

ENTRE LE DONNÉ ET LE CONSTRUIT: LE PENSEUR DE L'ACTION.
SUR UNE RELECTURE DU *LIEU DE L'HOMME*

Danièle Letocha
Université d'Ottawa

J'avais lu *Le Lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*¹ dès sa parution, à mon retour d'un séjour de quatre ans en Europe, et j'ai continué d'en fréquenter les pages, de plus en plus lourdement annotées. Vingt-sept ans plus tard, je dirais sans hésiter que ce livre n'a pas pris une ride. À vrai dire, en s'éloignant de son contexte immédiat, il a même rajeuni en ce sens qu'il offre aujourd'hui des perspectives pénétrantes sur des conjonctures nouvelles, tels la crise autochtone au Québec, les visées politiques du fondamentalisme islamique, le fanatisme ethnique dans la guerre des Balkans ou encore la frivolité des discours post-modernes².

¹ Collection «Constantes» no. 14, H.M.H., Montréal, 1968; les références ne mentionnant que les pages y renvoient. La seconde édition a paru dans la Bibliothèque québécoise à Montréal, en 1994, avec une préface de Serge Cantin. Ce n'est pas trop tôt.

² Dans un autre texte qui continue la présente étude, je tente une critique du modèle dumontien et j'examine son extension aux problèmes de notre fin de siècle.

Ce livre interrogatif et ouvert met en place une conjonction de jugements fondateurs à caractère universel³ en regard d'une pluralité de problématiques circonscrites qui s'ordonnent à un modèle général unifié.

Si *Le Lieu de l'homme* présente manifestement les traits d'une esquisse, c'est-à-dire d'un discours suspendu dans l'expectative plutôt qu'achevé dans une conclusion, il reste que tous les ouvrages théoriques ultérieurs de Dumont se situent dans le droit fil du modèle incomplètement défini en 1968 et qui retiendra toute l'attention ici. En effet, il n'existe pas de «premier Dumont» opposable à un «second Dumont», à l'instar de ce qu'on a vu chez Bachelard ou chez Foucault. Non pas que le discours se répète. Après *Le Lieu de l'homme*, il s'infléchit en traitant d'objets plus étroits, comme le montrent la redéfinition du registre idéologique⁴, quasi absent en 1968, ou l'examen des catégories de structure et d'interprétation⁵, ou encore la notion de référence, élaborée dans l'ouvrage le plus récent⁶. Il s'agit là de développements majeurs qui ont desserré les raccourcis, donné une cohérence plus forte et modifié la terminologie. Certains rajustements ont même déplacé le poids relatif accordé à chacune des instances du modèle premier. Mais aucun de ces ouvrages n'introduit de discontinuité radicale dans une représentation qu'on peut dire étonnamment stable et dominée, quoique complexe. Celle-ci s'est enrichie, révisée et diversifiée; elle ne s'est nulle part reniée. C'est que *Le Lieu de l'homme* n'a rien d'une oeuvre de jeunesse. Sous des apparences brouillonnes, il porte, au contraire, tous les signes d'une écriture de la maturité. D'où l'intérêt d'en prendre la mesure aujourd'hui, pour pouvoir ensuite saisir clairement ce qui, dans ce corpus imposant et surtout important, était déjà fixé en 1968⁷. Toutefois, la cohérence d'une oeuvre ne serait pas une vertu philosophique si elle s'exerçait dans le vide ou

³ Je m'inscris en faux contre les lectures qui tendent à réduire la théorie de la culture de Dumont à une «philosophie de la révolution tranquille», par exemple, celle de Michael A. Weinstein, *Culture Critique: Fernand Dumont and New Quebec Sociology*, Montreal: New World Perspectives, et New York: Saint Martin Press, 1985.

⁴ *Les idéologies*, P.U.F., Paris, 1984.

⁵ *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, P.U.F., Paris, 1981.

⁶ *Genèse de la société québécoise*, Boréal, Montréal, 1993.

⁷ Dans *Le Devoir* des 24-25 octobre 1994, on rapporte que, chacun des membres de l'Académie des lettres du Québec ayant été appelé à choisir le titre le plus marquant de son oeuvre, à l'occasion du cinquantenaire de cette institution, c'est le livre que Dumont a désigné.

dans l'erreur. Je pense que ce livre mérite vraiment qu'on y revienne parce que son amplitude et son originalité réalisent la prise en compte d'une question fondamentale dans les débats sur les rapports entre raison et modernité: la question de la culture.

Considérons donc *Le Lieu de l'homme* pour et par lui-même. J'insisterai sur son envergure philosophique (puisque c'est le champ où je travaille) et j'interrogerai le discours de Dumont sous deux angles.

D'abord, sur les modalités de l'écriture elle-même: comment la théorie critique s'y affirme-t-elle? Ensuite, sur la logique du modèle anthropologique qu'on y trouve: pourquoi Dumont délimite-t-il ainsi le territoire de la culture? Il faudrait beaucoup plus d'espace pour rendre compte de la polyvalence intriquée et souvent elliptique⁸ de ce livre qui est tout le contraire d'un fourre-tout.

I. LA THÉORIE CRITIQUE DANS L'ÉCRITURE *DU LIEU DE L'HOMME*

Il s'agit d'un essai et non pas d'un traité. Ainsi, le développement en six parties se trouve encadré par deux textes nettement personnels quant au ton et au propos: d'une part, l'introduction, intitulée «Habiter la culture», et, d'autre part, l'épilogue - bilan, placé sous le signe de «La culture et la réflexion», qui montre en quoi les démarches de l'analyse ont précisé la question liminaire et surtout, tout le travail de clarification qui

⁸ On voit une première image de cette complexité quand on considère la réception du *Lieu de l'homme* à l'époque: la juxtaposition des recensions parues dans la presse et dans diverses revues savantes montre qu'il se prête à des lectures très différentes.

reste à faire.⁹ *Le Lieu de l'homme* ne s'ouvre donc pas par un état de la question culturelle alignant sources, écoles et références savantes, mais bien sur les sentiments d'urgence que donne à Dumont la crise de la culture occidentale d'après-guerre, crise qui ne comporte rien de spécifiquement québécois. Plutôt que de critiquer les réponses faites, le discours repense les termes de la question en se plaçant au degré zéro de la définition du phénomène culturel.

⁹ Et pourquoi *Les mots et les choses* (1966) de Foucault n'apporte pas de réponses à ces questions.

Cette introduction surprend, encore aujourd'hui, par son extrême pessimisme de fond. L'auteur s'adresse, à la première personne, aux héritiers du paradigme occidental moderne¹⁰. D'emblée, le discours est orienté comme le sera plus tard celui de Charles Taylor dans les Massey Lectures de *Grandeur et misère de la modernité*¹¹: tous deux se donnent la tâche de décrire et d'assumer une situation d'impasse théorique aussi bien que pratique. Dumont annonce ici qu'il ne croit pas qu'on puisse surmonter la crise dans les faits. Sa perspective paraît minimaliste: il se propose seulement de dépasser l'inquiétude en se donnant une représentation claire des obstacles qui résistent à nos intentions. Certes, il postule une confiance relative dans le pouvoir critique de la pensée mais tranche d'emblée contre les positions idéalistes en séparant catégoriquement la réflexion de l'action effective sur les situations concrètes. Ne confondons pas, nous dit-il, le travail de la pensée avec l'intervention pratique. L'introduction nous avertit d'un deuil et d'une perte de sens: ce qui se défait est plus évident que ce qui se fait. L'ancienne unanimité, implicite et fragile, que portait la conscience spontanée a été définitivement disloquée par les stratégies formalisantes de la modernité.

«Le réservoir des croyances préalables s'épuise. Les hommes savent de mieux en mieux que rien n'est acquis de leur passé et de leur vouloir¹².»

En un temps où, au Québec, les projets foisonnaient, où tout éclatait en innovations furibondes, où la jeunesse semblait avoir pris l'initiative et s'être ouvert un avenir créateur, avait-on remarqué que ce livre agissait comme une douche froide sur les discours triomphalistes des contestataires de 1968? Pour reprendre ses expressions, Dumont parle de fragmentation des significations, de tristesse et de pressante nostalgie; il pose en principe la précarité des arrangements de sens qui servent d'horizon à toutes les cultures, même chez

¹⁰ Ce n'est pas exactement la situation des Québécois francophones d'alors: Dumont lui-même a connu la culture traditionnelle vivante dans sa jeunesse, ce qui le place dans une perspective différente de celle des intellectuels européens. L'ouvrage porte témoignage d'une fracture dans la pensée qui affecte l'auteur et qui appelle un retour sur lui-même.

¹¹ Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*, Concord: Anansi Press, 1991; traduction française chez Bellarmin, Montréal, 1992.

¹² P. 12

les archaïques¹³. Il voit tous nos projets sans cesse compromis; il assimile nos actions à des démarches et à des jeux incertains. Il lui apparaît que tous nos discours procèdent ultimement du sentiment obscur que la réconciliation entre l'homme et l'univers se verra indéfiniment différée. Le ton est donné: c'est celui de la finitude sombre et froide, celle-là même qui nous glace dans les écrits d'Hubert Aquin.

¹³ Dumont fait ici écho aux vues de *Tristes tropiques* de Claude Lévi-Strauss (1955).

«S'il est, en définitive, quelque caractéristique essentielle de la culture actuelle, elle semble résider dans le sentiment d'un déchirement irréductible entre le monde du sens et celui des formes concrètes d'existence.¹⁴»

Le constat premier va donc dans le sens d'un vide, d'un manque, d'une déréliction foncière¹⁵. Insistons-y encore: là où tant de penseurs à la mode (Marcuse, Deleuze, Châtelet, Lapassade, Dufrenne, etc.,) saluaient, parfois avec opportunisme, le changement libérateur tandis que d'autres (Gusdorf, Brun, etc.) regrettaient l'ancien ordre perdu, Dumont peignait en noir ce qu'il appelle le drame qui tourmente la culture actuelle¹⁶, mais à partir d'une conception fort différente qui fait précisément l'objet du *Lieu de l'homme*. Repli sur une théoricité transcendante et salvifique? Non. Dumont affirme nettement qu'il n'élaborera pas ici une théorie de la culture sous le mode de la sociologie positive¹⁷. Un rejet de la modernité impliquant un retour aux sources grecques (Heidegger, Arendt) ou encore au moment kantien (Ferry, Renaut)? Non plus. Car, pour Dumont, la tâche est de penser son temps en l'assumant d'abord. Comme Taylor, il est convaincu que nous sommes contraints à penser et à vivre en tant qu'héritiers de la modernité et que c'est à ce titre que nous périrons ou survivrons. On ne choisit pas sa place dans l'histoire. Ce qu'on choisit, c'est la lucidité et la force d'une interprétation¹⁸.

¹⁴ P. 11

¹⁵ On peut constater la convergence avec le ton, le thème et les catégories de Paul Ricoeur dans la conférence prononcée devant des étudiants québécois, «Interrogation philosophique et engagement», également publiée en 1968 in *Pourquoi la philosophie?*, Cahiers de Sainte-Marie, no. 11, Éditions de Sainte-Marie, Montréal, 1968, pp. 9 à 21.

¹⁶ P. 11

¹⁷ P. 12. On verra plus loin pourquoi.

¹⁸ La marque de Nietzsche revient à plusieurs tournants du *Lieu de l'homme*, comme celle du Freud de *Malaise dans la civilisation*, par où, entre autres traits, Dumont et Taylor se trouvent apparentés. Les rapports entre ces deux critiques de la modernité, ayant recours à la pluridisciplinarité et conservant des catégories phénoménologiques, tous deux préoccupés de faire coexister la tradition, la conceptualisation du présent et la sphère de la croyance religieuse, offre un thème de recherche vraiment intéressant.

Surtout, le traitement de la question de la culture par l'un et l'autre illustre deux très riches configurations des articulations entre le plan de l'universel, celui de la collectivité et celui de l'individualité. Cf. Charles Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton: Princeton University Press, 1992, récemment traduit en français.

Par rapport à ce doute initial, la conclusion du livre n'apporte pas de solution. Nous n'y trouvons pas un segment de savoir objectif, pas de dénouement des contradictions, pas de voie miraculeuse éludant les problèmes, ni de synthèse conceptuelle magique pour «avoir raison» dans la défaite historique. Pourtant, l'épilogue offre une sorte de réponse. Car, dans ce cadre discrètement tragique, quelque chose est acquis par le travail de l'écriture: un modèle du monde symbolique. À l'opposé de presque tous les écrits des années soixante au Québec qui cherchent à définir les cas québécois soit pour en donner une lecture locale, soit pour faire entrer la question québécoise dans «le concert des nations», *Le Lieu de l'homme* ne s'intéresse pas au Québec en tant qu'objet d'analyse séparé. Puisque ce livre choisit de réfléchir sur les conditions de possibilité de la pensée, de la décision et de l'action, la conjoncture culturelle québécoise (qui n'est pas mentionnée) constitue implicitement une variante parmi d'autres, sans privilège ni charisme surdéterminés¹⁹.

¹⁹ Il insiste sur ce dernier point: «Depuis peu, et découragé peut-être par les contradictions évidentes de la pratique sociale, on a aussi recours au langage comme à une sorte de modèle réduit de toute la culture où l'homme trouverait enfin le support, la garantie et parfois la dispense de sa recherche de lui-même.» Cf. p. 11.

L'écriture de Dumont dissocie donc le registre culturel du destin historique d'une classe sociale, de la nation, de l'État ou du langage²⁰. Selon Dumont, il faut penser le registre culturel comme autonome et premier par rapport aux formes historiques contingentes où s'incarnent la vie concrète d'un groupe et ses conflits internes²¹. Le type de légitimité dont la culture se réclame n'est pas à chercher dans son contenu ni dans ses effets. Nous sommes dans le régime épistémologique de la nécessité (celui de la règle) et non pas dans le régime du déterminisme (celui de la cause). Autrement dit, la culture est une configuration des conditions de possibilité du sens, conditions qui régissent les représentations et les conduites, les institutions et les langages, mais sans les causer, sans les produire. Chaque modèle culturel donne donc la clef qui rend intelligible la place relative occupée par l'imaginaire, par les arts, par la raison, par les valeurs, par le pouvoir, par l'individu, par la collectivité, etc., dans leur effectivité historique. Il s'agit de fonder, non pas de diriger ou de prescrire.

Or, dans cet espace spéculatif, Dumont mobilise des sources européennes et nord-américaines avec une sûreté d'appropriation qui était alors inédite dans la philosophie française²². Empruntant à l'ethnologie, à la sociologie et à l'histoire, il met en place une conception de la culture distanciée et séculière de part en part qui se maintient sans concession sentimentale jusqu'à la dernière ligne:

«On voit bien que nous refusons toujours d'opposer à une réduction objective de la culture une sorte de moralisme du sens où pourrait se réfugier la bonne conscience du sujet²³».

Le champ symbolique s'étage en plans distincts pour rendre compte des conditions auxquelles le sens advient à la conscience et, à travers des médiations articulées, y prend assez de consistance pour pouvoir orienter une

²⁰ On pourrait voir là une première ligne de «laïcité», si l'on peut dire, quand on compare l'écriture du *Lieu de l'homme* aux problématiques québécoises des années soixante.

²¹ On voudrait que cette distinction entre société et culture fût plus lisible et constante dans le lexique du *Lieu de l'homme*. Le corrélat de la culture première est désigné tantôt comme la société, tantôt comme la collectivité, alors qu'à mes yeux, il devrait s'identifier au second terme exclusivement.

²² Sur la théorie culturelle, entendue au sens large, je ne vois que deux exceptions: Ricoeur et Eliade (en 1968).

²³ P. 232.

action signifiante, individuelle ou collective. Dumont répond donc par là à la question: comment puis-je m'assurer que mon action ne se réduit ni à de manipulations extérieures, ni à des illusions intimes? Il s'ensuit que ce modèle conserve aussi bien le plan actif de la conscience que le plan passif des formes symboliques anonymes qui soustendent toute représentation. La dimension polémique n'affleure ici qu'occasionnellement: il est vrai qu'au passage, nous trouvons les reproches (de réductivisme ou d'ontologisme) que l'auteur adresse à Sartre ou aux marxistes, à Heidegger ou à Foucault, mais ils ne constituent pas le moteur du discours dumontien. Néanmoins, en élaborant ce modèle, compte tenu des lacunes qui le laissent à l'état d'esquisse, le texte de Dumont entre de plain pied et de plein droit dans les débats centraux de la pensée contemporaine tels qu'ils nous occupent encore aujourd'hui. Comme le Descartes du *Discours de la méthode*, Dumont met les stratifications érudites entre parenthèses et entreprend de rectifier une question mal posée.

Une telle axiomatique n'est évidemment pas du tout d'ordre empirique: l'observation objective ne peut ni l'infirmer ni la confirmer. Précisément, son ambition spéculative consiste à montrer comment les voies de l'objectivité rationnelle ont été rendues possibles et comment elles finissent par compromettre aujourd'hui l'entreprise de sens dont elles sont logiquement issues. C'est pourquoi Dumont montre plus qu'il ne démontre.

C'est aussi pourquoi il cherche des voies herméneutiques nouvelles plutôt que qu'il ne prospecte des savoir neufs. Voilà donc une problématique exclusivement *transcendantale*, qui écarte la «tentation ontologique» en cherchant si les conditions de possibilité d'un sens (c'est là la sphère culturelle) sont encore réalisées pour nous (en Occident) maintenant (à la fin du XX^e siècle).

Si on se tourne maintenant vers la matérialité du texte²⁴, quel beau désordre attend celui qui tourne ces pages pour la première fois! Loin de vouloir l'abolir, je suis persuadée qu'il a une fonction précise dans l'identification concrète de l'objet qu'il veut rendre présent au lecteur. Comme l'écriture du XVI^e siècle qui avait perdu l'assise des croyances médiévales sans avoir «conquis» la position-sujet où se stabilisera la modernité classique, celle de Dumont écarte l'exposé linéaire au profit d'un impératif rhétorique tout à fait pertinent, à mon jugement. Le réel se présente à l'état fragmentaire: serrons donc au plus près une constellation de fragments pour faire parler leurs contradictions, les scissions successives dont ils témoignent et l'impossible totalisation qu'ils accentuent. Et puisque c'est la légitimation de tout principe qui est en cause, procédons plutôt en explorant des figures qui manifestent la dislocation généralisée. L'anecdote historique chez Machiavel, l'adage chez Erasme et la citation chez Montaigne, opèrent de façon analogue. L'impératif rhétorique impose qu'en l'absence de consensus sur quelque évidence théorique, le discours commence par

²⁴ Et si, comme c'est mon cas, on a longuement fréquenté les discours renaissants.

faire état de sa genèse. Autrement dit, il doit chercher explicitement un premier point de départ convenable dans telle impasse ou tel accident de surface que chacun peut constater dans sa vie quotidienne. Le recours à ces *loci communes* concède à la socialité un accord provisoire sur les apparences et sur les définitions, telles que généralement reçues²⁵. C'est donc un moyen de s'établir d'abord dans l'opinion (quitte à la liquider ensuite) pour pouvoir communiquer, à défaut d'un point d'Archimède capable d'auto-légitimer le discours d'emblée dans la rationalité épistémique, c'est-à-dire détachée, abrupte, immédiate et universelle, celle à laquelle l'écriture philosophique des modernes nous a habitués²⁶.

L'écriture du *Lieu de l'homme* n'est ni linéaire, ni exactement cumulative. Ainsi, les segments des six chapitres se servent d'amorces, choisies parmi des situations courantes autant que parmi des souvenirs subjectifs de lecture, qui surprennent par leur charge de contingence et par leur dispersion. La réflexion part tantôt des pratiques d'accueil systématiques dans la banlieue américaine de Park Forest, tantôt de quelques vers de Mallarmé; ailleurs, elle prend appui sur les messages commerciaux télévisés, sur une célèbre monographie au sujet des tribus Nuer, sur un souvenir de jeunesse de Philippe Ariès, sur les considérations

²⁵ C'est peut-être pourquoi *Le Lieu de l'homme* montre un emploi fréquent de la première personne du pluriel.

²⁶ Ceux qui l'ont contestée de l'intérieur ont d'ailleurs repris la manière du fragment, par exemple Lichtenberg, Kierkegaard et Nietzsche.

d'une ouvrière concernant le confort d'un bar, mais aussi (et pourquoi ce «mais», au juste?) sur la visée de Socrate dans la cité, sur telle thèse de Riesman, sur une idée de Michelet, sur le concept foucauldien d'épistémè, etc.

C'est pourquoi *Le Lieu de l'homme* offre un coefficient métaphorique et narratif élevé²⁷ qu'on ne retrouve pas dans les autres travaux scientifiques de l'auteur. Au fil de la démarche même, le registre proprement conceptuel émerge peu à peu: le lecteur est en effet pris à témoin d'un travail de codage dérivé qui ne dissimule pas son degré d'arbitraire au lieu de se poser, à l'ouverture du discours, comme un cadre évident et autoréférentiel. Ici, l'imaginaire ancré dans diverses situations communément connues précède les énoncés théoriques de même que, dans le propos de l'ouvrage, le sens précède logiquement les significations.

Tantôt le discours procède par cercles concentriques, puisant à diverses disciplines, écoles et époques, comme devaient le faire les penseurs des XV^e et XVI^e siècles, saturés d'érudition et dépourvus d'une épistémologie «un peu ferme» quant aux fondements, qui leur eût permis de poser et d'exclure, de définir et de hiérarchiser *avant* d'ouvrir une argumentation thétique²⁸. Tantôt, la composition suit la figure d'une étoile.

²⁷ Ces remarques viennent d'abord des difficultés que j'ai rencontrées en mettant ce livre au programme de mes cours et séminaires. Jusqu'à ce que j'éclaire cette raison rhétorique et ses stratégies, le texte résistait aux étudiants.

²⁸ Pensons à More qui rédige une moitié de l'*Utopie* pour présenter et justifier l'intérêt de l'autre moitié. On trouve les mêmes procédures chez La Boétie qui suit, pendant le premier tiers de *La Servitude volontaire*, les explications communes de son milieu lettré avant de les récuser pour se donner un point de départ qu'il a dû construire par cette concession.

Tels les *exempla* renaissants, les motifs déclencheurs surgissent dans l'écriture, îlots d'énigmes qui finissent par former un archipel du danger. Séquence de symptômes qui interdit la voie de l'abstraction hiérarchisée et cumulative: «... l'univers où nous sommes n'a plus de consistance»²⁹. Le texte commence par un constat, puis recommence encore et encore, en changeant de perspective pour démontrer qu'il n'y a pas de refuge devant la crise du sens.

²⁹ P. 16.

Le travail d'interprétation s'opère donc sous nos yeux. Il insiste sur l'artifice obligé qu'implique le saut du narratif au discursif, de l'imaginaire à la théorie, du concret à l'abstrait. Par la pluralité des voix qu'il fait entendre, le discours du *Lieu de l'homme* met en scène une problématique qui fait écho à l'écriture des *Essais* de Montaigne. En effet, l'expérience la plus commune y reconnaîtra la discordance de notre monde fragmentaire et l'impossibilité de jeter là quelque principe puisque c'est précisément, comme on l'a vu, la légitimation de tout principe qui fait problème. Car comment penser lorsque la multivocité/équivocité est devenue cacophonie tonitruante et inintelligible? Comment penser lorsqu'on s'entend soi-même parler de plusieurs voix dissonantes? Où chercher «un fondement un peu ferme» (c'est là l'expression la plus fréquente dans *Le Lieu de l'homme*) sur lequel asseoir un jugement et une action signifiants et miens? Nous sommes ici sur le terrain de la pertinence, en amont du partage entre le vrai et le faux³⁰. Et comme chez Montaigne encore, l'écriture sinueuse de Dumont illustre le propos tout en l'énonçant. On voit que la structure et la fonction de l'assise commune qu'exige toute prise de parole singulière ne sont examinées que dans la seconde partie de l'ouvrage³¹, une fois les impasses dûment constatées.

Le désordre du discours rend donc de plus en plus sensible les questions qui l'unifient et qu'on peut énumérer sans ordre de priorité et sans coïncidence avec la séquence des chapitres.

- Quelles conséquences implique l'incommensurabilité entre la logique de l'avènement et la logique de l'événement?
- En quoi la culture est-elle aujourd'hui devenue une tâche quasi impossible?
- Les conditions de l'action signifiante peuvent-elles être restaurées? Si cela se pouvait, faudrait-il le faire dans la modernité achevée où nous sommes, ou bien contre elle?
- La conscience de la finitude entraîne--t-elle nécessairement, à terme, la mort de la culture?

³⁰ Le dernier quart de siècle a-t-il répondu à ces questions? Non, si l'on cherche dans la trame de la modernité assumée. Oui, si l'on se satisfait des propositions post-modernes qui démissionnent devant l'exigence d'unité et décrètent qu'il faut apprendre à jouir de la dissémination, de la multivocité et de la discontinuité. Dumont leur a répondu à l'avance que les conditions de toute action requièrent autre chose que l'esthétisation passive et intimiste de cette crise du sens. L'espace alloué ici ne permet que quelques indications sur la puissance de clarification du modèle dumontien dans le contexte fin de siècle où nous sommes aujourd'hui.

³¹ Précisément à partir de la page 119.

Un fil conducteur relie ces questions³², fort abstraites en vérité: c'est une réflexion critique sur le temps. Dumont s'interroge en effet sur les modes de représentation du temps qui écartèlent la conscience traditionnelle et moderne: l'instant, le temps immémorial, la durée consciente, le temps historique, la mémoire collective, le temps provisoire des modes de vie, le temps originaire et sacré, le temps oublié, la projection dans l'avenir qu'exige tout projet. *Le Lieu de l'homme* cherche à clarifier, pour chacune de ces figures problématisées dans l'esquisse d'une théorie de la culture, comment se conjuguent les dimensions hétérogènes du temps et comment elles affectent la capacité de percevoir et de construire du sens. J'estime que nous tenons là le meilleur essai sur le temps jamais écrit au Québec, et l'un des plus intéressants de l'après-guerre occidental.

³² La formulation de ces questions pourrait varier avec les lecteurs sans que changent le statut et les enjeux de la discussion, croyons-nous.

Voilà donc ce que nous apprend un premier examen des lignes de construction du texte du *Lieu de l'homme*. Ces lignes convergent sans se confondre vers un noeud central à dominante anthropologique³³, comme l'annonce d'ailleurs le titre de l'essai. Dans le contexte des analyses marxistes de l'époque, on a souvent rangé *Le Lieu de l'homme* dans la tradition humaniste³⁴, sans y regarder d'assez près. Car je crois que les positions qu'on y trouve ne sont ni humanistes, ni anti-humanistes. D'une part, en effet, rien n'est plus étranger à ce modèle que l'idée métaphysique d'une essence universelle de l'humain, transcendant l'espace et le temps. Le sujet rationnel qui s'affirme libre n'est, dans sa perspective, ni premier, ni autonome, ni transcendant: il est un accident singulier, défini par la modernité classique et développé par les doctrines des Lumières. D'ailleurs s'il y a crise, c'est précisément du fait que ce sujet (l'Homme de l'humanisme) ne peut plus soutenir son rôle conquérant et naïf. On a vu que, dans *Le Lieu de l'homme* même, Dumont ne manque

³³ L'éclairage éthique et métaphysique intervient fréquemment dans l'analyse sans toutefois faire dévier le propos.

³⁴ Je ne tiens pas compte ici de la signification que Dumont donne à l'humanisme aujourd'hui.

pas les occasions de se démarquer des «apologistes de la subjectivité»³⁵; d'autre part, il n'accepte pas non plus, il est vrai, de réduire l'homme à un reflet des structures ou à un effet des forces historiques (matérielles et intellectuelles). Ceux qu'il appelle «les hérauts de l'objet»³⁶ écartent à tort, dit-il, la conscience, ce foyer critique qui interroge, juge, crée et, par là, agit sur la pensée autant que sur l'histoire.

³⁵ P. 232.

³⁶ P. 232.

Il faut donc que Dumont fasse tenir ensemble un dehors et un dedans, un «Je» et «Nous», un champ de représentations et une «empirie»³⁷. Il faut aussi que son modèle de conscience scindée indique quel est le seuil au-delà duquel l'humain se désintègre dans le chaos. Or, dans cet essai, on voit que la plupart de ces conditions ne dépendent pas de la volonté individuelle. Il propose en effet une image de l'homme qui implique qu'à différents égards, je suis agi et acteur à la fois. Tout l'intérêt de cette conception réside, à mon sens, dans la décision axiomatique de définir des rapports réciproques entre trois plans qui ne sont pas régis par la même logique: la mémoire, l'identité et le projet. Or, les anthropologies rivales des années soixante isolaient plutôt un plan en récusant les deux autres comme idéologiques. D'ailleurs, les lectures post-modernes qu'on rencontre aujourd'hui ne font-elles pas un tri analogue, en postulant que des projets ponctuels égo-centrés naissent par génération spontanée pourvu qu'une esthétique de l'improvisation libère l'individu de sa mémoire et de son identité?³⁸ En regard de ces partages territoriaux, le modèle dumontien du *Lieu de l'homme* (sans majuscule) a choisi la complexité et la difficulté. Peut-être est-ce là le fruit d'une liberté transdisciplinaire instruite des contraintes épistémologiques et des ruses de l'histoire. Il se pourrait donc que sa fécondité s'exerçât longtemps encore.

II. LES TROIS INSTANCES DU MODÈLE DUMONTIEN DE LA CULTURE

Après le désordre, l'ordonnement de la fonction symbolique. Non pas qu'il succède à l'analyse du malaise dans le texte, comme le jour succède à la nuit. Ce n'est pas le cas. En un sens, le discours du *Lieu de l'homme* demeure dans une pénombre tourmentée qui le met à l'abri du délire théorique. Disons plutôt qu'il

³⁷ Qui signifie l'expérience du réel extérieur et de ses résistances.

³⁸ Les insuffisances épistémologiques de ces vues partielles n'ont pas permis la construction d'un lieu anthropologique autonome, comportant des objets, des règles et des analyses indépendantes de la métaphysique aussi bien que du politique.

faut dégager le modèle par des lectures rétrospectives et sélectives si l'on veut le cerner. En choisissant de le placer résolument dans un espace logique et lui attribuer les traits appuyés qu'il n'a pas partout, je ne puis manquer de faire violence à ses nuances, à certaines zones indécises, bref à sa couleur inquiète jusque dans l'audace. Si j'ai chargé mon interprétation de tant de citations qu'elle ressemble à une thèse d'étudiant, c'est pour garantir l'exactitude des notions; je prends la responsabilité de la structure. Gardons toutefois à l'esprit le mouvement qui anime le champ culturel puisque Dumont s'est résumé en une phrase qui écarte la fixité; la culture est une pratique qui interroge ses cadres. Et d'abord, quels sont ces cadres?

A. LA CULTURE PREMIÈRE: LE DONNÉ

Nul effort, nul mérite ne s'attache à la symbiose avec ce milieu de sens qui oriente et balise les consciences dans une communauté toujours particulière par définition. Car la culture première est un donné déjà là. La communauté, en effet, ne préexiste pas à cette référence symbolique commune: elle en est le corrélat. Par suite, l'appartenance à une communauté culturelle ne signifie rien d'autre que la présence d'un plan d'intuitions régulatrices faites de densités affectives, de complicités et d'affinités formelles ainsi que de normes³⁹. La culture première ne réunit pas les individus au nom d'une axiomatique théorique mais plutôt comme la grammaire d'une langue organise implicitement le discours.

«La culture première est un donné. Les hommes s'y meuvent dans la familiarité des significations, des modèles et des idéaux convenus: des schémas d'action, des coutumes, tout un réseau par où on se reconnaît spontanément dans le monde comme dans sa maison»⁴⁰

La métaphore de l'habitat se maintient tout au long de l'ouvrage⁴¹: elle renvoie aux archétypes qui gouvernent la perception de l'espace et du temps, le poids d'évidences intimes et immédiates qui ne sont pas des évidences foncièrement rationnelles.

³⁹ «Les valeurs sont toujours le noyau de la culture...» p. 161.

⁴⁰ P. 51.

⁴¹ Elle sera examinée plus loin.

«Redisons-le: pour l'homme le monde est d'emblée significatif. Il n'est pas devant nous comme une réalité étrangère. Nous l'appréhendons d'abord selon nos sentiments et nos désirs»⁴².

Deux conséquences s'ensuivent dont Dumont ne traite pas. D'abord, il ne saurait y avoir de problématique de la nature dans un tel cadre. Le discours se situe, en effet, en aval d'un impossible regard sur la nature brute. Tout commence dans et par la culture. Ensuite, il est évident que la culture première qui génère l'inclusion opère aussi bien comme règle d'exclusion. Ceux qui ne participent pas de ce noeud spontané (parce qu'ils appartiennent à un autre réseau d'évidences premières), s'ils peuvent en apprendre les contours et les contenus, restent nécessairement dans un écart par défaut d'immédiateté: cela définit l'étranger par rapport à cette première condition de l'identité, une identité reçue, passive et subie.

Si Dumont revient sans cesse sur cette solidarité initiale de l'homme et du monde, c'est qu'il la voit aujourd'hui occultée et bannie, dans la modernité achevée des cultures occidentales. Seule son ombre se profile encore obliquement dans la nostalgie et dans le malaise impuissants. En insistant sur son caractère fondateur, il entend marquer l'ordre de l'avènement du sens. Les consciences y sont immergées de manière presque foetale c'est-à-dire inconsciente et rassurante, indistincte et concrète, organique et expérientielle. En un point, Dumont l'assimile (en y mettant quelques bémols, il est vrai) à une vision du monde. Évidence, pertinence et unanimité tacites la définissent et ces traits se confinent au plan de la culture première, absolument irremplaçable. Son caractère de totalité est très marqué. Et c'est là ce que Dumont appelle aussi tradition.

⁴² P. 88.

Néanmoins, en tant que contenu, cette première ligne de l'identité ne porte pas d'indice de vérité objective. Et le discours qui veut l'exprimer l'interprète déjà puisque «... la tradition explicite représente toujours un choix parmi les valeurs que véhicule la tradition diffuse»⁴³. La culture première n'a pas le statut d'une ontologie de la société: elle n'en livre pas l'ultime secret mystique. Car si elle se donne comme première du point de vue de la conscience, elle n'en est pas moins un produit herméneutique longuement testé et rajusté, un «compromis global sous la poussée de ses contradictions internes et en les masquant...»⁴⁴. La tradition apprivoise l'altérité dans une dramaturgie collective qui colmate constamment ses brèches.⁴⁵ Fragilité de la culture première dans la lecture phénoménologique qu'en donne Dumont.

⁴³ P. 124. Le donné n'est donc, pour l'examen critique, qu'une construction inaperçue de la longue durée, comme l'est une langue.

⁴⁴ Pp. 124-125.

⁴⁵ Dès la deuxième page, Dumont reprend Lévi-Strauss pour insister sur la précarité des mythes dans les sociétés archaïques, et l'autorité du mythe est pourtant la forme la plus solide de la tradition.

En même temps, la culture première est ce par quoi le sens nous advient de plus loin que nous, dans la longue durée qui transcende et oriente nos existences passagères. Jouant comme principe de régulation et de cohérence⁴⁶, elle pose une référence pleine et affirmative sans laquelle les contestations de la culture seconde n'auraient ni cible ni raison d'être. Or, ce sens premier tient son autorité de son «ancienneté» ou «antiquité» et de sa «stabilité» ou «permanence»⁴⁷, considérés à l'échelle d'une conscience individuelle qui le reçoit.

La culture première, c'est donc le sens qui va de soi depuis toujours, le sens commun, sans faille apparente: un *modus vivendi* qui a passé l'épreuve du temps et qui se présente comme sagesse ou prudence.

La convergence spontanée entre les hommes requiert ce fondement immémorial. Pour n'être pas essentiellement rationnel, ce jeu d'évidences n'est pas pour autant irrationnel⁴⁸. Dumont ne donne pas prise ici à quelque primat splenglérien des totalités contingentes sur les nécessités de raison.⁴⁹ Il n'en conclut pas à

⁴⁶ P. 119.

⁴⁷ Cf. pp. 185 et sqq.

⁴⁸ Au sens moderne de ce qui menace la rationalité: l'anti-rationnel.

⁴⁹ Au contraire, il prend soin de dire, dès l'introduction, qu'il s'est lui-même engagé dans l'objectivité rationnelle des sciences humaines et entend continuer d'y travailler. Cf. p. 12.

tenir la tradition pour un registre normatif supérieur parce que donné ou parce que commun. Dans *Le Lieu de l'homme*⁵⁰, on chercherait en vain aussi la glorification directe ou indirecte d'une totalité dogmatique quelconque à partir de son contenu. Car la consistance de la parole tient à l'unanimité imaginaire qui la fonde et non pas au contenu des traditions fondatrices⁵¹. Il faut donc être clair: le point de vue descriptif de l'ouvrage est étranger à la recherche d'une normativité établie du point de vue critique. La culture première, quoi qu'elle véhicule, n'est ni bonne, ni mauvaise. Elle est condition nécessaire au phénomène culturel; elle est matricielle: je ne saurais parler de façon signifiante que si «Le langage a déjà nommé les choses avant que je les dise à mon tour»⁵².

B. LA CULTURE SECONDE: LE CONSTRUIT

Notons que culture et conscience ne se confondent pas. La culture première nous est ici présentée comme un milieu symbolique dont l'extension, plus vaste, comporte un caractère objectif et relativement autonome. La culture première structure les consciences et les conduites à partir d'une extériorité gouvernée par ses fins spécifiques. Ainsi, du fait qu'elle relie et rassemble, chaque culture première (ou monde de sens donné) impose aux subjectivités son réseau de signes partagés. Il s'ensuit que le sens engage un type

⁵⁰ Ou ailleurs dans le corpus entier de Dumont.

⁵¹ P. 34. Autrement dit, les valeurs reçues ne sont jamais absolues.

⁵² P. 19.

d'intelligibilité particulier: celui de la reconnaissance. Le rite, par exemple, ne saurait être qu'un héritage: reçu, repris et continué par un groupe. Si j'entendais l'inaugurer, ce ne serait pas un rite; je me donnerais des habitudes, tout aussi aléatoires que mes autres choix individuels, dans l'espace temporel de ma vie. On observe aussi que la solidité et la prégnance des rites obéissent à la même logique que la transmission d'une langue maternelle. Justesse approximative et non pas vérité spéculative aux angles acérés. La contrainte intersubjective impose le flou pour faire place aux différences individuelles natives qu'elle doit faire converger. Sa fonction régulatrice se maintient si la justesse du sens premier et commun est constamment corrigée par des rajustements incrémentiels et insensibles, capables de conserver un haut degré de pertinence. On sait bien, en effet, que les rites ont une histoire mais, en même temps, on voit qu'ils ne sont reçus qu'à la condition d'avoir traversé la longue durée. Pour informer les consciences individuelles, toute culture première doit donc opérer comme illusion de complétude dans l'immédiateté intuitive. «Habiter» ce milieu signifier d'abord un rapport intuitif non interrogé, tout à fait différent d'une connaissance discursive obtenue par des procédures de preuve. Le dédoublement de la culture en pôles premier et second requiert un tel donné, bancal mais organique et englobant. Cela correspond à une stylistique de l'existence, ou encore à ce que Bakhtine appelle «confort métaphysique».

Non seulement, affirme Dumont, cette unanimité est-elle imaginaire, mais encore elle est éminemment et constamment menacée d'entropie. La règle objective et générale est celle de la fissure, de la lacune, de l'interstice dans les bricolages et amalgames de ce milieu de sens. Car jamais il n'y a complète assimilation de l'empirie par la culture première, ou, pour le dire autrement, nulle part la conscience de la tradition ne coïncide parfaitement avec l'action⁵³. Voilà le leit-motiv de la théorie culturelle dumontienne: dans la conscience archaïque comme dans la conscience moderne, l'idéal ordonné à la tradition ne recouvre pas totalement la variété et le désordre de l'expérience individuelle ou collective qu'il a pour fonction d'éclairer⁵⁴. Par suite, l'anarchie, la sauvagerie foncière du monde et du moi affleurent à chaque instant, comme un risque de perte.

⁵³ P. 66.

⁵⁴ P. 129.

«Pour qu'il y ait société, c'est-à-dire rassemblement des hommes, il faut que ces significations soient identifiées, il faut qu'elles soient *nommées* par la collectivité elle-même». ⁵⁵

Or, ce nom des choses ne dissimule par complètement son arbitraire. Il laisse donc soupçonner son statut d'artéfact. Ici, apparaît un second plan. Car le propre de la conscience, depuis l'archaïque jusqu'à nous, réside dans son pouvoir de retrait, ce que Dumont appelle la distance par rapport à l'unanimité. C'est l'activité de la conscience qui permet de comprendre le versant constructif.

«Si j'étais abandonné tout entier aux symboles cosmiques et au langage conventionnel, la signification du monde se réfléchirait en moi comme dans un miroir: il n'y aurait ni avènement, ni événement. La culture serait très exactement la structure de la conscience» ⁵⁶

Or, ce n'est jamais le cas. La culture première n'est qu'une instance du modèle. La conscience s'en écarte, sensible à l'énigme de l'inédit. Elle soupçonne donc le caractère clos et tautologique du sens premier qui la fonde et cherche à intégrer l'accident irréductible dans la durée courte: l'événement qui appelle l'intervention.

«Le dédoublement de la culture que nous avons placé au centre de toutes nos réflexions nous apparaît maintenant comme la résultante de cette tension entre l'événement et l'avènement:

⁵⁵ Pp. 24-25.

⁵⁶ Pp. 114-115.

(Εντρε λε δοννέ ετ λε χονστρουιτ) παγε: 27

entre deux façons de faire ou de supposer une signification au monde.»⁵⁷

⁵⁷ P. 216.

Dialectique du même et de l'autre, déchirement de la conscience soucieuse de se voir et de se contester, prise entre l'attachement à son paysage familial et la hantise d'autres décors, hésitant, dit le texte, entre le *chez soi* et *l'ailleurs*.⁵⁸ Dès l'origine, donc, la scission de la conscience sanctionne toute forme culturelle. La culture seconde manifeste un pouvoir de résistance en produisant des objets culturels, dont l'accumulation forme ce que Dumont appelle la culture-horizon pour la distinguer de la culture-milieu qui est première.

«Mais il y a là, et sans cesse répétée, la tentation d'une rupture.

C'est sur elle que repose tout aussi bien la possibilité de l'objet culturel, la stylisation. Celle-ci surgit de la fissure, s'y installe comme un coin, empêche que la perception et la conduite se referment sur elles-mêmes pour que soit toujours ouverte une plaie au flanc de la conscience. C'est de là que vient l'objet culturel, sa densité propre, sa présence et son objectivité»⁵⁹

Un point est clair: la culture n'est pas réductible à la tradition. Elle n'est pas cette grammaire des formes ancestrales et accueillantes. On ne peut pas non plus l'identifier avec la création d'objets ni avec les objets eux-mêmes. Elle n'est ni à l'école, ni dans les livres, ni au musée, ces «entrepôts de paroles et de signes plus ou moins défunts»⁶⁰. La culture est rapport. D'où son impossibilité s'il manque un des pôles, si la voix de la culture première vient à s'éteindre comme c'est le cas en cette fin de siècle, pour l'Occident.

⁵⁸ P. 63.

⁵⁹ P. 61.

⁶⁰ Nous en sommes avertis dès la première page.

«Nous le redirons sans cesse, la culture est, pour l'homme, distance de soi-même à soi-même. Elle est à la fois l'origine et l'objet de la parole»⁶¹

⁶¹ P. 13.

C'est donc seulement par extension ou par analogie que la culture première porte le même nom. On devrait parler de culture constituée et pouvoir l'opposer à la culture constituante qui est l'interpellation adressée par la conscience individuelle dans le recul qu'elle prend sur son milieu symbolique spontané⁶². Le phénomène culturel est défini par l'articulation complexe entre plusieurs plans, comparable en cela à la topologie des instances de l'appareil psychique freudien.

Dumont surprend ses lecteurs par la généralisation du fait anthropologique. Il affirme que toute conscience, concrète ou savante, archaïque ou moderne, locale ou cosmopolite, endoctrinée ou non, toute conscience, donc, exerce nécessairement une liberté négative: le pouvoir de recul sur le donné. Il serait absurde de chercher dans l'histoire culturelle des figures réalisant l'asservissement mécanique des consciences sous l'empire totalitaire d'un sens premier. Car aussitôt que la conscience reçoit le sens donné sans lequel la fonction symbolique ne peut émerger, elle se scinde en deux registres antithétiques par un mouvement inhérent à l'expérience d'accueil du sens. Dans le malaise, le soupçon, le démenti plus ou moins articulé, la conscience instaure une sorte de quant-à-soi défensif. La culture commence avec l'échec partiel et obligé de

⁶² Ce choix dumontien me paraît déterminant. Il permet de comprendre ce que signifie une réaction fondamentaliste c'est-à-dire le refus de la distance d'où se fait l'appropriation critique de la tradition. On voit alors quelle absurdité et quelle illusion foncière le portent car le fondamentalisme prétend supprimer le mouvement inhérent à la conscience. Tout lui paraît subversif et blasphématoire du fait qu'il veut l'adhésion immédiate, totale et fixe des consciences à la culture première sacralisée. Le fondamentalisme détruit donc la mémoire qu'il veut protéger. D'une certaine manière, l'enseignement dogmatique du néo-thomisme dans l'après-guerre québécois a produit sa propre perte de la même manière.

l'immédiateté familière. Et la construction des objets culturels dans la culture seconde s'inscrit dans cet écart diversement expérimenté par tous. Il ne s'agit pas de deux phases successives, mais bien de deux plans.

On voit alors en quoi Dumont élabore une conception franchement dialectique⁶³ Vivante, plutôt que réifiée dans l'enclos des traditions ou dans les oeuvres de l'esprit: elle induit une conscience malheureuse. Elle implique d'abord la scission de la conscience qui crée une tension entre le sens donné et les significations construites par la conscience, à partir de ce donné et contre lui à la fois. C'est dans ce contexte que se dessine la place des médiations que, dans *Le Lieu de l'homme*, Dumont ramène à deux catégories seulement: les objets d'art et les savoirs.

«Parce que l'homme a besoin de se donner une représentation de ce qu'il est en se mettant à distance de lui-même. Pour parler de lui, l'homme doit parler du monde. Mais, ce faisant, il doit interposer un élément du monde entre le monde et lui»⁶⁴.

⁶³ Dumont n'utilise pas cette catégorie. Il emprunte plutôt à Gaston Berger (p. 53) le concept d'implication. Peut-être s'agissait-il de marquer que le modèle se situe dans le registre des formes et non pas dans celui des forces.

⁶⁴ Pp. 35-36.

Ces objets culturels dépassent le soupçon subjectif jeté sur le sens premier en projetant dans le monde symbolique un plan de formes dotées d'une consistance ontologique irrécusable et perceptible par tous⁶⁵. Un premier saut réflexif opère par stylisation, c'est-à-dire par déplacement d'éléments du sens premier, ce que font les pratiques des arts. Un second saut traite certains éléments du sens premier par voie de réduction: ce sont les pratiques scientifiques que Dumont réunit sous le terme de connaissance. Dans les deux types de constructions, cette reprise subvertit ce qui allait de soi dans la culture première, rendant l'écart irréversible⁶⁶. Ainsi, le caribou représenté comme esprit sacré par telle sculpture inuit ne peut plus redevenir l'innocente proie ordinaire fournissant la viande à une famille. Il en va de même, selon d'autres modalités pour la lune désenchantée par l'astronomie mécaniciste de Galilée. En construisant cet objet, son créateur marque une problématisation ponctuelle et publique. Il propose une signification qui ne redouble pas le sens premier: elle le conteste et l'ouvre sur des possibles, tout en manifestant qu'elle en procède. Surtout, elle résulte d'une mesure précise de l'interprétation du sens et de ses lacunes⁶⁷. C'est ainsi que se dessine le processus de prise en charge réflexive qui initie l'émancipation de la conscience par rapport à son fondement d'évidences spontanées. Quant aux objets scientifiques, ils présentent, de plus, des systèmes de significations articulées et contrôlées qui menacent l'approximation globale et contingente du sens premier reçu par les consciences. Bref, le plan construit, celui des significations découpées et discrètes, ne vient pas s'ajouter ni se fondre avec le donné qui, en un sens, l'a suscité. Par où le modèle dumontien permet d'extrapoler à un autre principe: en un temps et en un lieu donné, le monde symbolique a deux faces hétérogènes; le sens ne coïncide jamais avec la somme des significations.

⁶⁵ «Ce sont des entités spécifiques douées de consistance ontologique, celle-là même que nos existences ont perdue» p. 60.

⁶⁶ Ce principe donne à comprendre deux modes de rapports dont Dumont ne traite pas ici. D'abord l'accès à l'universel qui ne peut s'établir que dans une réflexion sur les limites de la particularité: c'est donc la culture seconde qui l'ouvre et le constitue en l'une des lignes de l'identité. Ensuite, l'ancrage distinct de l'étranger (exclu de la culture première) dans un monde symbolique par le biais de la culture seconde. Les objets culturels offrent une intelligibilité à la fois référentielle et autonome. Ils appellent explicitement l'altérité et la reçoivent bel et bien.

⁶⁷ L'identité culturelle proprement dite d'un individu ne se réalise qu'à ce second plan de rapports: elle n'est jamais dans la part d'inculcation transmise par la culture première seulement.

Du fait que la culture constituante construit ce monde second sur le défi à la légitimité du sens premier, à son univocité et à son homogénéité prétendues, elle le désacralise. Il s'ensuit que les objets esthétiques et scientifiques incarnent précisément la problématisation de ce qui allait de soi dans le sens commun. Le monde dispersé des objets reste séparé par ce caractère grinçant. L'objet pointe vers son fond: c'est son statut référentiel. Mais il porte l'altérité et la dérision: c'est sa signification propre. Double intelligibilité qui renvoie, d'une part, à l'anthropologie (référence collective) et, d'autre part, à l'esthétique (création singulière). L'écart entre les deux plans du phénomène culturel signifie que la liberté critique n'est pas un donné brut. Elle se pressent, se conquiert, se représente à la conscience par un travail et s'exerce enfin contre le fond. Dans la théorie dumontienne de la culture, l'effondrement de la culture première implique l'abolition des conditions de possibilité de la liberté individuelle.⁶⁸

Il existe donc, selon Dumont, un lien génétique indirect entre la culture première – l'appartenance culturelle ou la «culture des anthropologues – et la culture seconde – celle des «gens cultivés» – dans le monde des arts et des sciences. C'est un lien dialectique. Il permet par ailleurs d'affirmer et de justifier deux lignes de solidarité très originales à l'intérieur de la culture seconde.

Dans une même coupe synchronique, la première rattache la culture populaire à la culture savante: en effet, une visée critique essentielle et analogue soustend la production de l'artisan et celle de l'artiste le plus individualisé par une esthétique consciemment élaborée: une même appartenance.

⁶⁸ On peut conclure à l'absurdité de la doctrine du multiculturalisme dans un tel cadre de pensée.

«... il n'y a là justement, au fond, qu'une mutation de la signification: celle-ci se reconstruit et se referme plus ou moins loin de ses formes premières; elle n'est pas moins structurée dans le poème et le tableau qu'au ras de l'existence.»⁶⁹

Il faut alors comprendre tous les modes de formalisation comme des degrés sur un même axe. La distanciation en rend compte plus exactement que la formalisation: ils sont plus apparentés entre eux (du fait qu'ils sont construits) qu'avec le paysage symbolique où ils ont surgi.

La seconde ligne de solidarité entre les objets culturels les réunit tous sur l'axe du temps historique.

«La différence que nous avons perçue entre cette situation archaïque et l'état actuel ne provient donc pas du fait que, jadis intégrés, les objets culturels et la connaissance ne le seraient plus.»⁷⁰

⁶⁹ Pp. 88-89.

⁷⁰ P. 116.

Toute construction de signification par des objets culturels accomplit donc autre chose qu'une réplique ou une confirmation du sens premier. Elle renverse le sens et déchire le réseau des signes. Elle désigne et figure une disjonction des données qui fait naître les consciences à un autre monde.⁷¹ De ce point de vue, l'objet culturel exprime le refus «de céder à la réconciliation de la conscience avec elle-même».⁷² Et par là, les oeuvres de Hugo, Balzac, Eisenstein, Cézanne ou Mallarmé s'inscrivent toutes dans une parenté profonde de visée avec le journal quotidien, le western série B, le roman pour midinettes et la croûte du peintre du dimanche.⁷³ Dumont n'essaie évidemment pas de convaincre son lecteur que tous ces objets ont la même valeur esthétique; il soutient qu'ils ressortissent aux mêmes procédures anthropologiques de décrochage (par rapport à la culture première) et de reconstruction (par rapport à soi).

«D'ailleurs, cette opposition confuse entre la culture des anthropologues et celle des humanistes n'est que l'une des

⁷¹ Pp. 55 à 99.

⁷² P. 63.

⁷³ P. 63.

représentations, propre à la civilisation contemporaine, de la dualité entre culture première et culture seconde.»⁷⁴

Dualité réelle mais mal comprise quand on croit que l'art traditionnel appartient au plan du donné. Cette thèse des deux continuités fondées sur la genèse des objets va à l'encontre des classifications habituelles en histoire de l'art et en histoire des sciences, qui s'appuient sur des principes différents, dès lors qu'ils prennent les formes ou la rationalité pour objets. On trouverait néanmoins une bonne illustration de cette parenté anthropologique, me semble-t-il, dans la série de documents audio-visuels sur le monde de la musique, réalisée par Yehudi Menuhin où on voit (et entend) ce dernier discuter d'instruments, de technique et d'harmonie avec Jean Carignan, le violoneux. Ce qui est isolé et privilégié, c'est l'axe vertical des enracinements plus ou moins étroitement médiatisés par la tradition. Pour continuer l'analogie linguistique (sans la réduction contre laquelle Dumont nous a mis en garde), on pourrait considérer les disparités entre langue naturelle et langage scientifique. De ce dernier, on a dit qu'il était «une langue bien faite» ce qui est exact si l'on vise l'univocité, l'exactitude et la transparence d'une communication universalisable réduisant bruit et parasites au minimum. Système analytique contrôlé, la langue scientifique ressortit au savoir. Analytique et aseptisée, purement opératoire, elle ne se parle pas; elle s'écrit seulement, et toujours à la troisième personne neutre, ce registre du «on» qui permet le transfert intégral des résultats. Or, les raisons qui font dire à Dumont qu'on ne saurait habiter les constructions de l'esprit (qui forment la culture seconde) sont les mêmes raisons qui font que nul ne parle un métalangage et que la prolifération des langages scientifiques n'a pas aboli l'usage des langues naturelles dans la vie courante. Nous avons d'ailleurs gardé des langages scientifiques qui appartiennent bel et bien à une langue (anglais scientifique, russe scientifique, français scientifique, même dans le cas d'articles portant sur la logique pure). Ce rapport génétique entre le référent et la construction seconde qui le déplace ou le réduit constitue la perspective privilégiée du *Lieu de l'homme* qui ne s'intéresse pas à la dimension transhistorique ou transculturelle des objets d'art et des vérités scientifiques.

⁷⁴ P. 41.

C. LE SORT DE LA CONSCIENCE

Ainsi, ce n'est pas par aberration mais plutôt par nécessité que la culture première se trouve contestée par les constructions de la culture seconde qui y résistent. Le déroulement historique d'un modèle culturel peut donc engendrer un encombrement progressif de l'horizon des oeuvres où la conscience perd ses repères et éclate elle-même en fragments anormaux. De plus, cette culture seconde peut obscurcir le donné premier jusqu'à le rendre opaque, puis folklorique et enfin muet. En d'autres mots, les entreprises de construction de significations peuvent anéantir le sens. La modernité achevée où nous sommes accomplit ce parcours vers le non-sens.

«De là nous est venue peu à peu une attitude fondamentale:
nous n'avons plus guère d'espoir d'en sortir.»⁷⁵

En somme, le coût de la culture seconde est si élevé qu'il s'est, à long terme, avéré au-dessus de nos moyens symboliques. La conscience s'est trouvée prise au piège de ses propres intentions libératrices. En accentuant l'autonomie relative de la position-individu (grecque) et de la position-personne (hébraïque), la modernité a institué la position-sujet auto-fondatrice. Or, si comme on l'a vu, toute conscience s'établit dans un écart qui disloque et relativise l'organicité de la culture première⁷⁶, la modernité a fait un pas de plus en appelant explicitement à la liquidation du sens tacitement donné.

⁷⁵ P. 15.

⁷⁶ P. 104.

«Nous voulons que la parole commence avec nous. Nous payons ainsi le prix de l'indéfinie liberté. Nous sommes des *individus*, chacun recommençant de tisser à neuf le fil du destin: se croyant libre de survoler en entier l'inextricable fouillis du hasard et de proférer le sens du monde.»⁷⁷

Prolifération des significations et faillite du sens vont donc de pair, selon Dumont. L'individualisme exacerbé des modernes tardifs que nous sommes s'est renversé en une insularité close sur le moi.

Voilà le coeur du débat. *Le Lieu de l'homme* démontre négativement sa thèse principale: le sens ne peut venir que des totalités signifiantes⁷⁸ et non de l'individu. Tout l'essai vérifie ce qu'il advient lorsque cette condition de possibilité n'est plus reconnue. D'où les multiples incursions de l'auteur dans le quotidien et dans les oeuvres contemporaines où se perçoit tant de nostalgie pour l'unanimité perdue. Nous voici entrés dans Babel, et bientôt, peut-être, réduits au silence. L'illusion moderne engendre l'errance.⁷⁹

«Pourtant la parole n'a jamais été aussi inquiète d'elle-même: et c'est sans doute que la vraie cohérence du monde, c'est celle du langage quand il est unanime.»⁸⁰

Revenons un moment sur l'idée directrice de ce livre qui consiste à retracer «la direction originale du mouvement constitutif de la culture»⁸¹. Il me semble que le modèle s'organise effectivement en trois instances: 1. Une réponse au chaos: culture première ou culture-milieu, unanime et précaire, s'inscrivant dans le temps immémorial; 2. Des interpellations réflexives et ponctuelles de ce sens premier, incarnées dans les objets seconds de la culture-horizon: monde discontinu des arts et des sciences, construit dans le temps historique;

⁷⁷ P. 20.

⁷⁸ À noter que le texte ne dit pas «transcendantes».

⁷⁹ P. 70.

⁸⁰ P. 20.

⁸¹ P. 49.

3. Les délibérations de la conscience individuelle devant fournir des réponses signifiantes aux situations concrètes, dans la durée de l'existence, à partir du donné et du construit⁸².

En cherchant à mesurer le présent du point de vue des rapports nécessaires entre tradition, rationalisation et conscience, le modèle dumontien ne fait pas de la modernité une bifurcation pathologique. Le renversement moderne qui a disqualifié le fondement dans la coutume, dans l'opinion, dans la pratique concrète, bref dans tous les modes de croyance collective reçue, pour y substituer les certitudes transparentes de la raison, seul fondement immanent désormais recevable, n'a fait qu'achever la fragmentation des totalités à laquelle travaille toute culture seconde, depuis l'archaïque jusqu'à nous.

⁸² Car pour celui qui arrive après trois millénaires de création seconde, la culture constituante apparaît comme un barrage d'œuvres constituées dont l'encombrement oblitère la référence à la culture première. Comment entrer dans ce monde symbolique lourd et complexe?

«C'est donc, au fond, par son perpétuel processus de destruction que la culture révèle, à notre époque, sa nature profonde: quand le moi peut se retrouver dans sa nudité par l'érosion de toutes les médiations inconscientes grâce auxquelles le monde lui était jadis rendu familier.»⁸³

Le pessimisme confine au nihilisme. Dumont ne nous dit-il pas qu'une loi mortifère conduit nécessairement chaque figure de la culture à son anéantissement? C'est pourquoi j'ai proposé de voir, dans *Le Lieu de l'homme*, un essai sur le temps, ce temps qui mine et détruit finalement toute entreprise de sens. La modernité montre que raison et sens s'entre-détruisent au-delà d'un seuil précis où le rapport au fondement tente de s'enfermer exclusivement dans la sphère critique subjective. Cette ambition ruine la possibilité même du sens. Le sens appartient à l'ordre premier de l'avènement. Pour Dumont, progrès du sens et progrès de rationalisation s'excluent donc du fait que, par principe, leur somme doit demeurer constante. Autrement dit, ce qui se passe et se pense ne saurait recevoir de *signification* rationnelle ou esthétique qu'en fonction d'une appropriation complexe d'un *sens* qui nous préexiste. Or, la visée moderne cherche vainement à remplacer la tradition par des savoirs. Elle postule l'identité entre culture et conscience tandis que *Le Lieu de l'homme* démontre l'écart nécessaire entre la culture première et la conscience.

⁸³ P. 178.

«C'est la situation de l'homme dans la durée, c'est-à-dire l'essence de la culture comme lieu de l'homme, qui est directement concernée. Un degré zéro de la tradition est-il concevable sans que la culture et l'homme disparaissent?»⁸⁴

Il est clair que *Le Lieu de l'homme* répond négativement à cette question. Il constate en même temps que nous sommes empiriquement arrivés à cette limite. Faut-il reculer? Dumont n'est pas un passéiste. Nous n'avons pas la liberté de sortir de l'histoire. D'ailleurs, on l'a vu, la modernité est toujours examinée de l'intérieur.

«... il ne s'agit pas de savoir quelles coutumes du passé doivent être gardées ou disqualifiées mais si le mode d'appréhension de la temporalité que représente la tradition est essentiel à la nature de la culture.»⁸⁵

Le modèle dumontien asseoit cette nécessité en faisant droit à la question du fondement. Ce qui l'amène à constater l'échec radical de la modernité dans son ambition auto-fondatrice, et cela en proportion même de son succès émancipateur dans le champ des savoirs et des techniques. L'enjeu en est un de liberté. La liberté des modernes ne peut être qu'ambiguë parce que conquise contre la tradition, au prix du sens.⁸⁶

III. UNE ANTHROPOLOGIE SOUS LE SIGNE DE L'ACTION

La reconstruction du modèle théorique dont j'ai accentué les arêtes et les traits ne rend pas exactement compte de la fonction symbolique à moins qu'on y intègre le moteur. Pourquoi, en effet, serait-il primordial de

⁸⁴ P. 210, ce qui rencontre, mais sur un autre ton, l'hypothèse que fait Foucault aux dernières pages de *Les mots et les choses* selon laquelle "l'homme" est un paramètre récent et peut-être provisoire dans la rationalité moderne. Or, Dumont fait état de sa lecture de cet ouvrage dans son dernier chapitre, cf.pp. 229 à 233.

⁸⁵ P. 210.

⁸⁶ L'étude des sources philosophiques de cette théorie de la culture ainsi que la critique du modèle lui-même sont faites dans la suite de la présente étude, à paraître dans un autre contexte.

trouver «un fondement un peu ferme» à la précarité de mes intentions? Parce que la culture, ce jeu de rapports entre divers plans de conscience et le monde, peut seule garantir un projet. La question qui gouverne *Le Lieu de l'homme*, en fin de compte, appartient à l'ordre pratique: comment m'assurer que mon action soit signifiante aujourd'hui?

«Les peuples archaïques portaient résolument des significations⁸⁷: pour eux, elles étaient le seul monde véritable, la seule histoire qui méritait d'être racontée et d'être vécue; l'action n'avait d'autres raisons ultimes que de s'y rapporter. Elle ne devait pas être autonome. Elle l'est devenue. (...) Faire le sens plutôt que de le reconnaître, n'est-ce point cela même que la liberté?»⁸⁸

Dans les sociétés traditionnelles, le poids d'évidence de la culture première suscite le lien communautaire qui légitime l'action car ce qui m'apparaît comme intervention consistante l'est aussi aux yeux des autres dans la mesure où cela s'inscrit dans le prolongement de la mémoire collective. L'action met ici en oeuvre les croyances, les coutumes et les statuts; elle actualise une autorité reconnue. Nulle place pour les idiosyncrasies, les vellétés ou les délires passagers. Mais il est clair pour nous qu'une illusion règle cette «déduction» de l'action à partir du sens.

«L'homme archaïque se dissimule quelque chose que l'homme moderne a appris à circonscrire. C'est l'autonomie radicale de l'action, la libre détermination d'espaces restreints dont les limites

⁸⁷ Ce que j'appelle ici «sens» (premier) et que je distingue des «significations» (secondes).

⁸⁸ P. 75.

n'ont d'autres justifications que la densité et la logique des moyens.»⁸⁹

Ce que le temps historique a réalisé, c'est d'abord l'érosion de cette illusion. Ainsi, les liens entre sens et action ont fini par se distendre à l'extrême, en même temps que s'accroissait les divergences d'appréciation du *hic et nunc* entre les consciences individuelles sur lesquelles s'est replié le registre des valeurs.

La raison émancipatrice dont la modernité a fait son étendard a donc bien coupé les amarres: elle a défait la normativité de la tradition en misant sur la libre spéculation de la pensée critique. L'idée rationaliste de progrès supposait que la culture seconde se donnerait à elle-même son propre fondement théorique et pratique. L'image de l'arbre du savoir et l'idéologie des encyclopédistes ont en commun de vouloir fusionner les vérités secondes de raison en un seul plan directeur pour l'avenir de l'humanité. Pourtant, l'échec de l'utopie moderne était inévitable si l'on suit la thèse du *Lieu de l'homme*. En effet, si le propre de la volonté de savoir produit la réduction objective et la fragmentation, les systèmes de savoirs s'opposent à la totalisation.

Pour savoir, l'esprit doit casser les fréquentations familières, les analogies et les contaminations, les intuitions complices et le jeu des métaphores.

⁸⁹ P. 69.

«On le voit, si la connaissance est fragmentation, c'est moins parce qu'elle morcelle le réel que parce qu'elle brise les significations⁹⁰ premières qui le recouvrent pour faire apparaître la nudité d'une nature impersonnelle, le flux incessant des phénomènes.»⁹¹

La conséquence est directe: la modernité a paralysé l'action personnelle dans le scepticisme et dans l'indifférence. Pour Dumont, une activité spéculative coupée de l'existence concrète peut certes définir ce qu'est tel ou tel objet de l'univers avec une exactitude objective optimale et ponctuelle. Mais elle ne saurait produire un *milieu* syncrétique de substitution au sens premier. C'est donc bien nier la structure et la fonction de la critique intellectuelle que de la supposer capable de produire une unité organique quelconque. Lorsque les systèmes de savoirs prétendent, comme c'est le cas dans les positivismes du XIXe siècle, remplacer le sens, l'homme devient un exilé, un étranger, et peut-être un dangereux illuminé. D'où l'antinomie moderne entre le registre des significations dispersées et celui de l'action: elle signifie la dépossession⁹² des finalités

⁹⁰ Même remarque sur le choix du terme que plus haut.

⁹¹ P. 90.

⁹² Dumont n'emploie pas le terme d'aliénation.

personnelles, l'abandon de tout projet, et cela, dans la figure culturelle la plus interventionniste qui ait jamais prévalu dans l'histoire.

Si la modernité scientifique reconstruit la nature à distance, sous le mode analytique, ce n'est pas par pure curiosité. On sait que cette conceptualité détachée entre en correspondance avec une autre logique: celle de maîtrise technicienne. La spécificité de l'Occident contemporain serait, selon *Le Lieu de l'homme*, dans l'hégémonie croissante de l'*organisation*, catégorie qui recouvre l'intention d'une production planifiée et calculée de connaissances, d'outils, de biens, de valeurs et d'attitudes qui assure bel et bien une cohésion; mais ce qu'elle règle, ce sont de pures fonctions sociales, passives et conformistes qui ne requièrent pas l'engagement personnel, d'où son efficacité inédite et transculturelle (ou aculturelle). En lieu et place de la spontanéité perdue, la culture de masse s'étend,

«... ce bric-à-brac où se côtoient le chef-d'oeuvre et la pacotille, où on range d'habitude certains films, les journaux, les magazines, la radio-télévision, la chansonnette, les *comics*, les *digests*, etc.»⁹³

Par définition, cette culture de masse⁹⁴ est incapable de fonder une action signifiante dans la durée parce qu'on la fabrique en vue d'exercer des manipulations d'appoint, selon les variations du marché. Fonctionnelle et fluctuante, elle vend des valeurs tout aussi jetables que les objets. *Anything goes* dès lors qu'il s'agit d'épouser la conjoncture passagère, sans autre engagement que ludique. Or, Dumont a montré que la conscience exige de la culture première un discours inscrit dans quelque permanence, c'est-à-dire d'une durée plus ample que mon existence provisoire et hésitante. Surtout, écrit Dumont sans nous surprendre, les valeurs ne se laissent pas réduire à un élément fonctionnel sans se dissoudre⁹⁵. Car la valeur est essentiellement ce qui résiste à la fonction.

⁹³ P. 180.

⁹⁴ L'extension de ce discours homogène et universalisable constitue le fait majeur depuis 1968, à mes yeux.

⁹⁵ P. 179.

La métaphore-mère du *Lieu de l'homme* devient plus claire après ces considérations. Que signifie précisément l'expression «habiter la culture»? Sa récurrence indique une sorte de limite conceptuelle où le paradoxe surgit dans plusieurs directions.

«Le lieu de l'homme, on a toujours cru que ce devait être la culture: un habitacle où la nature, nos rapports avec autrui, les lourds héritages de l'histoire seraient confrontés avec les intentions de la conscience dans un dialogue jamais achevé. En fait, la culture, ce n'est jamais cela. Tout au plus est-elle un projet sans cette compromis».⁹⁶

⁹⁶ P.9.

Que faut-il comprendre de cette visée dynamique assortie d'un tel obstacle? Elle devient le vecteur qui meut la culture dans l'histoire, d'abord à l'insu de la conscience, puis en s'accélégrant sous l'effort d'une volonté consciente. On a vu que c'est à dessein que Dumont fait remonter aux origines du mythe l'insurmontable dualité qui dissocie la vérité du rite par rapport à la vérité de l'existence contingente. La conscience culturelle se structure donc en une série de chiasmes tragiques: elle est nécessité du même et fatalité de l'autre sans pouvoir coïncider avec ses propres pôles. À l'instar de la crise d'Oedipe qui ne se conclut (imparfaitement) qu'à la condition d'échouer, la "maison" dumontienne n'est reconnaissable comme mienne que si j'en suis (partiellement) exilé. Car l'inédit et le déjà dit ne se recouvrent pas, sinon dans l'illusion fondamentaliste. Habiter la culture, c'est vivre en équilibre instable entre recevoir, penser et faire. Recevoir le sens comme matrice de formes régulatrices, le repenser dans ses limites, ses silences et ses contradictions, dans l'urgence de l'interprétation qu'exige l'action. Un monde habitable est toujours déjà interprété mais, par définition, il déborde la lecture qu'on en a faite, parce que le sens reste troué d'énigmes.⁹⁷

La culture sera donc habitable dans la mesure où la réalité me renvoie la marque de mes idées, de mes désirs, de mes valeurs, de mes intentions, de mes oeuvres et de mes échecs. D'où la situation critique que suscite une culture seconde d'emprunt, généralisée à la planète: américaine pour les Européens, californienne pour nous, «blanche» pour les groupes autochtones⁹⁸, occidentale pour les Japonais, etc. Ce qui est un cas de figure tout à fait différent de celui de l'immigrant individuel arrivant dans une culture vivante. Ce

⁹⁷ Ce que Dumont perçoit comme lacune ou fissure pourrait aussi bien avoir le statut d'un surplus: surdétermination, polysémie, etc.

⁹⁸ Encore faut-il qu'ils puissent montrer que leurs cultures premières ont encore la clarté, la vitalité et le crédit requis pour humaniser un monde symbolique viable.

dernier est placé devant un monde étranger, certes, mais dont l'unité matérielle et symbolique finit par se faire connaître, à la longue.⁹⁹

L'élaboration des conditions subjectives de l'action a conduit Dumont à cette théorie des formes symboliques. Conditions d'une représentation fondée et pertinente, tout se rapporte au registre transcendantal dans ce livre qu'on pourrait sous-titrer «Critique de la raison culturelle». Il nous dit pourquoi l'homme ne peut habiter l'univers des arts, celui des sciences ou celui de la philosophie, autrement dit, le système des oeuvres secondes. Sur la rationalité inhabitable: ni l'espace social, ni l'espace des oeuvres savantes ne présentent les structures «un peu fermes» qui permettraient l'émergence d'un accord sur les valeurs.

⁹⁹ Le rapport au "ghetto" ne répond pas aux mêmes lois du devenir temporel.

«Sans doute parce que la raison n'est pas l'habitable de l'homme et que, comme lui, elle a besoin d'être enveloppée dans un aménagement des rapports au monde fait de symboles, de mythes et de grands idéaux collectifs. La raison a, comme l'homme, besoin d'un *lieu*. Elle ne peut qu'échouer (...) à vouloir se donner à elle-même sa propre histoire.»¹⁰⁰

Cet échec, c'est la défaite de l'ambition moderne: la maîtrise théorique et technique rend toute action aléatoire et équivalente.

Il est évidemment difficile de conclure à partir de la simple reprise théorique du *Lieu de l'homme* puisque nous arrivons seulement au seuil du travail intéressant. Sa puissance de clarification face aux dilemmes de la conjoncture actuelle¹⁰¹ ne peut pas non plus trouver place ici. Pourtant, il m'a semblé qu'il fallait d'abord revenir au livre lui-même pour faire droit à son objet¹⁰² et pour faire place à l'écrivain. J'aurai réussi si j'ai par là incité les plus jeunes à le lire et les plus vieux à le relire. Il est temps, enfin, d'ouvrir un large débat sur le déclin des appartenances de tous ordres et de déterminer s'il est vrai que l'action effective implique la conversion d'une mémoire en projet. Il est peut-être trop tard - je serai ici plus cynique que Dumont - pour agir, dès lors que la culture elle-même a été renvoyée à la sphère privée par le discours multiculturaliste. Je vois dans ce grand livre qu'est *Le Lieu de l'homme* la chronique d'une mort annoncée.

¹⁰⁰ P. 24.

¹⁰¹ Dont je n'ai fourni que de brèves et superficielles indications.

¹⁰² Pourrai-je, cette fois, échapper à la remarque que m'adressait Dumont, en 1975, à propos d'une autre analyse, à savoir que j'avais dépassé la portée de son livre, quoiqu'il y eût reconnu sa propre pensée?