

**Fernand Dumont et
l'épistémologie de la séparation
ou
l'anthropologie en présence de Bachelard**

Danièle Letocha (Université d'Ottawa 1981-2001)

et

Jean-Claude Simard (Collège de Rimouski et UQAR)

Voici, près de ma table, la photographie de mon père. En salopette de travail, il est debout à côté de la turbine dont il a eu longtemps la responsabilité à l'usine de Montmorency. (...) Il s'inquiétait des nuits de lecture de mon adolescence et, plus tard, en visite chez moi, il levait les bras au ciel en pénétrant dans mon repaire d'écriture.

Et voici, sur le mur opposé, la photographie de Gaston Bachelard, l'un des maîtres de ma jeunesse. (...) Je crois revoir Bachelard à son séminaire d'histoire des sciences, rue du Four, lever les bras au ciel, comme mon père, mais avec de tout autres pensées, confessant comme dans ce livre : « J'étudie. Je ne suis que le sujet du verbe étudier¹. »²

Malgré son ampleur et son étonnante diversité, l'œuvre de Fernand Dumont manifeste une cohérence certaine. Ses enjeux programmatiques sont d'ailleurs annoncés bien avant les premiers ouvrages. Aussi, certaines thématiques récurrentes traversent-elles les textes successifs tout autant que la variété des disciplines abordées ou la pluralité des axes de recherche. Transversales, elles surgissent de loin en loin, reconnaissables sous leurs métamorphoses. Nous nous attarderons ici à deux d'entre elles, d'ailleurs liées, les notions de coupure épistémologique et de rationalisme régional. Issues à l'origine de la philosophie de Gaston Bachelard, elles sillonnent l'écriture dumontienne tout entière³.

Cette étude poursuit un objectif modeste : cartographier l'impact de l'épistémologie bachelardienne des sciences de la nature sur la vision dumontienne des sciences humaines, une filiation qui n'a, à notre connaissance, jamais été analysée. À cet effet, nous rappellerons d'abord comment opère la rupture épistémologique chez Bachelard, avant d'en reconnaître les variantes chez le Dumont des travaux de jeunesse, ceux des années '50. Un rapide survol en décèlera ensuite la marque dans trois ouvrages clés : *Le lieu de l'homme*, le magistral essai des débuts, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, une réalisation de la maturité et, enfin, *Récit d'une émigration*, l'autobiographie achevée quelques jours avant sa mort. De cette traversée longitudinale jaillira à son tour le concept d'épistémologie régionale, lié au refus de la totalisation artificielle. Enfin, nous terminerons en analysant comment un tel refus a poussé Dumont à faire le deuil de toute transcendance ontologique, pour autoriser l'ouverture à ce qu'on peut appeler la seconde modernité.

1. De Bachelard à Dumont : sciences humaines et rupture épistémologique

Nous postulons ici qu'a joué plus qu'une influence livresque entre Bachelard et Dumont, séparés par près d'un demi-siècle⁴. Outre le talent de polygraphe, ils partageaient en effet plusieurs

¹ Dumont, *Le sort de la culture*, Montréal : L'Hexagone, coll. Typo/Essais, 1995, pp. 159-160 (dorénavant SC). C'est pendant son premier séjour à Paris (Sorbonne et École pratique des hautes études), de 1953 à 1955, que Dumont suivit le séminaire de Bachelard.

²

³ Ne seront pas considérés ici les trois ouvrages dont l'objet est le religieux (*Pour la conversion de la pensée chrétienne*, 1964 ; *L'institution de la théologie*, 1987 et *Une foi partagée*, 1996), non plus que les œuvres poétiques dont les trois volets (*L'ange du matin*, 1952 ; *Parler de septembre*, 1970 et *L'arrière-saison*, 1995) sont réunis dans *La part de l'ombre*, 1996.

⁴ Rappelons que Dumont naît en 1927, quarante-trois ans après Bachelard (1884-1962).

traits intellectuels, en sus d'une idée centrale : réhabiliter les droits de l'imagination, déconsidérée par la philosophie moderne⁵.

La thèse de Bachelard est relativement simple. Tout ce qui surgit à la conscience sous le mode naturel et global, où s'imbriquent raison et imagination, savoir figé et méthode canonique, affect et connaissance, tout cela tombe dans la catégorie de l'erreur : il faut s'en séparer aussi bien pour la recherche de la vérité que dans la création d'œuvres d'art. La pensée paresseuse subit et répète les schémas spontanés : non critique, elle se laisse circonscrire du dehors. Pour produire un savoir neuf, il faut donc s'extirper des sables mouvants du sens commun, porteur de pensée morte. C'est une première séparation qui passe entre soi et soi-même. Le sujet doit s'appauvrir avant de pouvoir s'enrichir⁶.

Il faut ensuite satisfaire à plusieurs conditions épistémologiques d'ordre disjonctif/soustractif, des conditions en quelque sorte anti-aristotéliennes : traquer le fantasme, la charge métaphysique, les nœuds de mythes et d'images prégnantes, etc. pour les évacuer de la construction des objets scientifiques. Il est essentiel que le raisonnement scientifique s'effectue dans une transparence optimale et traite de contenus conceptuels strictement opératoires, tandis qu'à l'autre pôle d'un psychisme comportant un registre inconscient, l'œuvre d'art doit procéder d'images pures, natives et non formatées, si on nous permet cet anachronisme. Par conséquent, une séparation stricte entre concept et image s'impose. Ce cheminement ascétique institue une forme de dramaturgie pédagogique⁷.

Le point décisif pour notre propos comparatif, c'est que la pratique de la pensée critique, condition de la science vivante et vraie, commande une renonciation à l'unité compacte de la connaissance reçue, ainsi qu'aux attitudes, habitudes et repères associés au déjà là, au pré-pensé, au pré-établi. Seul le sujet actif construit des objets inédits aptes à faire progresser les savoirs. C'est même un legs bachelardien majeur : on ne saurait construire de vérité en prolongeant les savoirs reconnus, la pensée s'ébranlant au prix d'une posture dialectique. Si la science s'édifie contre elle-même, une troisième séparation s'impose au savant : c'est entre le savoir acquis et soi qu'émergent les paradigmes inédits. Quoique d'une pratique difficile, ces scissions multiples assurent une émancipation triomphante qui porte le deuil de la totalité. « Théoricien de la rupture », pour reprendre l'expression de Dagognet, Bachelard développe une stratégie cognitive pour se déprendre, s'émanciper, se libérer, comme on sort de la célèbre caverne : en fait, il s'agit de délégitimer une axiomatique et une autorité qui figent⁸.

C'est pour les sciences de la nature, surtout la physique et la chimie, que Bachelard avait proposé la notion de rupture⁹ épistémologique, dont nous venons d'offrir un bref aperçu. Quant à Georges Canguilhem, bien connu de Dumont¹⁰, il la transposa ensuite à la médecine et aux sciences de la vie. Mais son application aux sciences humaines n'avait encore jamais été vraiment réalisée et théorisée avant les travaux de Dumont. Dès 1951, il se désole de cette carence, notant que Meyerson¹¹, Lalande et Bachelard ont limité leurs analyses aux sciences formelles et physiques, de sorte que les sciences humaines constituent encore, à toutes fins utiles, un territoire vierge¹². C'est pourquoi, depuis

⁵ À ce titre, « La raison en quête de sa signification » (in Dumont, SC, pp. 189-216) constitue sans aucun doute l'un des plus beaux plaidoyers de notre époque en vue de réhabiliter l'imaginaire et de lui redonner sa pleine vertu, celle d'inspirateur de la raison.

⁶ Cf. François Dagognet, « Sur une seconde rupture », in Jean-Jacques Wunenburger, dir., *Bachelard et l'épistémologie française*, Paris : PUF, 2003, p. 19.

⁷ *Ibid.*, p. 19.

⁸ *Ibid.*, p. 14. Considéré sous l'angle global des fondements, cet appel à la critique radicale et quasi insurrectionnelle anticipe la théorie kuhnienne de la contestation des paradigmes (*The Structure of Scientific Revolutions*, 1962).

⁹ C'est le terme qu'utilisait Bachelard pour qualifier l'hiatus entre connaissance sensible et connaissance scientifique. (voir par exemple *La philosophie du non*, Paris : PUF, 1981, pp. 10-11.) Mieux connu, voire usuel, le terme de *coupure épistémologique* apparaît surtout chez ceux qui, comme Althusser, reprendront et populariseront après sa mort le concept.

¹⁰ Voir par exemple *Récit d'une émigration – Mémoires* (Montréal : Boréal, 1997, p. 226 ; dorénavant *RÉ*) : « ...Georges Canguilhem, que j'ai beaucoup admiré et qui a présidé ma thèse de doctorat ».

¹¹ Dumont désigne ici Emile Meyerson, le philosophe des sciences (1859-1933), maître et ami de Bachelard, qui a directement influencé *La philosophie du non*, et non pas son neveu, Ignace Meyerson, mort en 1983, dont Dumont a suivi les cours de psychologie à Paris, entre 1953 et 1955.

¹² « La méthodologie de la science économique d'après Nogaro », *Hermès*, vol. 1, n° 1, aut. 1951, pp. 56-61. Si l'on excepte les travaux de Merleau-Ponty en psychanalyse, écrit-il, à peu près rien n'a été entrepris sur les sciences humaines. Pour Dumont, signalons-le en passant, l'émergence de la philosophie des sciences témoigne non seulement d'une crise interne de la science, mais elle constitue aussi un symptôme du malaise intellectuel de notre époque. (Nous profitons du renvoi à ce texte peu connu des débuts pour remercier M. Julien Goyette (UQAR, Histoire), spécialiste de Dumont, qui a attiré notre attention sur plusieurs de ces écrits de jeunesse, où on peut clairement discerner au contact de quels maîtres sa pensée se forme peu à peu.)

les années '50¹³ jusqu'à la toute fin de sa vie, Dumont n'aura de cesse de poursuivre ce projet. De sorte que, sans pour autant verser, à l'instar de Jean-Philippe Warren, dans une réduction de l'œuvre aux déterminants sociologiques ou aux états d'âme¹⁴, on peut trouver là l'une de ces sources qui, chez Dumont, irriguent toute la pensée. En effet, deux ans plus tard, il évoque, à l'occasion de la recension d'un ouvrage sur la méthodologie en économie, « cette philosophie des sciences humaines que nous appelons de nos vœux »¹⁵.

Fait remarquable dans le contexte de l'époque, Dumont se range du côté de Bachelard, embrassant les philosophies de la conscience plutôt que celles du concept. Les deux épistémologues s'inscrivent dans le courant constructiviste, à la recherche d'une pratique du sujet actif, critiquant la modernité de l'intérieur. Ni l'un ni l'autre ne fut par conséquent tenté par le structuralisme montant. Outre l'impact du second sur le premier, cela tient sans doute aussi à leur style de pensée, imperméable à la philosophie du langage de type anglo-saxon. En fait, s'inspirant du modèle bachelardien, Dumont veut actualiser la notion d'obstacle épistémologique :

Pour M. Bachelard, l'obstacle se développe sur un fond d'imagination, de rêves que la raison scientifique corrige inlassablement sans jamais le barrer radicalement, écrit-il. Analogiquement, on peut dire que la sociologie et les sciences de l'homme s'enracinent dans une proliférance (*sic*) de « signification » et de « valeurs » qu'elles s'efforcent de réduire par des procédés naturalistes: lectures de la conscience dans des comportements, couplage de variables culturelles sur des variables plus « objectives » (démographiques, par exemple), etc. Si on aperçoit ainsi superficiellement un parallélisme, on soupçonne que l'exploration des dimensions de la notion d'obstacle épistémologique dans les sciences de l'homme aurait sa complexité propre: ainsi si M. Bachelard peut se contenter d'une sorte de phénoménologie de l'imagination « en général », la sociologie de la connaissance nous avertit déjà qu'une phénoménologie des valeurs construite sur le même type serait insuffisante pour nos besoins¹⁶.

On le constate, Dumont préconise une refonte de l'outillage conceptuel des sciences humaines, et on voit poindre la conversion qu'il appellera de ses vœux, inspirée librement de Bachelard : si les sciences de la nature doivent recourir à la rupture épistémologique pour accéder au royaume de la vérité, la coupure en sciences humaines passera plutôt par les fourches caudines de la signification.

C'est dans *L'anthropologie en l'absence de l'homme* que Dumont s'attaque à ce projet ambitieux. La cassure y joue à deux niveaux différents. Sur le plan strictement conceptuel, l'épistémologie bachelardienne de la séparation des versants de la conscience y est en quelque sorte téléversée dans trois clivages destinés à repenser tout le champ discursif de cette science: ce sont les anthropologies respectives de l'opération, de l'action et de l'interprétation. Et c'est le concept de *lacune* qui opérationnalise à notre avis cette fracture¹⁷. Mais en filigrane, sur un autre plan, nettement plus personnel, la trajectoire sociale de ce Québécois ayant migré d'un milieu ouvrier modeste vers le monde universitaire peut être érigée en symbole du fossé entre culture populaire et culture savante. Dans *Récit d'une émigration*, narration d'une transition douloureuse entre les deux cultures, Dumont

¹³ On peut très tôt observer une influence précise de Bachelard, par exemple dans l'article programmatique de 1958, « De quelques obstacles à la prise de conscience chez les Canadiens français » (*Cité libre*, no 19) : « ...Dumont ne pouvait se résoudre à considérer une simple mise en question des procédés de raisonnement employés par les sciences... » (Julien Goyette, « Histoire, historiens et *Genèse de la société québécoise* », *Bulletin d'histoire politique* 9.1 (2000), livraison consacrée à la « Présence et pertinence de Fernand Dumont », p. 72).

¹⁴ Dans son essai récent, Jean-Philippe Warren nous propose en effet une lecture totalement romantique de l'œuvre dumontienne: « Car telle est mon intime conviction, faire revivre en profondeur la pensée d'un homme revient d'abord à en rejouer le drame ; on ne sait rien d'une œuvre dont on ignore la *dramatique sous-jacente* puisqu'en fait on en méconnaît le nœud principal, c'est-à-dire l'intention. L'œuvre d'un auteur nous reste à jamais obscure dont l'intention première nous échappe » («*Un supplément d'âme - Les intentions primordiales de Fernand Dumont (1947-1970)*», Sainte-Foy : P.U.L., 1998, p. 10).

¹⁵ « [Rubrique de] Sociologie », *Hermès*, vol. 2, n° 7, print. 1953, p. 74. Sans doute Serge Cantin a-t-il alors raison de proposer une interprétation de son parcours en termes herméneutiques (« Une herméneutique critique de la culture », dans Simon Langlois et Yves Martin, dir., *L'horizon de la culture - Hommage à Fernand Dumont*, Sainte-Foy : PUL, pp. 47-64).

¹⁶ « Du sociologisme à la crise des fondements en sociologie », *Recherches et débats*, Cahier 25, décembre 1958, p. 99.

¹⁷ *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris : PUF, 1981 (dorénavant *AAH*), p. 356.

racontera plus tard comment il a expérimenté bien malgré lui ce que Bachelard avait théorisé dans un autre registre. Car il éprouve déjà la rupture qu'il appliquera par la suite aux sciences humaines. De sorte que cet arrachement constitue la séparation psychosociologique par excellence : c'est un « orphelinage », un déracinement que son œuvre de savant a tenté de combler sans y parvenir. C'est à ce propos qu'il évoque une « césure » (RE, p. 64) le coupant de la vie courante, une condamnation « à mener deux existences parallèles », celle de la quotidienneté et celle de la vie de l'esprit¹⁸. Cette césure existentielle redouble les ruptures de son analyse anthropologique, elles-mêmes associées aux lacunes qu'il y a identifiées.

Mais la césure psychosociologique et sa contrepartie anthropologique appellent une troisième application de la rupture bachelardienne : le clivage entre culture première et culture seconde dans *Le lieu de l'Homme*¹⁹. Dans cette théorisation, appliquée cette fois à l'univers général de la culture²⁰, l'axe de la recherche théorique pointe vers la base oubliée, c'est-à-dire la culture première, dont elle est en définitive toujours issue, et dont elle ne peut jamais se libérer entièrement, puisque c'est dans les fissures et grincements de la première que s'inscrivent les contestations de la seconde. L'opération gnoséologique de la coupure a en effet un prix : une rupture irrémédiable avec « le monde du sens commun » (RE, p. 154) dont il faut, selon l'injonction bachelardienne, « mettre à distance »²¹ l'immédiateté précritique. Autrement dit, sans pourtant les renier, le regard du chercheur doit se déprendre des nombreux obstacles ancrés dans le donné immédiat : la sphère des croyances, le régime des passions, le monde des opinions, les valorisations affectives, etc. Au soir de sa vie, riche du regard rétrospectif de la maturité, Dumont ménagera un passage entre clivage culturel et césure existentielle, entre sujet épistémique et expérience individuelle, passage qu'il exprimera en un raccourci saisissant, mais dont la limpidité ne masque guère le fonds douloureux :

Prendre la culture comme problème, n'était-ce pas penser l'exil? La nostalgie qui me restait de la culture populaire ne m'apparaissait plus comme une vaine sensiblerie, mais comme une opportune mise à distance, une précieuse naïveté devant la culture savante qui en constituait la contrepartie. Au lieu de liquider le malaise qui m'avait tourmenté jusqu'alors, j'en ferais le problème central de ma recherche : ce genre de problème qui, parce qu'il tient à son existence même, ne sera jamais résolu, présent à tous les autres auxquels on voue sa vigilance et ses écritures (RE, p. 63).

Comme la science pour Bachelard, la culture devient ainsi pour Dumont une tâche à poursuivre.

En somme, on peut dire que, chez Dumont, affleurent trois écueils, nécessitant autant de ruptures: d'abord l'obstacle culturel, lié au clivage entre culture première et culture seconde dans *Le lieu de l'Homme*, ensuite l'obstacle psychosociologique qui détermine, dans *Récit d'une émigration*, la césure existentielle entre milieu ouvrier et univers savant, enfin, l'obstacle conceptuel, associé aux trois modèles incommensurables du champ anthropologique dans *L'anthropologie en l'absence de l'homme*. Ainsi, adaptant à un nouvel ordre la notion bachelardienne de rupture et l'élargissant au-delà de la seule dimension épistémologique, Dumont propose une pratique générale de la rupture, dont les différentes manifestations traversent l'expérience humaine, personnelle autant que collective, comme elles courent aussi à travers tout le champ ondoyant des sciences humaines.

¹⁸ Dumont y ajoute plus loin celle du « dédoublement de la conscience chez l'intellectuel québécois », éloigné de ces grandes civilisations qui touchent à l'universel (RE, pp. 98-99).

¹⁹ *Le lieu de l'homme – La culture comme distance et mémoire*, Montréal : éd. HMH, 1968 (dorénavant *LH*); réédition avec une indispensable préface de Serge Cantin dans la « Bibliothèque québécoise » en 1994 (version que nous utilisons ici).

²⁰ On peut d'ailleurs se demander si cet ouvrage, paru à peine deux ans plus tard, ne constitue pas une réplique au percutant ouvrage de Foucault, *Les Mots et les choses* (1966). Voir à ce propos Micheline Cambron, préface à Fernand Dumont, *SC*, p. 15.

²¹ Faut-il rappeler que ce concept si important constitue le sous-titre de l'ouvrage ? Car, dans la culture seconde, « l'existence se constitu[e] comme objet à distance d'elle-même » (RE, p. 154 ; on songe évidemment à la césure existentielle de l'émigration) : « La conscience (...) est une activité de dépassement du sens accoutumé ». Outre l'art et la participation sociale, le troisième exemple retenu par Dumont pour illustrer cette mise à distance opérée par la culture seconde est d'ailleurs la construction de la science, un thème éminemment bachelardien...

À ce sujet, signalons un dernier point. Que, selon les registres, Dumont appelle cette opération césure, coupure ou fracture, il s'agit le plus souvent d'une perte par rapport à un monde symbolique englobant qui fournirait sens et normes. Le cas le plus fortement unifié de cette représentation serait le mythe des sociétés archaïques ou traditionnelles. Pourtant, cette organicité forte fait illusion car c'est l'essence même de la culture que de montrer que le roi est nu. Dès *Le lieu de l'homme*, Dumont souligne que le récit mythique lui-même est constamment appelé à colmater les brèches du sens reçu. Malgré quoi, l'appel à la totalisation du sens ne désigne pas une tâche pour des techniques impuissantes. Ainsi, le deuil de l'unité nous rappelle constamment la sortie de l'Éden et l'entrée dans des mondes fissurés.

Dans un entretien du 8 janvier 1989 avec Wilfrid Lemoyne de Radio-Canada, Dumont répond ainsi à une question sur son tiraillement entre les exigences de la raison spéculative et le travail de terrain, qu'il a menés de front pendant longtemps :

Mais ensuite, j'ai essayé de concilier les deux dimensions tout en étant conscient, par ailleurs, de l'importance de ne jamais les concilier tout à fait, parce que c'est ce déchirement qui, selon moi, fait la pensée authentique. Il doit y avoir contradiction dans la pensée pour que celle-ci soit effective²².

Il faut pourtant vivre en plus de penser. En dépit de la discontinuité radicale entre le « il y a » et le « il faut », il nous incombe de construire un passage cohérent entre les savoirs et l'action. Or, le discours particulier auquel il revient de masquer le vide entre les deux versants et d'attribuer une nécessité (suspecte) à l'action collective, c'est l'idéologie. C'est pourquoi, Dumont ne la pose pas comme entièrement trompeuse et négative mais plutôt comme construction au référent suspendu, « entre l'analyse et la conviction, entre le scepticisme et le consentement affectif²³ ». Il y a là une grandeur de la conscience qui transcende la coupure, sans pour autant l'abolir, dans une construction neuve et précaire, néanmoins indispensable à l'action. Aucun « progrès de l'histoire » ne pourra délivrer l'homme de cette finitude, à la fois subie et agie.

2. Épistémologies régionales et volonté de totalisation, un second volet du dialogue avec Bachelard

Pour Bachelard, une science séparée constitue un « rationalisme régional »²⁴. Comme pour Kant, la vérité et la totalité sont chez lui des idées qui, ayant valeur régulatrice, ne sauraient être constitutives ou architectoniques. Évidemment, Bachelard n'est pas kantien pour autant, ainsi que l'illustre son refus affirmé du criticisme²⁵.

À son exemple, Dumont ne pratique pas une écriture unique; ses œuvres se distribuent dans des champs spécifiques auxquels il revient plusieurs fois sa vie durant: sociologie, philosophie de l'histoire, science politique, anthropologie, économie, histoire des idées, sans omettre la poésie, la théologie et les essais politiquement engagés²⁶. Cette pluralité implique la capacité de construire des objets distincts, des discours séparés par des écarts de visée, de méthode et de validation. Cela suppose donc des rapports à distance variable par rapport à l'écriture, selon le genre de l'œuvre. Rien de cela n'est livré au hasard pour cet esprit qui a adopté l'héritage réflexif français et qui veut, sur le modèle bachelardien, explorer des champs diversifiés. Pourtant, le même Dumont revendique partout une éthique de totalisation du moi. Il se voudrait idéalement unifié, entier, réconcilié à tout moment du

²² Fernand Dumont, *un témoin de l'homme. Entretiens colligés et présentés par Serge Cantin*, Montréal : L'Hexagone, 2000, p. 73.

²³ *Les idéologies*, Paris : PUF, 1974, p. 19.

²⁴ C'est dans le chap. VII du *Rationalisme appliqué* (1949) que l'expression fait son apparition chez Bachelard, et elle marque durablement les ouvrages ultérieurs.

²⁵ Cf. le « non-kantisme » de *La philosophie du non*, pp. 14-17.

²⁶ Les œuvres théologiques et poétiques s'intercalent d'ailleurs périodiquement entre les travaux positifs ou philosophiques : voir ci-dessus notre note 2.

temps. Nous avons vu comment il a reçu l'épistémologie bachelardienne de la séparation des versants de la conscience, qu'il s'agisse de l'existence personnelle, de la culture ou de la science. Cela mène tout naturellement aux épistémologies locales, étroitement accordées au concept bachelardien de rationalisme régional²⁷. Dumont considère en effet impossible une rationalité unique pour l'ensemble des sciences humaines : « la dispersion des sciences implique une dispersion des épistémologies » (AAH, p. 97)²⁸. Il revendique d'ailleurs ce nécessaire pluralisme (AAH, p. 96), ce qui implique une constante fluidité des concepts et un refus très net de tout essentialisme. Comme Bachelard, et malgré son désir d'offrir un cadre philosophique aux sciences humaines, Dumont adopte donc une perspective anti-fondationnelle²⁹. Comme le résume bien Nicole Gagnon, « L'esprit moderne reconnaît l'autonomie des sphères de validité, et la pensée scientifique (...) procède par "fermeture d'une problématique", non par totalisation des diverses facettes de l'expérience³⁰, et encore moins par syncrétisme des significations »³¹.

Pour éclairer cet aspect, revenons une dernière fois à la notion de rupture. Selon Bachelard, sous la forme de l'expérience commune, l'erreur et l'illusion sont premières. Quand on surmonte des obstacles épistémologiques³², on rencontre sans doute une expérience immédiate, mais il n'y a guère de savoir possible sans médiation conceptuelle. Il faut dès lors appliquer une « philosophie du non » et se méfier, comme le dira Althusser dans un tout autre contexte, de la « philosophie spontanée des savants »³³. Dans la conception bachelardienne de la rupture, le passage de l'erreur à la vérité n'est par conséquent jamais linéaire. Surtout, il ne s'achève jamais. La vérité advient au terme d'un processus, elle ne saurait être première, car la connaissance scientifique croît par rectifications répétées de la connaissance spontanée³⁴. Comme l'écrit Dumont, « la science progresse par corrections successives de l'acquis plutôt que par accumulation » (RE, p. 61). Il faut donc récuser toute représentation fixiste de la vérité : en effet, la dialectique conceptuelle ne se ramène pas à une théorie de la vérité, mais plutôt à une logique de l'erreur rectifiée³⁵. « Ce qui caractérise le fait scientifique de notre siècle, c'est son caractère abstrait. Loin d'être donné et immédiat, il s'élabore théoriquement. Ainsi, en réfléchissant sur la pensée scientifique, Bachelard pose également le problème de l'erreur sur le plan épistémologique »³⁶. Ce que donne à voir, en son exigeant labeur, « la science se faisant ». « La coupure épistémologique est une rupture méthodologique, c'est-à-dire un changement de concepts et de méthodes à l'intérieur d'une science »³⁷. Et le processus opère à un double niveau : sur le plan diachronique, comme passage historique de l'erreur à la vérité, sur le plan synchronique, comme dégagement de l'emprise du sens commun.

Mais cela ne signifie pas qu'il faille pour autant oblitérer le socle initial des concepts scientifiques, lequel ne peut jamais être totalement évacué. A une question de Wilfrid Lemoyne (dans l'entretien rapporté plus haut) sur le lien entre le sociologue et le poète chez lui, Dumont répond :

²⁷ À ce propos, on consultera entre autre AAH, pp. 95-101.

²⁸ Il est « bien dangereux de postuler une épistémologie unitaire », disait déjà Bachelard, son mentor (*Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1971, p. 18). C'est pourquoi, il faut récuser toute méthode universelle et *a priori*, comme par exemple celle de Descartes (*Le nouvel esprit scientifique*, pp. 139-141).

²⁹ Rappelons au passage que le substantialisme est l'un des obstacles épistémologiques nommément identifiés par Bachelard ; cf. *La Formation de l'esprit scientifique*, chap. VI.

³⁰ Comme le fait peut-être, aux yeux de Dumont, la philosophie...

³¹ Nicole Gagnon, « Pour prendre congé de Fernand Dumont », *Argument*, vol. 2, no 1, aut. 99, p. 109. (Présentation de l'ouvrage déjà mentionné de Jean-Philippe Warren, *Un supplément d'âme – Les intentions primordiales de Fernand Dumont*.)

³² On trouve le concept d'obstacle épistémologique au sens strictement bachelardien dans plusieurs textes de Dumont, notamment dans « Philosophie et culture », sa conférence inaugurale au XVII^e Congrès mondial de la F.I.S.P. (Montréal : Éd. du Beffroi/Montmorency, 1970, p. 46) et dans SC, p. 364.

³³ Voir Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967), qu'on rapprochera de l'idéologie au sens plus usuel, c'est-à-dire non dumontien.

³⁴ « La connaissance du réel est une lumière qui projette toujours quelque part des ombres. Elle n'est jamais immédiate et pleine. Les révélations du réel sont toujours récurrentes. Le réel n'est jamais " ce qu'on pourrait croire " mais il est toujours ce qu'on aurait dû penser. La pensée empirique est claire, après coup, quand l'appareil des raisons a été mis au point. En revenant sur un passé d'erreurs, on trouve la vérité en un véritable repentir intellectuel. En fait, on connaît contre une connaissance antérieure, en détruisant des connaissances mal faites, en surmontant ce qui, dans l'esprit même, fait obstacle à la spiritualisation » (*La Formation de l'esprit scientifique*, onzième éd., Paris : Vrin, 1980, pp. 13-14 ; l'A. souligne).

³⁵ « L'esprit scientifique se constitu[e] comme un ensemble d'erreurs rectifiées » (*La formation de l'esprit scientifique*, p. 239). Ainsi, pour qualifier les acquis de la science rétrodictive, celle qui révisé constamment son passé à l'aune des corrections du présent, Bachelard aimait à parler de « l'histoire sanctionnée », qu'il opposait volontiers à « l'histoire périmée »...

³⁶ IFRANCE. « Gaston Bachelard (1884-1962) », [En ligne], adresse URL : <http://eqb.france.com/bachelard.html>. (Page consultée le 17 mai 2007.)

³⁷ *Ibid.*

Quand j'essaie de me représenter la variété de mes intentions et que je me demande comment la poésie peut se réconcilier avec la sociologie, par exemple, je reviens à une image que j'ai trouvée dans un ouvrage de Bachelard³⁸, lorsque ce dernier parle du mot. Pour lui, le mot est à trois étages.

Il poursuit en détaillant la cave où règne la symbolique obscure de nos instincts les plus profonds et des images importantes, puis le rez-de-chaussée où jouent les lieux communs qui nous relient les uns aux autres, enfin le grenier où se trouvent les œuvres d'art et de science³⁹. On le voit, chez Dumont autant que chez Bachelard, il y a passage constant de l'intuition à l'image spontanée, et de celle-ci au concept. Aussi, à la fois critique littéraire et épistémologue des sciences, Bachelard pratiquait-il la psychanalyse des images autant que la généalogie des concepts⁴⁰. Ainsi, imaginer et conceptualiser constituent non seulement des activités parentes, mais elles se complètent l'une l'autre, bornant en quelque sorte les deux extrémités consubstantielles d'une chaîne épistémique qui court du sens commun à la vérité.

Dumont a bien saisi le message. En ce sens, loin d'être une excroissance gratuite, sa poésie⁴¹, exploitation de l'image savante, ne serait-elle pas le versant obligé du refus de la rupture radicale, la reconnaissance d'un socle dissimulé, soubassement symbolique dont se nourrirait toute science⁴²? À ses analyses d'histoire et de philosophie des sciences, on l'a rappelé, Bachelard adjoignait des études littéraires au style éblouissant et d'une rare finesse. Dans *Récit d'une émigration*, Dumont reconnaît en lui un frère spirituel, qui a lui aussi dû composer avec un alliage de rationalisme lumineux et d'« effervescence du sentiment » (*RE*, p. 63). « Bachelard, dit-il, a parlé d'une " psychologie " de la science ; *esthétique, poétique* de la raison ne conviendraient-elles pas davantage ? » (*RE*, p. 61). Quant à *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, sa réintégration de l'homme au sein de la science qui prétend le prendre comme objet n'est-elle pas une réponse théorique à l'injonction bachelardienne? En effet, la recherche de l'objectivité ne doit pas être « une castration du chercheur », affirme Dumont (*RE*, p. 68). Car, si la science est sans fondement ultime, si elle est d'abord un processus sans fin et ne peut s'appuyer sur aucun commencement absolu, alors certaines questions acquièrent un relief particulier. C'est le cas de la « valorisation du savoir », des « intérêts de connaissance »⁴³ et de la « volonté de raison » (la *Wille zur Vernunft*)⁴⁴. Comme le dit Bachelard dans une de ces formules dont il a le secret, le rationalisme régional est une manière de « philosophie transactionnelle »⁴⁵. Ainsi, sans jamais abandonner la recherche d'une forme de vérité, Dumont a-t-il, sa vie durant, inscrit l'épistémologie dans un registre plus large, qui lui confère à la fois sens et pertinence. En somme, il a défendu l'idée d'une « science combattante, qui cherche plus loin qu'elle-même, plus loin que le constat des vérités de nulle part, sa raison d'être et sa fin » (*RE*, p. 68). Dans ce cheminement, Bachelard aura servi d'inspiration, sinon de modèle : « Bachelard m'aura fait comprendre que (...) la raison doit trouver en elle-même sa propre fin avant de se vouer aux devoirs du dehors »⁴⁶.

De sorte que, du point de vue d'une sociologie de la connaissance, on doit traiter de front deux questions presque toujours disjointes: celle de la validité des résultats disciplinaires, relative à l'épistémologie, et celle de la pertinence de la discipline elle-même, relevant d'une axiologie de la culture⁴⁷. L'ombre de l'anthropologue – on notera au passage cette métaphore nietzschéenne – émerge

³⁸ Dans *La poétique de l'espace*, Paris : PUF, 1957, ch. 1 et 2.

³⁹ *Fernand Dumont, un témoin de l'homme*, op. cit., p. 74.

⁴⁰ L'image passive joue un rôle négatif en science, puisqu'il faut en libérer l'esprit, tandis que, pour sa part, l'image active joue un rôle positif en poétique, puisque, inspirée de l'élémental, elle informe la pensée.

⁴¹ C'est dans *RE* (pp. 163-165) que Dumont a sans doute le mieux parlé du sens de la poétique, et de ses divers recueils de poésie.

⁴² Et peut-être même, dans la mesure où elle s'abreuve à des images primordiales liées de près à l'affectivité, la croyance religieuse pourrait-elle jouer un rôle similaire? L'on sait en tout cas comment Dumont a appuyé son étude, *L'institution de la théologie*, sur une série de ruptures dans la situation du théologien comme praticien.

⁴³ Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, pp. 120 et 122.

⁴⁴ *La formation de l'esprit scientifique*, p. 247.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 135.

⁴⁶ *RE*, p. 61. « Je découvrais chez Descartes (...), ajoute-t-il, le programme (...) d'un retournement de la conscience vers soi mais pour la redécouverte du mouvement qui la porte à la rencontre du monde ».

⁴⁷ Peut-on alors se risquer à affirmer que, pour Dumont, le processus de validation des connaissances, non seulement ne doit pas écarter la redoutable question de la pertinence sociale de chaque discipline, mais doit interroger l'engagement même du chercheur ?

ainsi au fondement de l'anthropologie, comme l'activité imaginaire (et son prolongement savant, la poésie) au soubassement de la science, ou encore la culture première aux sources de la culture savante. Le clivage de questions faussement antithétiques (obstacle psychologique), le douloureux exil vers l'univers savant (obstacle sociologique) et les trois cassures du champ anthropologique (obstacles conceptuels) constituent alors autant de fossés au-dessus desquels il faut, moyennant réinterprétation, jeter un pont bachelardien : ce sont les extrémités complémentaires d'une pratique générale de la rupture, qui a profondément marqué Dumont, tant dans sa trajectoire de vie que dans son itinéraire intellectuel. Dialectique exigeante qui, loin de se manifester seulement dans l'étude de l'objet économique⁴⁸, est constamment à l'œuvre chez lui. Il faut donc traquer partout les ruptures et les obstacles, constituant autant de rationalismes régionaux, sans pour autant cesser de travailler à un « surrationalisme » bachelardien⁴⁹, lequel, présent lui aussi comme enjeu stratégique chez Dumont, se garde de gommer les différences ou de minimiser les tensions.

Il avait exclu d'emblée, pendant ses études, une synthèse par la transcendance, par aversion sans doute pour cet essentialisme thomiste qui l'avait poussé à abandonner la philosophie académique et, plus tard, à rejeter le marxisme scolaire qui submergeait le Québec des années soixante. Aussi n'a-t-il jamais eu recours à une dialectique de la réconciliation, qu'elle soit ou non de type hégélien. Comme il récusait le fondationnalisme spécieux, il rejetait en toute lucidité les médiations artificielles. La recherche d'unité théorique ne saurait gommer, et moins encore transcender, les fractures. De sorte que, dans *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, Dumont stigmatise autant les tentatives factices de synthèse interdisciplinaire que les dérivations à partir de quelques grands principes généraux de la connaissance (*RE*, p. 204). Ce qui ne l'empêche nullement d'enjamber allègrement les frontières disciplinaires pour traiter concurremment, dans ce seul ouvrage, idéologies, philosophies et sciences humaines! On le constate, même si « la totalité est accessible à l'expérience vécue »⁵⁰, l'esprit de système demeure chez lui absent, comme il l'était chez Mounier, qu'il admire (*RE*, p. 68). « Le savoir a besoin d'être remis en état de veille », dit-il⁵¹.

3. Dumont et la (seconde) modernité

C'est très ouvertement que Dumont se place dans le sillage d'Alexis de Tocqueville pour lire les crises de la culture et les mesurer⁵², la coupure entre le passé et le présent lui paraissant la plus significative. De plus, aux deux extrémités de son corpus, Dumont affirme participer au destin des modernes, d'abord parce qu'on n'a pas le choix, ensuite parce que l'historicité est l'un des deux ou trois fils conducteurs continus de son écriture. Jamais Dumont ne fut tenté de se réfugier dans le thomisme intemporel qu'on enseignait au Québec dans sa jeunesse. Il ne souhaitait évidemment pas non plus réintégrer la société traditionnelle unanimiste que ses parents avaient d'ailleurs déjà quittée.

Dès 1969, dans sa conférence « Le père et l'héritage », présentée au congrès de la Société de psychanalyse⁵³, il insiste sur la scission intérieure qu'il partage avec ses contemporains et que ses travaux contribuent à accentuer: disjonction entre la personne et ses rôles dépersonnalisés et mouvement contraire de retrait dans le quant à soi d'une subjectivité soucieuse d'unité. Mais tel un apprenti-sorcier, le penseur moderne multiplie les instances au dehors comme au-dedans : dédoublement du passé en mémoire empathique et en objet de science opaque, dédoublement corrélatif du moi en surplomb savant et en agent éthique de l'histoire. C'est la même tension que chez Canguilhem définissant le travail de l'historien des sciences comme hétérogène au travail de la science

⁴⁸ *La dialectique de l'objet économique*, Paris : Anthropos, 1970.

⁴⁹ « La recherche intellectuelle », dans la revue trimestrielle *Pédagogie/Orientation* de l'Université Laval, vol. 6, n° 1, hiver 1952, p. 24. Concept des tout débuts, le surrationalisme est développé par Bachelard dans *Inquisitions* (n° 1, juin 1936, reproduit dans un recueil posthume, *L'engagement rationaliste*, Paris : PUF, 1972, pp. 7-12). Après la guerre, il parlera plutôt de *Rationalisme appliqué* (PUF, 1949) ou encore de *Matérialisme rationnel* (PUF, 1953).

⁵⁰ Dumont, *Les idéologies*, op. cit., p. 170.

⁵¹ *RE*, p. 61. Faut-il voir là un écho de l'inquiétude du savoir chez Foucault ?

⁵² Cf. le début de la conférence de la CEFAN, publiée sous le titre de *L'avenir de la mémoire*, [s.l.], Nuit Blanche/CEFAN, 1995, p. 15.

⁵³ *Interprétation*, 3.1-2 (1969), Montréal, pp. 11-23.

dont il n'est pas la redondance. L'historien construit donc un objet distinct, non additif, par rapport à la théorie scientifique⁵⁴. Mais aussi, et cela explique pourquoi il importe d'assumer les lourdes tensions de la modernité, trouver le statut de la mémoire est affaire centrale puisque, comme le dit la dernière phrase de sa conférence, « L'avenir de la mémoire, c'est l'avenir de la liberté⁵⁵. »

On l'a dit, Dumont avait été rebuté par les structures rigides et verticales de la scolastique de sa jeunesse, lesquelles laissaient peu de place à la liberté de l'esprit. Contre ce dogmatisme de manuel, il avoue avoir choisi la sociologie parce qu'une philosophie vivante et réellement critique était alors absente au Québec. Il trouvait chez Bachelard – auteur selon lui inconnu de ses maîtres de philosophie – la perspective constructiviste requise pour comprendre l'irréductible pluralité des modèles en sciences humaines. En portant toute son attention du côté de la science constituante plutôt que constituée, il poursuivait les raisons du savoir sur un autre terrain : les œuvres de Bachelard « reprennent inlassablement la même impatience de débusquer les assurances de la pensée. La science sert à Bachelard d'instrument pour le dégel de la raison » (*RE*, p. 61). Dumont fait de Bachelard une sorte de penseur du soupçon et lui est redevable du maintien d'une pensée interrogative (*RE*, p. 62). Il lui conserve une dette quasi filiale pour avoir fait la démonstration qu'on pouvait et devait contester une certaine rationalité classique transcendante et la raison historique hégélienne⁵⁶, tout en évitant les écueils opposés du positivisme et de l'irrationalisme : « Bachelard m'avait mis en garde contre la pensée toute faite, fût-elle déguisée sous les vêtements du savoir » (*RE*, p. 66). On peut lire ce passage comme un écho des derniers mots de *La philosophie du non* : « ...la doctrine traditionnelle d'une raison absolue et immuable n'est qu'une philosophie. C'est une philosophie périmée »⁵⁷.

C'est donc à la seconde modernité que se rattache Dumont, celle qui conteste l'optimisme des systèmes et qui abandonne la métaphysique sans renoncer aux sciences. Une certaine idée de la raison conquérante et transparente n'a pas respecté son contrat : elle s'est vu assigner des tâches au-dessus de ses forces, comme celle de trouver un sens à l'entreprise humaine à partir des savoirs sur l'homme. Il s'agit donc de mettre en crise la métaphysique qui s'ignore : « L'esprit peut changer de métaphysique; il ne peut se passer de métaphysique ». Mais le savant, lui, doit apprendre à s'en passer⁵⁸.

Or, c'est le contraire qui se produit. Dumont reprend ici l'idée précisément exprimée par Max Scheler dans sa conférence « L'homme et l'histoire » (1926), selon laquelle il y a une corrélation directe entre le fait que les sciences humaines apportent plus de résultats que le passé n'en a jamais vus et, d'autre part, le fait que « Notre époque est celle où pour la première fois dans les temps historiques (...) l'homme est devenu complètement un véritable *problème* pour lui-même : où il ne sait plus qui il est, mais en même temps, *sait* qu'il ne le sait pas »⁵⁹. N'y a-t-il pas une sorte de scandale, en effet, à ce que l'accumulation des savoirs positifs sur l'homme s'accompagne d'un déficit croissant du sens? Scheler emploie la catégorie d'anthropologie exactement dans le même sens générique que Dumont, soit « l'ensemble des savoirs qui portent sur la condition humaine » (*RE*, p. 204). Cela revient à enregistrer la prolifération des savoirs, à interroger l'objectivité qui produit des significations. Les significations fonctionnent comme vérités référentielles, donc tombant sous la catégorie du vrai/faux, qui quadrillent les objets, eux-mêmes construits par le regard du savant. Les significations correspondent à des vérités-constats. L'ordre des vérités, écrit Dumont (*RE*, p. 207), résulte d'une vérification factuelle de ce que pensent et font les personnes et la société, tandis que la pertinence concerne plutôt un sens

⁵⁴ *L'avenir de la mémoire*, op. cit., pp. 66-67.

⁵⁵ Cf. p. 92. Cet enjeu central de liberté moderne est rarement affirmé par Dumont, mais il éclaire la constellation de ses œuvres. Comme l'écrit Brigitte Dumas dans une substantielle contribution: « L'ombre de l'anthropologue, l'ombre de l'histoire, l'ombre de l'écriture sont toutes solidaires en ce qu'elles témoignent du dédoublement propre à notre civilisation » (« D'une phénoménologie de la culture à une épistémologie des sciences humaines », dans *L'horizon de la culture*, op. cit., p. 114).

⁵⁶ Sur le statut et le rôle faible de la dialectique chez Bachelard, voir Jean-Jacques Wunenburger « Figures de la dialectique », dans Jean-Jacques Wunenburger, dir., *Bachelard et l'épistémologie française*, op. cit., pp. 29-50 : « La valorisation de la dialectique correspond indiscutablement à une volonté de fonder un nouveau rationalisme, mobile, ouvert, complexe, et de rendre à l'imagination un pouvoir de participation cosmique, négligé depuis les romantiques allemands. Il n'est pas sûr que Bachelard lui ait conféré une fécondité opératoire suffisante pour rectifier et renouveler l'héritage de la pensée dialectique antérieure » (pp. 30-31).

⁵⁷ *La philosophie du non*, p. 145.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁹ *L'homme et l'histoire*, trad. Dupuy, Paris : Aubier, 1955, p. 14.

possible pour des agents ou des sujets : c'est le champ de la légitimation. Or, ayant toujours échappé à la tentation positiviste, il remarque à quel point l'accumulation de ces îlots de vérité produits par les trois plates-formes des sciences humaines ne donne pas une image lisible du monde, ni du savant. Pour le dire comme Brigitte Dumas⁶⁰, les sciences de l'homme apportent une production de significations qui ne peuvent se fixer dans la vérité. Or, il ne s'agit pas seulement d'intelligibilité : un conflit typiquement moderne oppose normativité de la culture commune et normativité volontairement rationnelle des savoirs⁶¹. Il faut donc abandonner l'utopie rationaliste qui a cru tirer le sens des significations. On ne saurait remplacer la croyance intuitive de la culture première par un montage, même dense, de descriptions vérifiables issues des savoirs. Une fois la croyance commune invalidée et effritée par les savoirs, il faut reconstruire un consensus dans le risque et parfois dans la violence. Ce sont les idéologies qui prennent alors le relais et tentent de rassembler les consciences autour de quelques projets. C'est pourquoi, Dumont les définit comme pratiques de convergence, conscientes et calculées, mais sans garantie de succès.

En effet, pour lui comme pour Scheler, le sens a une autre source et un autre fondement que la vérité-constat. Pour obtenir du sens il faut introduire dans la représentation des valeurs et des fins. Le sens répond à l'exigence de pertinence qui consolide la culture. Il obéit au désir d'unité qui rassemble, oriente et choisit pour agir. Unité problématique jamais atteinte, vertige de l'unification factice.

Ainsi, une dernière rupture assombrit l'acte même de connaître sous le mode positif : les clartés d'un rationalisme qui s'ébroue dans les lumières du savoir, écrit Dumont avec ironie, se dédoublent en un enlèvement dans les ténèbres de l'angoisse : « Mon devoir était de ne pas laisser oublier ce que le savoir veut laisser à l'ombre sous prétexte d'éclairer le monde » (*RE*, introduction ; voir aussi p. 63). C'est le sens de l'inquiétude dumontienne, qui joint la ferveur de l'esprit à la vigilance épistémologique : partout débusquer les ambiguïtés, exercer, encore et toujours, une lucidité sans faille. La pertinence est inscrite dans ce rapport du théoricien à sa propre pensée, d'abord, à sa pratique propre, ensuite, et enfin aux pratiques de ses contemporains. C'est la définition du philosophe moderne, qui a déjoué les jeux dangereux et pervers de la raison, ceux-là mêmes que Bachelard a voulu élucider par une psychanalyse inédite.

Dumont s'est souvent penché sur cette opposition entre vérité et pertinence qui le préoccupait au plus haut point. On se souviendra que toute sa forte conférence inaugurale, lors du XVII^e Congrès mondial de philosophie⁶², interroge la pertinence de la philosophie dans la culture. Est-ce à dire que la vérité doit se subordonner à la pertinence? Dumont ne le dit nulle part expressément. C'est d'ailleurs son essai le plus polyvalent et libre, *Le lieu de l'homme*, où les soucis de vérité et de pertinence se côtoient sans s'abolir, que Dumont jugeait, vingt-neuf ans plus tard, comme « le plus important de mes livres, celui où je reconnais le mieux le sens de mes recherches » (*RE*, p. 152). Dumont se tient dans l'entre-deux. Il maintient et peut-être accentue la séparation entre signification et sens, entre constat et philosophie, entre objectivité et une sorte de subjectivité réglée. Ne va-t-il pas jusqu'à affirmer qu'il faut savoir imposer à une société, dans certaines circonstances, des constructions qui la dérangent? Ainsi, jugeant l'œuvre du Père Georges-Henri Lévesque, fondateur de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, il écrit : « Pour ma part, je crois que ce que nous lui devons avant tout, c'est d'avoir imposé une pareille institution universitaire dans un milieu qui, à tant d'égards, n'en voyait pas la pertinence » (*RE*, p. 78).

4. Le deuil de certains modes de transcendance

Dumont revendique hautement le pluralisme épistémologique. En empruntant à Bachelard l'idée de rationalisme régional, il exclut, on l'a vu, la possibilité d'une unification issue de l'intérieur des sciences. Par trop artificielle, toute totalisation interne nierait en effet la spécificité des différents champs disciplinaires. Mais, pour Dumont, cette aversion se double d'un refus externe : la croyance ne saurait

⁶⁰ *L'horizon de la culture*, op. cit., p. 110.

⁶¹ *Ibid.*, p. 111.

⁶² « Philosophie et culture », op. cit., pp. 45-55.

non plus servir de ciment intellectuel. Malgré sa ferveur, il rejette toute synthèse théorique entée sur la transcendance religieuse. « Chrétien, dira-t-il avec respect et sympathie, Blondel tenait à la stricte autonomie de la philosophie » (*RE*, p. 66). On peut en dire autant de Dumont, qui se garde de faire appel à la croyance **pour surmonter les discontinuités et contradictions**, même si, selon lui, « Comme la foi, [la théologie] est coextensive à toute la culture, aux expériences diverses où se cherche la condition humaine » (*RE*, p. 181). Ainsi, l'autonomie des savoirs formalisés autorise son identification à la démarche épistémologique de Bachelard, de sorte que l'« athéisme souriant » du vieux maître ne le rebute pas.

Que l'épistémologie de la séparation le pousse à écarter aussi la synthèse par la transcendance n'empêche cependant pas Dumont de reconnaître en l'homme une finitude sur fond d'infini. Ici, comme pour le motif central de l'absence et celui d'arrière-monde (ou ailleurs, celui de généalogie), il rejoint Nietzsche :

En liquidant les représentations d'un arrière-monde garant de celui où nous sommes, en livrant les institutions et les actions aux risques d'une histoire où les repères sont à construire, en laissant à découvert une historicité jamais surmontée avec assurance, la culture moderne a mis en évidence une *absence* et la nécessité de se la représenter. Cette absence est à l'origine d'une angoisse métaphysique; elle est aussi à la source des anthropologies (*RE*, p. 205).

En effet, dès lors que la conscience bourgeoise a réduit la société à une convention ne nécessitant aucun ordre naturel ou divin, l'intellectuel ne trouve plus dans l'immanence même de la société un fondement aux valeurs. La culture, telle que définie par exemple par Jean-Jacques Rousseau, n'offre plus de références aptes à transcender cette société horizontale.

Ce sera la tâche de l'intellectuel moderne d'inventer le dédoublement de la posture critique et de faire « une incessante lecture de son destin empirique » (*LH*, p. 180-181). Nouvelle quasi-transcendance, certes toute relative, sans laquelle il ne serait pas possible de juger de ce qui se passe dans l'immanence de la convention. Nous retrouvons là le rôle de l'utopie. Dumont s'identifie à ce profil de l'intellectuel moderne et, entre soulagement et nostalgie, il en assume la finitude.

Ici, se manifeste cependant une différence irréductible avec la pensée de Bachelard. En effet, alors que Dumont cherche avec inquiétude une pertinence à son savoir sociologique pour rétablir le lien primordial avec la culture commune, Bachelard aboutit à une sorte de table rase sur laquelle il construit des objets achevés et préservés de toute contamination du sens commun : le savoir sur la nature n'est pas destiné à retourner dans le monde. Si le scientifique bachelardien ne redescend pas dans la caverne, cela tient au fait que les concepts des sciences naturelles sont autonomes par rapport au sujet, au rebours de ceux des sciences humaines, toujours enlisés dans quelque dimension subjective⁶³. C'est pourquoi Bachelard ne souffre guère de la cassure entre savoir et existence.

* * *

Avec Dumont, la pertinence des sciences humaines présuppose la construction de vérités plurielles : les plans cognitifs qui, chez Bachelard, se réduisaient en définitive à deux, le concept et l'image, se trouvent en effet définitivement demultipliés dans cette redéfinition de la coupure épistémologique. La réalité plurielle des objets se distribue dans des rationalités régionales, non convertibles et non emboîtables en des intégrations verticales. Ainsi, l'existence de trois niveaux anthropologiques (ceux de l'opération, de l'action et de l'interprétation) répondant à trois visées

⁶³ Voir Micheline Cambron, *op. cit.*, p. 12. Évidemment, en sciences de la nature, ce serait plutôt le moment technique qui marquerait le retour du refoulé et prétendrait lever l'hypothèque de la pertinence, mais c'est là une problématique à la fois vaste et distincte, qu'il est évidemment hors de question d'examiner ici.

hétérogènes ne se résoudra, ni par une fusion intégrative, ni par une loi du progrès qui accomplirait les deux premiers dans le troisième (même si c'est celui auquel Dumont s'identifie davantage).

Cela implique la pluralité des méthodes et des modèles, suivant l'impératif bachelardien de l'éclectisme des moyens⁶⁴. On retrouve par conséquent chez Dumont cette « investigation polycentrique mais toujours en marche », qui caractérise bien la démarche de Bachelard⁶⁵. Cette pléthore ne sera pas hiérarchisée, sursumée ni autrement abolie par la magie d'un principe métaphysique, encore moins par une transcendance religieuse. Le sol se dérobe avec le ciel. Et bien que l'absence d'humus agresse les racines, sous cet horizon plombé, la lacune de sens est là pour rester : c'est la modernité même. Excluant tout paradis artificiel, l'adéquation entre les savoirs et l'esprit qui les construit sans pour autant les habiter demeurera un idéal inaccessible⁶⁶.

Pourtant, ce vide, ce creux que Dumont appelle « absence », n'est-ce pas en même temps la condition d'une liberté et d'une pertinence nouvelles? L'épistémologie bachelardienne a fourni à Dumont les moyens d'une sortie définitive du thomisme anhistorique, défensif et stérile, qu'il a enfin pu congédier en connaissance de cause. Le vieux maître avait trouvé dans la dualité horizontale des registres de la connaissance une anthropologie séduisante. L'hygiène de la séparation le prémunissait contre l'esprit de système. De même, par le deuil de l'unité interne comme par celui de la transcendance ontologique ou religieuse, Dumont accède à une véritable vie de l'esprit, la sérénité en moins. C'est à ce prix qu'il peut penser la pluralité des significations et donner son consentement à la (seconde) modernité.

Cela ne préjuge évidemment pas d'un dernier clivage. Car s'il est un point qui sépare encore plus radicalement que la foi religieuse nos deux penseurs, c'est bien le souci dumontien de l'être-au-monde. Une antinomie qui condamne le Texte à demeurer perpétuellement en porte-à-faux devant l'Existence: « Écrire, c'est d'abord instaurer le silence. Il ne s'agit pas de dire le monde, mais d'écarter le monde afin de le dire » (AAH, p. 53). Son œil malicieux de vieux faune éloigne Bachelard de cet enjeu de pertinence, qui exige de tout discours un retour à l'existence dont il procède. Comme son sage mentor, Dumont sait pourtant qu'il n'y aura pas d'ultime coïncidence entre ce que je sais et ce que je suis. Si le sourire bonhomme du philosophe français se montre incapable d'apaiser l'inquiétude de son vis-à-vis, pourquoi alors redescendre dans la caverne? C'est que vivre appelle, et « [l]a vérité dont il est ici question n'est pas de l'ordre de la *vérification*; elle se veut pratique de l'existence⁶⁷. » Avec ses thèses ouvertes, parfois discontinues ou suspendues, Dumont nous apparaît comme l'intellectuel de la Révolution tranquille ayant le mieux traversé le temps. En effet, son œuvre conserve une pertinence certaine car, quoique soucieuse de questions épistémologiques, elle continue néanmoins à questionner l'engagement du chercheur. En somme, elle explore un double registre, refusant de faire l'impasse sur un supplément de sens, l'un des rares, peut-être, propres à interpeller le monde désenchanté où se meut aujourd'hui l'existence.

⁶⁴ *La philosophie du non*, pp. 11-12.

⁶⁵ Jean-Jacques Wunenburger, « Figures de la dialectique », *op. cit.*, p. 33.

⁶⁶ Brigitte Dumas, *L'horizon de la culture*, *op. cit.*, p. 116.

⁶⁷ « La culture savante telle qu'en elle-même... », SC, p. 164 (Dumont souligne).