

Sens et pertinence. L'évaluation critique de la modernité chez Fernand Dumont (1927-1997)

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 ça. Tout au plus est-elle un projet sans cesse compromis.

Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme*

Pour l'espace francophone, c'est à partir de *L'ère du vide*¹ de Gilles Lipovetsky et de *L'ère de l'individu*² d'Alain Renaut, tous deux parus en 1989, que se cristallisent ouvertement les postulats mous de la subjectivité postmoderne. Il ne s'agit plus d'excentricités ni de positions de cénacles littéraires. On décrit un basculement vers un autre paysage symbolique, une rupture avec la culture moderne. Ces lectures montrent que désormais, l'atomisme social est devenu majoritaire dans la jeunesse et qu'il progresse dans l'ensemble de nos sociétés de consommation. Une subjectivité polycentrique, fragmentaire et discontinue s'est constituée pour se défaire non pas du passé, mais plutôt du poids du passé, de sa prégnance normative, des marqueurs identitaires nationaux et sociaux, des identifications psychologiques jugées paralysantes, des divers devoirs de mémoire qui opposent les nations et les individus entre eux. Il s'agit d'abandonner la recherche illusoire d'un sol fondateur, de faire « le deuil de l'origine »³ : pour des démarches postmodernes, rien n'est premier car tous les trains se prennent en marche, chacun pour un segment du voyage dont la destination n'a pas à être anticipée. Le lieu d'où l'on vient n'a plus d'importance ni de pertinence, dès lors que tout événement se mesure à l'échelle du privé et de l'intime, d'où l'affaiblissement de la démarcation entre le moi et le non-moi, entre le public et le privé.

Cette figure d'une liberté désengagée et ludique, propre aux sociétés de masse postmodernes, laisse derrière elle le souci de l'unité intérieure du sujet, celui de la vérité référentielle de son discours ainsi que le problème toujours pressant de la pertinence de ses valeurs. Mais plus encore, elle s'enlève les moyens de penser des appartenances et inclusions qui seules permettent la convergence des individus dans le débat public et l'action commune. C'est par cette voie que le multiculturalisme⁴ a pris le relais comme règle de gestion des différences. Il est bien le corrélat exact de cette subjectivité posthumaniste.

Ces positions ne sont pas radicalement originales. On voit bien qu'elles reprennent les thèses anglo-saxonnes de la décennie précédente, et particulièrement les controverses sur les écritures de l'histoire⁵ et sur l'allègement du sujet en simple lieu où s'énoncent des langages multipliés projetant des

¹ *L'ère du vide - Essais sur l'individualisme*, Gallimard.

² *L'ère de l'individu - Contribution à une histoire de la subjectivité*, également chez Gallimard.

³ Pour reprendre le titre d'un essai de Régine Robin (alors professeur de lettres françaises à l'Université du Québec à Montréal) paru à Saint-Denis, aux Presses de l'Université de Vincennes, sur le nécessaire abandon de la langue « maternelle » pour l'écrivain.

⁴ Pour la version savante de cette nouvelle anthropologie, voir la légitimation qu'en a donnée le philosophe Will Kymlicka dans *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995 (écrit pendant un contrat avec le ministère fédéral « Multiculturalisme et Citoyenneté Canada », en s'inspirant des thèses exposées par Charles Taylor dans *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1992).

⁵ Par exemple l'offensive anti-fondationnaliste de Richard Rorty, proche de l'*Antiquarianism*, une position qui défend l'unicité radicale et irréductible des moments de la durée historique, laquelle, s'ajoutant à la spécificité du regard de l'historien, rend problématique la convergence entre doctrines, mouvements, corpus dans une même époque, ou même improbable l'unité d'une seule œuvre. Cf. R. Rorty, J.B. Schneewind et Q. Skinner, eds., *Philosophy in History*, Cambridge U.K., Cambridge University Press, 1984, pp. 7-14.

jeux de significations non additives, dans une durée segmentée en îlots où circulent simultanément plusieurs couches de sens.

Une telle émancipation par rapport à la tradition a d'abord paru irréversible. On a proclamé la fin des grands récits fondateurs et la mort des idéologies ; on a appelé le début des grands métissages et constaté la fin de l'histoire⁶. Au nom d'un relativisme de soustraction des appartenances, on a cru observer que la mondialisation des communications⁷, de l'information et du divertissement créait les conditions démocratiques d'un nouveau départ de la culture, enfin libérée des questions identitaires. On voit mieux aujourd'hui en quoi cette anthropologie postmoderne convient aux contraintes spécifiques d'un certain usage dominant de l'internet : forums où les intervenants s'avancent masqués sous un pseudonyme, empruntant des identités contextuelles et provisoires. Qui est-on sur *Facebook*, sur *Twitter* ou dans les innombrables blogues où se délestent les émotions de l'instant, elles-mêmes suscitées par la lecture d'autres blogues ? Qui parle ici ? A qui parle-t-on, au juste ? Par une causalité circulaire, ces nouveaux médias ont configuré des subjectivités à leur usage, c'est-à-dire éphémères, « gazouillantes »⁸, souvent déconnectées de toute action historique.

Or, il est clair que le grand métissage spontané n'a pas eu lieu. Depuis une dizaine d'années, on assiste au retour angoissé des interrogations identitaires : aux Pays-Bas, en Belgique et au Québec (deux sociétés binationales), en France, en Allemagne, en Italie et maintenant au Royaume-Uni ainsi que dans plusieurs Etats américains (par exemple l'Arizona), il semble que la logique individualiste des droits de l'homme ne suffise pas à la tâche : en cédant parfois à des dérapages odieux, on resserre des lois ici et là, sans recul, on ajoute des conditions à l'octroi de la citoyenneté, on réorganise l'enseignement de l'histoire nationale à tous les citoyens, etc. A tort ou à raison, divers Etats exigent de plus en plus des comportements, des compétences qui manifestent une forme et un degré mesurable de conformité de la part des citoyens et groupes culturels, comme si on pouvait produire ces attitudes à volonté. Mais pour les intégrer à quoi ? et de quel droit⁹ ? Sur ce terrain, il est clair que plusieurs pays remettent actuellement en question l'avenue du multiculturalisme postmoderne. Les difficultés théoriques et juridiques se multiplient, dès lors qu'on cherche à établir naïvement un catalogue des traits nationaux. D'ailleurs, de quelle nation s'agit-il ? On dispose aujourd'hui d'une panoplie d'acceptions, superposables ou non : la nation historique, la nation ethnique, la nation civique, la nation territoriale (qui est souvent une société plurinationale), la nation politique, les premières nations (autochtones), etc. Les confusions et malentendus foisonnent. Pour sortir de ces impasses, une théorie fine et complexe de la culture s'impose. C'est ce que Fernand Dumont proposait déjà, il y a maintenant plus de quarante ans. Nous faisons ici l'hypothèse que cette théorie apporte une précieuse intelligibilité au nœud de tensions identitaires qui travaillent actuellement nos sociétés.

⁶ Cf. Les débats autour d'un article de Francis Fukuyama qu'il développa ensuite dans *La fin de l'histoire et le dernier homme*, trad. Canal, Paris, Flammarion, 1992.

⁷ Qui implique souvent l'usage du sabir *Basic American*, seule langue vivante qui soit seconde pour tous les locuteurs.

⁸ Le 6 avril dernier, dans un discours à l'Assemblée nationale du Québec, Lise Bissonnette, ancienne directrice du journal montréalais *Le Devoir* et de la Grande Bibliothèque du Québec ainsi que journaliste d'une grande autorité intellectuelle et politique, a créé un débat public très houleux. Elle affirmait d'abord qu'en dépit des recherches vastes et précises que permet aujourd'hui l'internet, la plupart des journalistes « se dispersent sur de multiples plates-formes », comme la rédaction rapide d'un blogue, l'entretien d'une page *Facebook* et d'une ligne *Twitter*, le tout pimenté de quelques interventions éclatées à la radio et à la télévision. Elle a ensuite poursuivi en attaquant « la perspective qui consiste à traiter ce public gazouillant [la traduction de *Twitter*, c'est gazouillis, insiste-t-elle] comme LE public, LA population, alors qu'il ne s'agit que d'un segment ». Cf. *Le Devoir* des 24-25 avril, p. C2.

⁹ Le dernier cas suscitant les commentaires fébriles de la presse est celui de diverses lois proposées ou déjà adoptées par des sociétés démocratiques occidentales pour interdire ou limiter le port du niqab en public par une frange de femmes musulmanes issues de milieux fondamentalistes, ce qui ne s'est pas fait sans un profond malaise et des confrontations idéologiques très intenses.

I. Une œuvre multiforme

Relire aujourd'hui les grands ouvrages de Dumont, ce que permet l'excellente édition de ses œuvres complètes publiée en 2008 aux Presses de l'Université Laval de Québec¹⁰, c'est être frappé par son originalité et les distances qu'il a prises d'emblée par rapport aux modes intellectuelles de son époque, qu'il s'agisse des avatars du structuralisme (Lévi-Strauss ou Althusser) ou des diverses importations du catéchisme marxiste (Touraine, Poulantzas ou les variétés spécifiques à nos syndicats et à nos universités). On pourrait rapprocher la perspective dumontienne de celle de la protestation humaniste de Mikel Dufrenne dans *Pour l'homme*¹¹.

Avant tout, Dumont est demeuré un esprit libre, dont la pensée ne dépend en rien des institutions où il a travaillé. Deux autres grands sociologues ont écrit et enseigné au Québec au tournant de la « Révolution tranquille » (entre 1960 et 1980) : Guy Rocher, formé à Harvard, et Marcel Rioux, comme Dumont diplômé de Paris. La comparaison de leurs travaux met en évidence l'envergure pluridisciplinaire de l'optique dumontienne, tout autant que sa capacité à se ramasser périodiquement dans une philosophie critique qui a conservé toute son actualité. Le penseur de la pertinence a gagné son pari : son œuvre demeure pertinente et apte à clarifier une catégorie de problèmes, en ce siècle nouveau où nous avançons avec précaution. En réaction au néo-thomisme hautement codifié auquel il avait été exposé pendant un temps (avant de le fuir), il s'était persuadé que, sauf à retenir celui des autres disciplines, la philosophie n'a pas d'objet propre. Ainsi, parlant des tâches du professeur de philosophie, il écrit en 1969 : « Sans doute la philosophie lui apparaît-elle comme une activité originale, distincte de toutes les autres ; mais elle lui semble aussi une activité sans objet, au sens où on dit, par exemple, qu'une science a un objet ou qu'elle construit son objet. »¹² On peut voir là la marque d'un esprit qui répond à l'angoisse par un souci épistémologique, et qui va l'appliquer principalement aux sciences humaines.

Un cadre critique pour dépasser les hésitations postmodernes

Mais venons-en à la double ambition de Dumont, qui évalue la culture moderne de l'intérieur, en s'appropriant tous les bénéfices d'autonomie et d'information qu'elle peut offrir. D'abord, il dresse un constat qui demeure un invariant de sa critique de la modernité : dans son principe même, la culture des modernes se construit contre la culture traditionnelle (dans ses variations indéfinies), donc sur et par une hémorragie progressive du sens. Ainsi, l'entreprise cartésienne propose le rejet catégorique des ressources de la culture pour établir, et l'idée de vérité elle-même, et les savoirs rationnels. Cette émancipation du sujet par rapport aux traditions vise à inaugurer un régime rationnel capable de remplacer la culture par le système des sciences. Pour Dumont, comme pour Jean Brun, pour Jacques Ellul et pour beaucoup d'autres, c'est là un projet démiurgique fondé sur une erreur, car le sens ne saurait venir d'une raison détachée des hommes. Sans nier le caractère à la fois radical et initial de ce problème, il faut donc chercher comment pallier la perte des repères, alors que les savoirs génèrent des vérités dépourvues de pertinence dans l'existence quotidienne. C'est là une position d'inconfortable lucidité qui rappelle celle de Benjamin Constant, dans son *Discours sur la liberté des modernes* (1797)¹³. En libéral convaincu, il se félicite en effet des libertés individuelles acquises par la Révolution française (dont les libertés d'expression et de presse), tout en soulignant la perte définitive d'une autre liberté

¹⁰ Les cinq volumes regroupent ses écrits sous les catégories suivantes : Tomes I et II – *Philosophie et sciences de la culture*, Tome III – *Études québécoises*, Tome IV – *Études religieuses* et Tome V – *Poèmes et Mémoires*. Dans la suite du texte, nous citerons l'édition complète et y référerons en indiquant entre parenthèses le tome, suivi de la page.

¹¹ *Pour l'homme. Essai*, Paris, Seuil, 1968. Ce livre procède cependant d'une enquête plus étroite qui ne met pas la modernité en cause. Quoique l'un et l'autre s'interrogent sur l'avenir du sens et fassent appel à une phénoménologie très incarnée, la réponse de Dufrenne part de la subjectivité et s'y confine, ce qui la sépare des plans de conscience et de tradition dont Dumont propose une topographie.

¹² Cf. « Remarques sur l'enseignement de la philosophie », *Chantiers* (O.C., I : 586).

¹³ Dont le titre exact est *Discours prononcé au Cercle constitutionnel le 30 Fructidor de l'an V*.

décisive : celle, collective et héroïque, de la Cité des Anciens. Dumont et Constant tiennent l'idée de progrès culturel en suspicion. Hannah Arendt, dont Dumont a fréquenté les œuvres traduites, ne prend-elle pas aussi cette position de critique interne de la modernité dans *La crise de la culture* (1950) et dans *La condition de l'homme moderne* (1958) ? Pourtant aucun des trois ne souhaite restaurer l'unanimité que produit l'autorité dogmatique de la tradition. En fait, Dumont ne supprime pas la représentation de tout progrès. Il la régionalise, prenant acte qu'il y a réellement progrès dans les sciences (I : 66-67), progrès auquel il participe personnellement en tant que sociologue et co-fondateur de la revue *Sociologie et Sociétés*.

Un tel constat de vacuité et de naufrage dans l'insignifiance a mené Dumont à construire et à développer une nouvelle théorie de la culture, sans pour autant faire l'impasse sur la portée et les limites des sciences qui prétendent en rendre compte. C'est ainsi qu'il est devenu l'un des plus intéressants épistémologues des sciences humaines de sa génération, dans un esprit tout à fait opposé à celui de la religion de l'objectivité positiviste élaborée par Popper. En effet, très peu de jugements dumontiens sont formulés pour répondre au fameux critère de falsifiabilité, qui a terrorisé tant de chercheurs dans les années soixante-dix¹⁴. C'est que l'englobant producteur et porteur d'humanité, ce n'est pas la raison théorique pour Dumont, mais plutôt la culture elle-même, où les formes de rationalité prennent – ou ne trouvent pas – ancrage et sens. On peut voir là une parenté avec l'architectonique de *La philosophie des formes symboliques* (1923-1929) de Cassirer, chez lequel la culture se pense comme succession de totalités organiques qui interpellent, instituent ou encadrent le sujet individuel dans son initiative et dans sa liberté.

Cette perspective d'abord ouverte sur l'universel, Dumont l'a peu à peu « ensouchée » en sol québécois, à mesure que paraissaient ses ouvrages successifs. On note d'ailleurs, dans ce vaste corpus qui court de 1952 à 1996, une construction en arche assez caractéristique – comme dans la musique de César Franck. En effet, on le verra, une poésie enracinée dans le verbe et la géographie du pays, ainsi qu'une réflexion soutenue sur la religion et ses institutions, ouvrent et referment cette œuvre, tout en ponctuant ça et là la production des grands essais philosophiques ou sociologiques. Pour autant, le corpus n'est pas gradué selon une histoire cumulative où le poète céderait la place au sociologue, puis au philosophe et, enfin, au théologien, dans une sorte de progression kierkegaardienne des stades. Dumont parle toujours à plusieurs voix. Elles lui sont nécessaires, comme il est nécessaire qu'elles ne concordent pas en tous points. Rien n'est plus éloigné de son écriture que le projet rationaliste et réducteur des Lumières, qui se fonde sur l'illusion de transparence du réel et la volonté de dissiper toutes les ombres par des méthodes objectives de plus en plus raffinées.

Au contraire, Dumont thématise l'échec de cette intention et décrit la fragmentation du monde, la dissociation du sujet, la fuite du sens par toutes les fissures apparues dans les perceptions et valeurs communes, du fait même de la construction des savoirs. Ce thème de la critique de la modernité marque ses essais, au point de constituer diverses manières de configurer ces problèmes, aux antipodes des postulats et pratiques discursives des courants de la philosophie analytique anglo-saxonne qui régnaient et règnent encore sur l'Amérique du Nord.

En outre, l'écriture en elle-même ne constitue pas une réponse aux yeux de Dumont. Elle n'opère pas comme sublimation esthétique des référents du discours dans une « œuvre » qui serait une fin en soi. L'écriture dumontienne, engagée, vulnérable en ce qu'elle montre souvent sa propre genèse plutôt qu'un résultat poli et achevé, crée une tension inquiète, tourmentée, voire tragique par endroits. Elle demeure recherche, interrogation, signe et communication avec le lecteur. Dans cette dernière dimension, elle tisse une communauté symbolique minimale confinée à la culture savante, qu'il appellera plus tard la communauté des interprétants au sens très large.

¹⁴ À l'instar de son maître Gaston Bachelard, cette indifférence de Dumont aux règles poppériennes du « sérieux épistémologique » lui a probablement coûté la reconnaissance des milieux philosophiques anglo-saxons.

En somme, on se trouve en présence d'une œuvre poreuse, ouverte autant au clair qu'à l'obscur, à la raison qu'à la poésie, et ménageant une place à la Révélation. Mais, on le verra à l'instant, cette pluralité s'exerce selon une épistémologie stricte de la séparation des genres.

Le lieu de l'homme et son projet fondamental

En 1968 paraît à Montréal cet essai relativement court¹⁵, étonnant et inclassable qu'est *Le lieu de l'homme – La culture comme distance et mémoire*. Cela ne ressemble à rien de ce qui s'est écrit ici auparavant, non plus qu'à rien de ce qui s'écrit alors à Paris ou à Boston. Dans ses mémoires, quelque trente ans plus tard, Dumont estime que « *Le lieu de l'homme* est resté (...) le plus important de mes livres, celui où je reconnais au mieux le sens de mes recherches » (V : 346). Or, il s'agit d'un ouvrage peu unifié : les sources en sont « disparates », comme le reconnaît l'auteur (V : 347). Plusieurs disciplines – sociologie, ethnologie, histoire, littérature, philosophie, psychologie sociale – sont convoquées et tricotent un propos dense dont les visées s'éclairent lentement. Machiavel et Montaigne, Margaret Mead et E. Evans-Pritchard, Bayle et Montesquieu, Dumézil et Braudel, ou encore Bachelard et Canguilhem, parmi beaucoup d'autres, sont pris à témoin de la crise de la culture européenne d'Occident, en cette seconde moitié du XX^e siècle. Tout en circulant d'un chapitre à l'autre, Dumont précise et établit son diagnostic. Il n'y a pas vraiment de progression vers une fin conclusive. Comme certains ouvrages de George Steiner, dont le foisonnement exprime la familiarité avec les grands livres et dont les idées, volontairement, tâtonnent avant de trouver leur juste expression, Dumont procède par des clarifications concentriques plutôt que par une discursivité cumulative : « C'est dans cette perspective, très générale et au fond toute simple, que j'ai essayé, dans cet ouvrage, de discerner la nature de la culture actuelle et le drame qui la tourmente » (I : 5). On voit donc que c'est un essai programmatique, qui problématise le monde d'aujourd'hui avant qu'on puisse parler d'actions à entreprendre. D'ailleurs, l'écriture comporte plusieurs passages méditatifs à la première personne. Très économe de jargon scientifique, comme tout le corpus dumontien, ce livre était accessible au « grand public cultivé », comme dit la sociologie, et il fut largement lu.

Son originalité tient essentiellement à deux traits.

D'un côté, nous l'avons noté, on trouve une critique personnelle et pessimiste de la modernité. Sans du tout aborder le cas du Québec, Dumont se reconnaît ici comme moderne tardif et veut penser le sort de la culture commune à partir de sa position historique, sans le recours à l'universalité abstraite d'une métaphysique. Les cultures sont donc pensées comme les relais obligés pour consolider et instrumenter l'identité individuelle. Or, Dumont est né dans un milieu ouvrier humilié et muet, nous dit-il, dont la culture savante lui permet de montrer le destin, lui donnant ainsi une existence par la parole. Il a grandi dans la période de la grande crise de l'entre-deux-guerres et il a lui-même conquis par des chemins étroits des libertés de pensée et de parole décisives en entrant dans le monde de la culture savante¹⁶.

Mais cette avancée moderne des libertés, où marxistes et libéraux s'accordaient à voir un progrès absolu dans l'émancipation par rapport aux traditions et à la radicale hétéronomie des conduites dans les cultures archaïques et traditionnelles, Dumont la réévalue en en montrant le coût : « En définitive, au milieu des décombres de la parole commune, une seule chose est vraiment neuve et propre à notre civilisation contemporaine : (...) la liberté de parole est garantie à tous les individus. Mais quel est désormais l'écho que nous éveillons quand nous parlons ? Cet écho est-il seulement celui de nos consciences dispersées ? Le monde s'agglomère-t-il vraiment en nos paroles ? » (I : 15). Il s'interroge donc sur le délitement des appartenances : famille, nation, patrimoine culturel, système de normes et de valeurs, etc. qui constituent le milieu premier partagé avec le groupe et la source de sens dans une sorte de vision du monde cohérente. L'atomisation des groupes, déjà si avancée qu'on peut aujourd'hui douter

¹⁵ Il couvre 233 pages dans l'édition originale et 155 dans le T. 1 des *O.C.*

¹⁶ Il demeure toute sa vie préoccupé par le danger de perdre la communication avec son milieu d'origine et il voit son itinéraire intellectuel comme une « émigration », problématique et par certains côtés douloureuse, d'où le titre de son autobiographie : *Récit d'une émigration*.

de pouvoir la freiner, aboutit donc à une perte de sens, elle-même absolue. Le jugement de valeur se trouve inversé parce qu'en fin de compte, cette liberté des modernes « émancipés » se révèle illusoire pour orienter leur existence personnelle aussi bien que collective. Il devient impossible de trouver ou de construire « un fondement un peu ferme »¹⁷, autant pour s'engager soi-même que pour faire converger les membres d'une société, sans faire l'expérience d'imposer à ses concitoyens un arbitraire odieux. Mais, comme on l'a vu, il est encore moins concevable de rappeler le corps des traditions, avec leur sens implicite, et de leur rendre leur ancienne autorité. En même temps, il est devenu clair qu'on ne peut pas « habiter » les œuvres de pure raison que sont les sciences humaines comme un lieu de culture nous humanisant. Dumont ne propose donc pas de voie de sortie à cette impasse où nous étions déjà en 1968 et où on peut estimer que nous sommes aujourd'hui pris au piège. On le voit : dans cet essai très libre, l'enquête de Dumont porte non pas sur l'opposition entre le vrai et le faux, mais bien sur le couple construction d'un sens pertinent/prolifération de savoirs effectifs, mais dérisoires.

Le diagnostic du *Lieu de l'homme* montre une maladie plus avancée ici qu'en Europe pour 1968 en ce qu'il propose un cadre de référence nord-américain : centres commerciaux, bungalows interchangeable des banlieues artificielles et homogènes, aplatissement des échanges sociaux réduits à l'instrumentalisation des transactions commerciales. Il constate que la prolifération des savoirs se construit dans l'espace libéré par la perte du sens. Soulignons au passage une thèse importante et originale, qui accompagnera la pensée de Dumont jusque dans *L'avenir de la mémoire* (1995)¹⁸. Bien entendu, il sait que les savoirs des sciences humaines viennent occuper les espaces désertés par ce qu'il appelle « le sens », c'est-à-dire un ancrage de pertinence dans la vie des personnes en tant que réponses à des questions existentielles. Mais il va plus loin en affirmant que l'émergence des savoirs eux-mêmes contribue à cette perte. Ainsi, selon Dumont, les sciences humaines secrètent du non-sens. Il montre aussi que cette perte du sens (entendre : de la réception du sens et de la capacité de construire soi-même du sens nouveau qui nous relie aux autres) n'est ni accidentelle ni dépassable, car elle est inscrite au fondement de la visée moderne, qui la comble grâce à la rigueur méthodologique et à l'abstraction épistémique. Ainsi, par exemple, Dumont partage la fascination triste de Lévi-Strauss pour les sociétés archaïques ou traditionnelles, mais il se démarque clairement de son formalisme rationaliste et universaliste. Pour lui, la culture ne saurait se ramener à une table de permutations, si habile soit-elle.

Quant au ton, il est marqué par l'urgence et par l'inquiétude. L'usage d'un « Nous » méditatif et inclusif veut convaincre d'une sorte de souffrance intellectuelle. Le temps ne joue pas en notre faveur, nous dit Dumont. Selon lui, il n'est pas certain qu'il y ait une parade à l'érosion accélérée des conditions de possibilité d'une construction du sens, dans ces cultures qui pratiquent la fuite en avant. On pourrait comparer cela aux appels des écologistes d'aujourd'hui devant le danger et le caractère inévitable des changements climatiques majeurs liés aux pratiques industrielles.

Le second trait original de l'essai consiste à présenter une théorie complète de la culture qui ouvre un champ inédit, sans pour autant emprunter le sillage d'autres sociologues ou philosophes. Que nous dit Dumont dans ce modèle neuf, où percent des accents hégéliens ? Que les cultures observables forment le champ anthropologique de la culture, c'est-à-dire ce qui définit la pluralité des postures de l'humain. Qu'on nous permette ici une remarque incidente : en parcourant *Le lieu de l'homme*, le lecteur hésite parfois sur le statut des postulats, qui n'est pas toujours clair dans le texte. Sont-ils positifs ou éthiques ? Dans son ensemble, le projet dumontien n'appartient pas d'abord à l'éthique. Et pourtant, il est traversé par une profonde espérance dans la capacité et la volonté de chercher des convergences de valeurs communes, des solidarités démocratiques et le respect de la vérité, même dans les périodes creuses de l'histoire. Cependant, rien n'est assuré de durer : le temps tue toutes les réponses. La construction de sens est toujours à reprendre et à renouveler, car la culture la plus harmonieuse reste une organisation précaire et fragile de sens partagé. Cela se vérifie autant dans l'histoire que dans une coupe synchronique montrant la diversité (souhaitable) des cultures comme autant de régions identitaires.

¹⁷ L'expression, qui rappelle Descartes, revient constamment dans le livre.

¹⁸ Conférence prononcée à la Chaire CEFAN de l'Université Laval, et reproduite dans le T. II des *O.C.*

A l'encontre de nombreuses théories qui font de la culture un effet dérivé ou encore un produit, Dumont affirme que le monde symbolique constitue un registre absolument irréductible. Cela l'oppose à tous ceux qui l'expliquent par un autre niveau supposé transcendant, qu'il s'agisse de la Raison dans l'histoire, de l'Esprit impersonnel et déterminant, de la force vitale ou de l'inconscient, de l'action des forces matérielles ou encore des structures signifiantes. Dans le modèle dumontien, la culture se trouve à l'origine, au milieu et à la fin du monde symbolique : c'est l'englobant où se joue la dramatique de notre humanité sans cesse compromise, sans cesse rétablie, bricolée, rapiécée et retissée, mais aussi renouvelée, réinterprétée et réinventée. Répétons-le car c'est une thèse qui le rapproche de l'ethnologie contemporaine : selon lui, il n'est pas possible de parler de progrès culturel¹⁹. C'est ce que lui a appris une réflexion sur les études concernant des cultures archaïques.

Il faut comprendre ici que la culture opère nécessairement par dédoublement. Dumont pose deux plans distincts et quasi antithétiques : d'abord, celui de la culture première, celle qu'on reçoit par immersion naturelle, comme une langue maternelle, et qui conserve à jamais ses privilèges d'évidence du fait de son antériorité, conjugué à son statut d'œuvre et d'héritage communs. Là s'opère l'avènement du sens, qui préexiste toujours à ma perception et lui donne sa couleur. Qu'on nous permette d'insister fortement sur cette culture-milieu, dont souvent on sous-estime le rôle quand on vit en régime républicain où cent instances en entretiennent la vitalité (ce qui n'est pas le cas dans une société néo-libérale). La maladie de la culture moderne, dit Dumont, c'est d'abord celle qui affecte nos rapports à cette culture première. C'est là que réside la condition de possibilité d'une identité culturelle collective et par suite, de la dialectique d'affirmation d'une individualité instrumentée pour le faire.

La culture première, c'est une sorte de garantie quasi transcendante, qui ne concerne pas la vérité rationnelle opposable à l'erreur, mais plutôt l'accès aux codes, une sorte de grammaire implicite des formes propres à une communauté et en traçant les limites : « 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 l'on se reconnaît spontanément dans le monde comme dans sa maison. Fermée habituellement sur elle-même, et m'enfermant avec elle pour me conférer le sentiment de ma consistance, la culture [première] s'offre par ailleurs à une reprise en charge : non pas seulement par l'intermédiaire de la conscience personnelle, mais dans sa structure même » (I : 32-33). Plusieurs éléments se composent ici : le fait que Dumont ne soutient pas une définition « ethniciste » de la culture puisque cette culture première peut être apprise par un étranger, qui, doté d'une autre grammaire, gardera son accent dans le groupe d'accueil ; le fait qu'il y a une limite tragique à la survie dans l'histoire, dès lors qu'une communauté a perdu ses repères premiers comme la langue, le paysage, l'habitat, les croyances, les rites, les pratiques de vie économique et jusqu'aux patronymes d'origine, comme c'est le cas de la majorité des cultures autochtones de l'est nord-américain. La culture première est celle du temps long, de la tradition. Elle tente de dire le sens dans l'absolu comme le font les mythes mais, par définition, elle y échoue : en effet, la possibilité d'autres récits, d'autres interprétations ne peut être masquée, même dans les sociétés les plus unanimes. Partout, le temps érode le sens. Il faut colmater les brèches, bricoler des réponses jusqu'à l'épuisement inévitable d'une culture particulière.

D'autre part, il y a le plan de la culture seconde, celle des œuvres par lesquelles on met à distance la culture première pour en donner des représentations par les sciences et les arts ainsi que par toute entreprise cognitive de présentation, de contestation, de dérision, de dégagement, agressif parfois. Dumont appelle « stylisation » le processus par lequel un élément reçu de la culture première est rendu explicite et unique pour l'interroger ou le confirmer. Cette création est toujours centrifuge. Les œuvres intellectuelles ainsi produites font écran au sens premier. C'est la culture-musée, celle qui entretient

¹⁹ Ce jugement est présenté une première fois dans « La notion de progrès culturel a-t-elle un sens ? », paru dans *Travaux et Communications* 3 (1977) ; il est réitéré dans « L'idée de développement culturel », *Sociologie et Sociétés*, XI.1 (1979).

l'interrogation et le doute dans les consciences et les met dans l'histoire, les obligeant à renouveler le sens au-delà du déjà dit, pour rejoindre les urgences du présent. Cela n'est pas toujours possible.

Y a-t-il alors deux cultures dans ce modèle ? Non. Dumont est clair : la culture, ce n'est ni la tradition, ni le patrimoine des œuvres. C'est une tension entre les deux où les processus d'appropriation et de production du sens s'enclenchent ou non. A partir de l'écart entre les deux, on peut se demander si une mémoire commune peut se convertir en réponse inédite et pertinente dans la vie quotidienne d'un groupe. Or, il n'y a rien de mécanique ni de fatal dans le destin d'une culture : pour que la mémoire puisse se convertir en projet, il faut encore le talent et l'énergie créatrice.

On le voit, une telle approche nécessite un double niveau : un premier où le sens est donné sans être thématiqué et un autre où il est construit par une instance qui s'affirme comme sujet à travers ce processus dialectique d'appropriation. L'enjeu, c'est donc la conquête de la liberté. Si Dumont a élaboré un modèle original pour rendre compte de la manière dont opère la culture, c'est qu'il n'a concédé ni au structuralisme ni au marxisme le sacrifice du sujet. Par sujet, il faut donc entendre l'accès à la liberté, le pouvoir d'initiative cognitive, l'aptitude à recevoir/reconnaître/négocier/rendre pertinentes des valeurs publiques communes, ce qui commande la responsabilité politique et historique. Le concept dumontien de culture est donc prégnant. Il met en œuvre une dialectique risquée : « Et à tous les niveaux de cette dialectique (...) joue un présupposé essentiel : pour se donner une histoire, la conscience doit croire à une histoire qui ne dépendrait pas que d'elle seule » (I : 135). Or, la modernité occidentale est la première forme de culture qui prétende précisément à une auto-institution du sens premier et des significations secondes en même temps. La crise qui se développe lentement depuis un siècle n'aura pas de résolution dans sa propre logique interne, pense Dumont.

II. Une trajectoire biographique inséparable de l'œuvre

Fernand Dumont est identifié avec le département de sociologie de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval de Québec, où il a détenu un poste pendant quarante ans, soit de 1955 à 1995. Cette faculté, fondée par le dominicain Georges-Henri Lévesque quelques années plus tôt, était un foyer de résistance au régime autoritaire et archaïque de Maurice Duplessis, mais aussi à l'esprit conservateur qui régnait à l'université. Ce fut pour plusieurs une école d'initiative et de rigueur critique, consciente d'être à l'avant-garde des luttes sociales. En 1964, il publie *Pour la conversion de la pensée chrétienne*. Ses engagements de croyant, en dépit de son franc-parler et des mises en garde très fermes qu'il adresse aux autorités ecclésiastiques²⁰, lui créent des adversaires, dans une conjoncture de « Révolution tranquille » axée sur la critique de toutes les autorités et sur le rejet des traditions.

En 1967, il soutient sa thèse de sociologie à la Sorbonne où le jury se compose du sociologue Goldmann, mais aussi de Canguilhem, philosophe des sciences, ainsi que de l'économiste Henri Bartoli. Il y a là comme un écho de son premier séjour d'études parisien (1953-1955), où il avait suivi l'enseignement de Bachelard, de Georges Gurvitch, d'Ignace Meyerson et, justement, de Goldmann²¹. Ce qui semble l'avoir marqué quand l'on considère à la fois ses textes de l'époque et le récit de ses souvenirs, c'est d'abord la conception spéculative et critique de la sociologie²² à la française, puis le fil conducteur de l'épistémologie, qui sert de dénominateur universel à ses pratiques pluridisciplinaires et, enfin, la connaissance approfondie qu'il s'est donnée des philosophes de l'histoire du XIX^e siècle français, lesquels ne sont plus guère à la mode au milieu des années soixante en France même, alors que dominent les marxismes dogmatiques et les discours structuralistes. Par rapport à ses collègues québécois qui rentrent des États-Unis, comme Guy Rocher qui a en poche un doctorat de Harvard,

²⁰ A la fois comme théologien indépendant et comme président désigné de la Commission sur les laïcs et l'Église, dont le rapport est déposé en 1971.

²¹ Son second séjour d'études en France a lieu en 1965, alors qu'on le nomme directeur d'études associé à l'École des Hautes Études de Paris (il y donne des séminaires sur la théorie de l'histoire).

²² On se rappelle qu'à cette époque, le certificat de sociologie faisait partie intégrante de la licence de philosophie.

Fernand Dumont fait, pour plusieurs, figure de romantique attardé. Son propos et son écriture comportent une ampleur semblable à celle que l'on trouve chez Michel de Certeau²³.

Peu à peu se dessine ainsi le projet fondamental de toute l'œuvre de Dumont : l'élaboration d'une théorie de la culture appuyée sur une analyse serrée des sciences humaines (une épistémologie de leur vérité) et un questionnement sur leur pertinence (une herméneutique de leur signification), ce qui implique également une interrogation sur la place même du chercheur (une recherche de sens). Dumont veut élucider l'essence et le statut de la tradition, et il examine ce que signifie « la sortie de la tradition ». C'est là un parallèle évident avec la démarche de Marcel Gauchet, qui analysera peu après « la sortie de la religion », caractéristique des sociétés modernes²⁴.

Son souci de fidélité à l'existence l'avait d'abord éloigné de la philosophie. Ainsi, pour rester en prise sur le réel, il a d'emblée refusé le néo-thomisme des facultés, et privilégié l'expérience par rapport au concept, la croyance par rapport à la théologie²⁵, la communication par rapport aux théories sociologiques et l'empirique par rapport au virtuel. Le dilemme pour lui, ce fut toujours de maintenir l'équilibre entre engagement et distance, entre liberté et réflexion, en lien avec son triple travail : praticien, mais aussi épistémologue et herméneute des sciences humaines. Aussi, avec un seul exemple québécois à l'horizon, *L'inquiétude humaine*, de Jacques Lavigne²⁶, est-il revenu à la philosophie, pour y élaborer un nouveau genre, capable de répondre à l'urgence des problèmes de bien commun, de raisons communes, de valeurs communes. C'est d'ailleurs pourquoi, en 1977-1978, Dumont, qui s'affirme souverainiste, accepte un poste de sous-ministre adjoint au ministère du Développement culturel à Québec, où il agit comme principal responsable du livre blanc (ou loi-cadre) sur la politique linguistique (la fameuse Charte de la langue française ou loi 101). Il est également chargé de rédiger le livre blanc sur la politique de développement culturel et le livre vert sur la politique de la recherche scientifique. Ces documents d'orientation vont durablement marquer la pratique législative des dix années suivantes et inspirer les gouvernements de diverses allégeances. Cependant, comme la plupart des intellectuels, il est déçu par les arcanes du pouvoir et exprime des regrets mitigés dans ses Mémoires, *Récit d'une émigration* (1997).

Cependant, son souci pour la philosophie transparait davantage encore dans les différents jalons théoriques qui prolongent et réalisent un premier pan du projet initial du *lieu de l'homme*. Dumont, nous le verrons, y développe progressivement une épistémologie constructiviste et une herméneutique qui favorise le pluralisme du sens et des significations. Ses analyses continuent la critique du cogito classique, de son rationalisme et de son solipsisme. De sorte que, comme l'ombre de l'épistémologue, l'aile de l'herméneute plane constamment au-dessus de la trajectoire de l'œuvre : ce qu'il a thématiqué dans sa théorie du déficit de sens comme condition de possibilité des sciences humaines autant que comme effet de leurs savoirs suspendus.

Comme chez Bachelard²⁷, une telle trajectoire dessine clairement deux cheminements opposés, mais complémentaires. D'abord, une pratique scientifique assidue, qui, chez Dumont, s'investit pleinement dans les sciences de l'homme, tout en dessinant leurs contours et en marquant nettement leurs limites. Ensuite, une remontée vers le sens, qui s'exprime entre autres par une recherche théologique continuée – elle aboutira à un doctorat tardif – et la publication de recueils de poèmes.

Notons encore que Fernand Dumont fut un maître éloquent et attachant. Il a marqué des générations d'étudiants, aussi bien en philosophie de l'histoire qu'en théorie politique et en études

²³ Par exemple, dans *Les cultures au pluriel*, Paris, UGE, collection 10/18, 1974.

²⁴ Dans *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

²⁵ A notre connaissance, son seul cours de théologie fut donné au Monastère Saint-Albert-le-Grand de Montréal en 1967-1968, à la demande des Dominicains.

²⁶ Paris, Aubier, 1953.

²⁷ Cf. Danièle Letocha et Jean-Claude Simard, « Fernand Dumont et l'épistémologie de la séparation, ou l'anthropologie en présence de Bachelard », Serge Cantin et Marjolaine Deschênes (dir.), *Nos vérités sont-elles pertinentes? L'œuvre de Fernand Dumont en perspective*, Québec, PUL, 2009, pp. 15-31.

québécoises ou en épistémologie des sciences humaines. Ses héritiers intellectuels, principalement Serge Cantin, Micheline Cambron et Jacques Beauchemin, continuent son travail.

Enfin, pour terminer cette brève biographie intellectuelle, mentionnons les titres principaux de l'œuvre de Dumont, dans l'ordre chronologique des travaux, où s'entrecroisent les genres théologique (T), philosophique (PHI), poétique (P), sociologique (S) et politique (POL). Certains se déploient à l'échelle universelle, d'autres touchent l'Occident contemporain, d'autres encore la culture québécoise, d'autres, enfin, l'intimité de son imaginaire littéraire²⁸.

1952 : *L'ange du matin* (P)

1964 : *Pour la conversion de la pensée chrétienne* (T)

1968 : *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire* (PHI)

1970 : *Parler de septembre* (P) et *La dialectique de l'objet économique* (S)

1971 : *La vigile du Québec : Octobre 1970* (POL)

1974 : *Les idéologies* (S)

1981 : *L'anthropologie en l'absence de l'homme* (PHI)

1987 : *Le sort de la culture* (S) et *L'institution de la théologie* (T)

1993 : *Genèse de la société québécoise* (S)

1995 : *L'avenir de la mémoire* (PHI)

1996 : *Une foi partagée* (T) et *La part de l'ombre* (P)

1997 : *Récit d'une émigration – Mémoires*²⁹

Ce philosophe autodidacte n'a jamais été invité à donner un seul séminaire de philosophie dans sa propre université, où on se méfiait de lui. Ce qui est paradoxal, car les nombreux travaux de qualité énumérés à l'instant en ont fait l'intellectuel québécois ayant reçu, de son vivant, le plus de prix, de décorations, de médailles et d'honneurs³⁰. En fait, on l'aura davantage honoré que Charles Taylor, cet autre philosophe québécois, pourtant internationalement connu.

III. Dumont épistémologue

Le lieu de l'homme répondait obliquement au Foucault des *Mots et les choses*, paru deux ans auparavant, et épousait partiellement sa mise en perspective des sciences humaines, tout en le critiquant sévèrement. En effet, Dumont rejette l'historicisme nihiliste de Foucault, et il refuse de séparer l'épistémologie de la phénoménologie ou de l'herméneutique. C'est pourquoi, il combat également le positivisme de Piaget, récusant le rationalisme plat et sec, dont les vérités lui semblent dépourvues de pertinence. Dumont se méfie du concept désincarné et cette méfiance traverse l'œuvre entière.

De fait, le cercle herméneutique l'a toujours fasciné. Non seulement reconnaît-il l'impossibilité de séparer sujet et objet de connaissance, mais il propose en outre une « épistémologie du déplacement »,

²⁸ Tous ces ouvrages se trouvent dans l'édition des *Œuvres complètes* déjà mentionnée.

²⁹ Pour les articles et pour les colloques portant sur son œuvre, on consultera le site de la Chaire Fernand Dumont, chairefernanddumont.ucs.inrs.ca/, qui offre en ligne une bibliographie complète.

³⁰ Prix du Gouverneur général (1969) pour *Le lieu de l'homme*, Médaille Parizeau (1969), Prix Athanase-David (1975) pour l'ensemble de son œuvre, Prix Esdras-Minville (1980), Prix Rousseau (1984), Prix Léon-Gérin (1990), Prix Molson du Conseil des arts du Canada (1993), Médaille de l'Université du Québec à Trois-Rivières (1993), Prix France-Québec (1994), Grand Prix de la Ville de Montréal (1995), Prix pour l'essor de la recherche au Québec décerné l'année de sa mort (1997), sans compter les doctorats honoris causa (Université de Sherbrooke, Université de Montréal et Sorbonne). De 1975 à 1978, il est président de l'Association internationale des sociologues de langue française. Dès 1983, il entre à l'Académie des Lettres du Québec et il sera nommé membre de l'Ordre national du Québec en 1992. En juin 1979, l'Assemblée nationale du Québec crée l'Institut québécois de recherche sur la culture, dont Dumont devient le premier président et dont il demeurera directeur scientifique jusqu'en 1990. Notons enfin que trois de ses quinze ouvrages ont paru en France (où Dumont avait été invité à enseigner) : *La dialectique de l'objet économique*, chez Anthropos (1970), *Les idéologies*, aux Presses universitaires de France (1974) et *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, chez le même éditeur (1981). Deux sont traduits en espagnol et un en anglais.

déliant l'opposition classique entre compréhension et explication (I : 561-573). Aussi revient-il, encore et toujours, à ce qu'il appelle, dans une formule dont l'ambiguïté ne lui échappe guère, une épistémologie de la pertinence, par quoi il faut entre autres entendre une intrication volontaire du sujet et de l'objet : le « vécu n'est pas aboli ; il devient problématique pour la science, et pour la culture elle-même » (II : 126). Pour assurer le passage, Dumont propose un terme intermédiaire, ménageant une connexion des niveaux : l'appropriation. Déplacement subtil mais majeur, car au-delà des questions méthodologiques et du problème de leur cohérence interne, au-delà des démarches opératoires et des modèles, par delà même les procédures de validation de leur objectivité ou la vérité de leurs résultats, Dumont pose en fait une question cruciale : quelle est la légitimité des sciences de l'homme ?

Il mettra à l'épreuve les dimensions de cette question vertigineuse à l'occasion de deux domaines particuliers, dont il examine tour à tour les assises et les visées : l'économie et l'anthropologie.

L'économie comme science humaine à déconstruire/ reconstruire

Si l'argent est le nerf de la guerre, c'est que l'économie constitue la charpente des sociétés. Aussi, pour s'attaquer à ce domaine dans toute son ampleur, faut-il de l'audace, ainsi qu'une expertise pointue, doublée d'un solide abattage intellectuel. C'est ce dont témoigne Dumont dans *La dialectique de l'objet économique* (dorénavant *DOE*³¹).

Cet essai, aussi vaste qu'ambitieux, est préfacé par le sociologue marxiste Lucien Goldmann³² ; de plus, il traite de dialectique et d'économie. Est-ce à dire qu'il s'agit d'une autre de ces innombrables analyses marxisantes du système capitaliste ? Se laisser ainsi abuser par le titre de l'ouvrage ou par son contenu apparent serait se méprendre complètement. En effet, il s'agit plutôt du premier travail important de Dumont dans un domaine qu'il explora et balisa sa vie durant : l'épistémologie et la philosophie des sciences humaines. C'est pourquoi, soucieux de prendre poliment ses distances avec son « ami » (p. VII), Goldmann, dans la préface de l'édition originale, note que Dumont analyse à juste titre les transformations récentes de la civilisation technicienne³³. Mais, ajoute-t-il, « il ne se demande nulle part quels sont les groupes sociaux, les sujets collectifs et, pour parler clairement, les classes sociales » qui agissent dans le cadre de ces vastes transformations (p. XIII). Faut-il s'étonner d'une telle divergence ? Dans *Les idéologies*³⁴, un ouvrage postérieur de quatre ans à peine, Dumont adopte une position fort éloignée de celle du marxisme continental. Prenant le contre-pied d'Althusser, il tient en effet à mettre en évidence le caractère nécessaire et créateur de ce discours social qu'on appelle l'idéologie. Alors que Goldmann et Althusser y voyaient le miroir déformant d'une réalité préexistante – et, éventuellement, un instrument de domination d'une classe sur une autre –, Dumont y lit au contraire une parole qui comble des lacunes, qui soude des fragments de significations éparses, des strates de mémoire mobilisables, afin de dessiner un premier paysage de sens, aussi fragile que précaire. En d'autres termes, Dumont attribue d'emblée une fonction anthropologique à l'idéologie. Une telle lecture n'est évidemment possible que dans le cadre d'une herméneutique positive, qui investit la terminologie habituelle du marxisme de significations inédites. Mettant du vin nouveau dans de vieilles outres, le sociologue Dumont liquide ainsi peu à peu le sens des vocables traditionnels, qu'il s'agisse, bien évidemment, de l'idéologie, ou encore de l'inscription dans l'histoire, de la conscience de classe, des totalités historiques et de la praxis.

C'est dire à quel point Goldmann a vu juste. Sa mise au point donne d'ailleurs le ton de l'ouvrage. Car bien que, en matière politique, Dumont se soit cru un temps socialiste, il est assez vite revenu de ce bref flirt, qui n'aura duré qu'un printemps³⁵. Comme l'a bien vu Goldmann, le fossé qui, déjà, les sépare, et qui ira ensuite s'élargissant, transparaît nettement dans *DOE*. Ainsi, quand il parle de dialectique,

³¹ *Op. cit.* ; *O.C.*, I : 161-399. L'ouvrage est issu d'une thèse de doctorat, soutenue trois ans plus tôt à la Sorbonne.

³² Goldmann, nous l'avons dit, était, lors de la soutenance de thèse, l'un des trois rapporteurs.

³³ Dumont, signalons-le au passage, évite soigneusement de parler du « système capitaliste », une expression trop connotée.

³⁴ *Op. cit.* ; *O.C.*, I : 597-739.

³⁵ Néanmoins, il demeura un homme de gauche jusqu'à la fin de sa vie.

Dumont n'a nullement en tête une quelconque méthode hégélienne, encore moins marxiste. Il s'agit plutôt d'un subtil chassé-croisé : « tantôt, l'univers des valeurs donne naissance à l'univers scientifique ; tantôt, la genèse est inversée »³⁶. Cette règle générale vaut pour toutes les sciences humaines. Pourquoi appliquer cette définition inhabituelle de la dialectique d'abord à la science économique? C'est que Dumont entend bien étudier le spectre entier des sciences humaines, lequel, selon lui, s'étend de domaines davantage circonscrits à des disciplines où abondent les jugements de valeur. Il appelle d'ailleurs ces dernières les « sciences totales » ou encore les « sciences de la totalité » (I : 256 ; V : 353) et, à titre d'exemple, il retient ici l'histoire et la géographie. Plus tard, dans le même registre, il analysera en détail l'anthropologie. Pour l'instant, cependant, son attention se porte vers l'autre extrême du spectre, presque « à la frange du champ des sciences de l'homme », et il va donc se pencher sur la science économique, qui, parce qu'elle réduit parfois son objet, la conduite humaine, à une dimension purement opératoire³⁷, constitue « un cas-limite » (V : 352 et 356). C'est précisément cette prétention à l'objectivité qui fait de la science économique un exemple privilégié. Par ailleurs, elle est, parmi les sciences humaines, « celle qui [...] paraît la plus liée au fonctionnement de nos sociétés occidentales »³⁸.

DOE se divise en deux grandes parties. Tout au long de l'ouvrage, il s'agit d'interroger « non seulement (...) [l]es fondements [de la science économique] du point de vue d'une critique des critères de la connaissance, mais aussi la légitimité de sa présence dans nos cultures »³⁹. A cette fin, la première section en propose une analyse épistémologique serrée. Dumont s'emploie d'abord à tenter de cerner, le plus précisément possible, les avatars de son objet. Pour ce faire, il oppose le caractère schématique, voire axiomatique, de l'objet des sciences économiques à la nature complexe du fait historique. Ensuite, il analyse la façon dont s'est élargi progressivement l'objet de l'économie classique, qui a incorporé d'abord la notion d'espace, grâce aux concepts d'aménagement du territoire et de développement planifié, puis de temps, grâce cette fois aux concepts de croissance et d'intégration. Un tel enrichissement, issu de la géographie et de l'histoire, marque en quelque sorte le passage de la micro- à la macroéconomie. Ces « remaniements dans la construction de l'objet » (I : 257) restituent au fait économique ses dimensions oblitérées, ils le lestent de ce poids sociohistorique sur lequel on prétendait faire l'impasse. Dumont met ainsi en lumière de nouvelles facettes de la question initiale, ce qui suggère une deuxième manière de la traiter. Cette fois, ce sera en recourant à une approche phénoménologique qu'il va, dans la deuxième et dernière partie de *DOE*, interroger les fondements mêmes de la pensée économique.

Le but de cette deuxième section est d'examiner les rapports de la praxis et de la signification, mais aussi de la norme et de l'objet. Dumont constate d'abord que l'autonomie de la sphère marchande a été acquise au détriment de l'univers de sens qui régnait dans les sociétés traditionnelles. L'exclusive de l'univers économique, tout autant que l'apparente positivité de la discipline qui le théorise, naissent donc d'un délitement des appartenances antérieures. Dumont pose alors, sur le plan social, la question kantienne des conditions de possibilité. En d'autres termes, quelle dynamique culturelle a pu hypostasier le marché, au point d'en faire la norme sociale par excellence ? On rencontre de nouveau ici le leitmotiv d'une atomisation du sens, liée à la différenciation des conduites. Le travail, la consommation et l'échange relevaient pourtant, dans la société traditionnelle, d'un univers symbolique qui en dialectisait

³⁶ *O.C.*, I : 567. A partir de cette constatation initiale, croit Dumont, plusieurs possibilités s'ouvrent au chercheur, qui doit les déployer selon la science qu'il étudie.

³⁷ Dumont n'a pas connu notre époque de surconsommation, mais il est évident que s'il vivait aujourd'hui, il ne pourrait manquer d'être frappé par cette vision issue du néo-libéralisme ambiant : le caractère unidimensionnel de *l'homo economicus*, i.e. la réduction de son comportement au degré zéro de l'attitude marchande.

³⁸ *Fernand Dumont, un témoin de l'homme*, entretiens colligés et présenté par Serge Cantin, Montréal, l'Hexagone, 2000, p. 101.

³⁹ *Ibid.*

les rapports et cerclait de sens leur praxis unifiée⁴⁰. La reconfiguration moderne du champ social a désintégré ces liens, plaçant du même coup cet éventail de comportements en situation d'antinomie ; c'est donc un mouvement inverse, celui-là même que dessine ici Dumont, qui doit contrer cette dislocation et leur restituer le sens perdu. Heureusement, les acteurs sociaux entretiennent une certaine « nostalgie de la totalité », une « volonté normative » (chap. 7.5), de sorte que, sans chercher un unanimité factice, l'on peut envisager tant un dépassement des antagonismes individuels que de la fracture sociale. Autrement dit, ainsi que le préconisait le programme esquissé dans *Le lieu de l'homme*, il est peut-être possible de pallier « l'absence d'un monde social cohérent de la signification » (I : 361).

Comment donc mettre en échec le monopole du Marché ? En fin de parcours, Dumont envisage plusieurs possibilités, toutes attachées à compenser le caractère dysfonctionnel des conduites purement économiques en les plongeant dans un bain culturel. Et c'est ici que la méthode phénoménologique et l'objectif dialectique prennent tout leur sens. Car Dumont décode, dans l'idéologie – « une définition de la situation par un groupe social, en vue de l'action » – et l'utopie, deux « processus d'adaptation » (I : 383). Qu'il s'agisse de socialiser la technique ou encore de généraliser la praxis, bref, de dialectiser à nouveau, selon le mot de Bachelard placé en exergue de l'ouvrage, la pensée économique, un espace de liberté s'ouvre alors. Idéologies et utopies, ces « substitut[s] des traditions anciennes » (I : 384), viennent opportunément combler un vide et baliser une future histoire de la liberté. C'est pourquoi Dumont propose, en terminant, un engagement. Il est impossible de revenir en arrière, certes, mais l'adoption d'une *tradition critique* permettrait d'instaurer, dans la sphère économique, « un dessein doué d'une certaine cohérence » (I : 391). Car après tout, même dénuée de ce sens global qu'appelle de ses vœux le sujet moderne, l'histoire « forme quand même un habitacle de l'homme » (I : 394).

Les avatars de l'anthropologie

Onze ans après le domaine économique, Dumont aborde l'anthropologie. Pour ce nouveau champ, il trace un programme sur lequel travaillait déjà, à son époque, quelqu'un comme Pierre Thuillier, et qui se réalise actuellement grâce aux praticiens de la sociologie des sciences. On songe par exemple à David Bloor dans le domaine anglo-saxon, à Bruno Latour en France ou encore à Yves Gingras au Québec. Prudemment, ces analystes ont cependant toujours retenu comme objet un domaine vaste, mais exclusif. Car utiliser, comme ils le font, les outils de la sociologie, de l'économie ou de la politique pour analyser les sciences de la nature est une chose. Mais soumettre à la question les sciences humaines et sociales elles-mêmes, comme l'envisage Dumont, alors que l'existence du cercle herméneutique exacerbe les difficultés, c'est une tout autre chose. En effet, il ne s'agit pas d'écrire ici encore une autre histoire interne des sciences, un exercice qui a depuis longtemps acquis ses lettres de noblesse. Adoptant une perspective à la fois synchronique et externe, il faut plutôt évaluer la pertinence des sciences sociales en général, et de l'anthropologie en particulier. Quel instrument forger pour ce faire ? Élaborera-t-on une sociologie de la sociologie ? une anthropologie de l'anthropologie ? On voit l'extrême difficulté à laquelle est confrontée l'entreprise dumontienne. Comment réintégrer l'anthropologie dans son horizon culturel et, plus spécifiquement, dans une histoire signifiante pour la modernité ? Est-ce seulement possible ?

C'est ce pari audacieux que veut relever *L'anthropologie en l'absence de l'homme* (dorénavant *AAH*)⁴¹, un ouvrage que l'on peut aborder comme une herméneutique originale de la pratique anthropologique. Pourquoi, parmi les nombreuses « sciences totales », choisir l'anthropologie⁴² ? C'est

⁴⁰ Il faut sans doute voir là une réminiscence du « fait social total », cher à Marcel Mauss (voir à ce propos son célèbre *Essai sur le don*).

⁴¹ *Op. cit.* ; *O.C.*, II : 1-335.

⁴² On distingue habituellement deux grandes champs anthropologiques : d'une part l'anthropologie physique, qui se concentre sur la dimension biologique de l'homme (anatomie, physiologie, évolution, etc.), et qu'illustrent par exemple les recherches en paléontologie humaine, d'autre part l'anthropologie culturelle, qui étudie plutôt les mythologies, les liens de parenté, bref, les composantes sociales des diverses communautés. Sans le dire expressément, il va de soi que Dumont parle ici de la seconde.

qu'elle offre « un cas extrêmement intéressant et en quelque sorte privilégié » : c'est « une science exemplaire » (I : 572).

Afin de s'attaquer résolument aux difficultés de son programme, Dumont décide de circonscrire d'abord un objet ambitieux. Pour examiner dans toute leur ampleur les approches anthropologiques de l'homme occidental, il retiendra bien sûr, au titre d'inventaire, les études scientifiques, mais aussi les systèmes philosophiques et... les constructions idéologiques⁴³ ! C'est que Dumont, fidèle à ses habitudes, ne vise pas à exténuier le sujet dans la parfaite transparence de son objet, il cherche au contraire à décrypter ses intentions afin de remonter à ses ancrages initiaux. Déconcertante et volontairement « précritique » (II : 176), une telle posture élargit le sens du mot anthropologie à tous les discours qui traitent de l'homme comme d'une conscience, mais elle entraîne deux effets secondaires qui, pour être identifiés, n'en sont pas moins problématiques. En effet, cet élargissement court-circuite immédiatement la coupure science/idéologie, si chère aux historiens des sciences comme au marxisme althussérien. Dès la publication de son recueil *Chantiers – Essais sur la pratique des sciences de l'homme* (1973), Dumont avait noté que les sciences sont souvent contaminées par les idéologies (I : 407-408). Dans *AAH*, il récidive et introduit à ce propos le concept novateur de *croyance rationnelle* (II : 43). En effet, dit-il, on ne peut opposer uniment croyance et savoir, pour cette raison fort simple que « la croyance est présente dans le savoir lui-même » (II : 323). Par ailleurs, une telle posture ne peut que mettre en évidence les dimensions mythiques de la science (II : 300). Dumont, en pleine conscience, distend ainsi jusqu'à la rupture les limites de son objet et, brouillant les repères de la spécificité, il crée une tension peut-être insurmontable. Mais la nouveauté et la difficulté de l'entreprise sont à ce prix.

C'est ainsi qu'il se penche sur la place de l'anthropologue lui-même. Quand son ombre plane sur son objet, quel statut accorder à sa pratique sociale, cette « réplique de la culture » (II : 7)? Et que nous apprend l'absence de l'homme, cette élision du sujet, en apparence nécessaire à la recherche de l'objectivité ? Certes, qu'il s'agisse de science ou d'idéologie, on prétend dire la vérité sur l'homme ou, du moins, agir sur la société. Mais ce sont sans doute d'autres raisons, implicites, qui animent le chercheur et, par leur pertinence même, justifient *a priori* son entreprise. Dumont identifie nommément quatre motifs dessinés en relief par ce retrait, et aptes à éclairer la recherche de sens de tout projet cognitif : la convenance, l'utilité, la fécondité et l'intérêt (II : 103). Bref, le chercheur ne peut faire l'économie des valeurs⁴⁴. Leur caractère irréductible constitue, pourrait-on dire, une sorte d'« horizon des investigations scientifiques » (I : 559). Dès qu'on prétend les éliminer, elles migrent simplement à un autre niveau, que l'épistémologie du déplacement aura précisément pour fonction de débusquer. C'est, en un sens, un juste retour des choses, puisque le discours scientifique sur l'homme avait lui-même pris le relais de ses deux prédécesseurs, de sorte que seuls un intérêt pour la condition humaine et une « interprétation du monde par des collectivités » (II : 60) semblaient rappeler leur « source commune » (II : 36).

C'est sans doute cette importance accordée aux valeurs qui explique l'exceptionnelle place occupée par Nietzsche dans *AAH*. Qu'il s'agisse de la métaphore de l'ombre (II : 23-62) ou de l'interrogation sur la pertinence de l'approche historique (II : 133), de l'utilisation de la méthode généalogique (II : 178 sq.) ou de la dimension tragique (II : 224 sq.), partout sourd le questionnement, partout transparait, sous les significations analytiques, une préoccupation pour le sens, celle-là même qui animait déjà le grand médecin de la civilisation. C'est que, nonobstant un solide ancrage dans la modernité, Dumont, à l'instar de son inspirateur, entretient une nostalgie pour la totalité organique des sociétés traditionnelles, où le Cosmos était aussi Histoire (chap. 6, section I), une posture déjà à l'œuvre dans *DOE*. Devenu Savoir, écrit-il, le monde a cessé d'être pour nous un habitat (II : 214), un lieu où se reconnaître. Car, note-t-il dans une formule lucide mais désabusée, la « science est productrice de vérités et destructrice de pertinence » (II : 191).

⁴³ Cette approche de l'idéologie fait évidemment suite à la valorisation positive observée dans *DOE* ainsi que dans son ouvrage de 1974, *Les idéologies*, dont nous avons déjà esquissé quelques grandes lignes.

⁴⁴ Des valeurs ou, comme dirait plutôt Habermas, des intérêts de connaissance.

Aussi faut-il dessiner un avenir potentiel pour une anthropologie unificatrice, en proposant trois vecteurs de convergence : l'opération, l'action et l'interprétation. La première touche le savoir. « Elle suppose que le sujet est pour l'essentiel connaissance » (II : 212), un simple opérateur des procédures scientifiques, et elle en appelle à une utopie conséquente : la transparence intégrale du Logos. Quant à la deuxième, elle s'appuie plutôt sur la dimension éthique pour s'ouvrir aux institutions et au champ politique. Elle a « pour horizon l'instauration d'une authentique Cité » (II : 282). C'est le registre de la conduite humaine, qui veut réconcilier motivations et finalités dans un cadre politique. La troisième, enfin, a trait à l'existence elle-même et à son sens. Relevant davantage de l'éducation et de la culture, elle s'abreuve de significations et propose une dernière utopie : « une communauté possible des interprétants » (II : 316).

La triple utopie de ce programme final jette un éclairage rétrospectif sur le choix de l'objet de départ. Comme Dumont avait cru discerner trois pratiques anthropologiques, liées à la science, à l'idéologie et à la philosophie, il retient trois axes concomitants, qui s'y superposent sans pourtant s'y identifier. En effet, la connaissance opératoire traduit la dimension positive de la science et sa recherche de chaînes causales efficaces. L'action est pour sa part toujours colorée d'idéologie. Quant à l'interprétation, elle reprend à son compte l'ambition propre aux anthropologies philosophiques.

Épistémologie du déplacement et épistémologie de la pertinence, donc. On admettra sans peine l'ambiguïté de telles expressions, voire même leur caractère risqué. Car l'épistémologie traite habituellement de l'accès à la vérité et de ses diverses procédures, tandis que la pertinence relève plutôt des valeurs⁴⁵. Or, les formules de Dumont télescopent volontairement les registres, couplant jugements de fait et jugements de valeur. Il en est conscient, mais, pour ouvrir des perspectives nouvelles, il faut parfois bousculer les catégories courantes. « *Valeur* : j'emploie ce mot, et je l'utiliserai encore, avec beaucoup de réticences. Il appartient à un vocabulaire qui n'est sans doute pas sans relation avec l'érosion moderne des cultures concrètes. La transcendance hâtive qu'il semble suggérer rejoint les illusions du « spiritualisme » de naguère. Mais alors, il demeure profondément significatif d'une culture à laquelle il faut bien emprunter pour en faire l'analyse » (I : 4). On le constate, le brouillage volontaire opéré par les oxymores dumontiens pointe vers un idéal élevé, peut-être inaccessible, celui-là même qui traversait déjà *La dialectique de l'objet économique* : une axiologie des sciences humaines et sociales, bref, la constitution d'une échelle de valeurs inédite, apte à jauger leur place dans une culture humaine vivante, où les savoirs occupent une large place.

La chair de la modernité peut-elle vraiment accommoder la logique exigeante des sciences humaines, la carapace rigide de leurs connaissances diverses? Quant à la constante aspiration de l'économie ou de l'anthropologie à la connaissance vérifiable, nous en apprend-elle davantage que les philosophies antérieures ou ces idéologies que l'idéal scientifique prétend, avec emphase, reléguer aux oubliettes de l'histoire? En d'autres termes, peut-on résorber la dualité vérité-pertinence et dissoudre la science dans le « laboratoire de la culture » (II : 93 sq.) ? Pour l'instant, ces questions terribles posées par Dumont attendent toujours leur réponse définitive. Mais ce que cette enquête nous apprend, c'est qu'il ne suffit pas au philosophe de prendre position quant à la qualité des arguments dans les discours des sciences humaines. Encore faut-il réfléchir systématiquement sur leurs enjeux, visibles comme inaperçus. On parle ici de poids ontologique, de densité, de consistance, de fermeté, du rôle complexe des possibles, etc.

Avant de quitter ce versant de son œuvre théorique, mentionnons au passage un dernier aspect, qui concerne davantage l'ancrage de Dumont dans sa terre d'origine. Comme la liste de ses œuvres le démontre, il s'est beaucoup préoccupé de comprendre les changements qui affectaient le Québec en crise des années soixante. Mais pour faire le compte, il faudrait ajouter et analyser plus de cent articles qui examinent, commentent, redressent, discutent les événements d'ici, souvent à une très petite échelle. Par ailleurs, dès ses études de sociologie, entre 1956 et 1958, il a produit, avec Yves Martin, l'une des

⁴⁵ Notons cependant une importante interface, relevée par Dumont : « (...) la vérité dont il s'agit [en anthropologie] est, en définitive, vérité pour moi, pour nous » (II : 16).

premières monographies sur notre société rédigée par des Québécois, laquelle fut publiée en 1963 : *L'analyse des structures sociales régionales*. Avec des collègues, il établit ensuite, en quatre volumes, un répertoire commenté des idéologies au Canada français, de 1850 à 1976. On le considère à juste titre comme l'un des agents qui ont provoqué le basculement de la Révolution tranquille évoquée plus haut. Il a également investi des années d'efforts pour développer sa théorie de la référence, laquelle sous-tend un important essai, *Genèse de la société québécoise* (III : 147-498) et, lorsque le cancer est venu interrompre brutalement son travail de chercheur, il était occupé à en rédiger la suite. On peut dire que, déjà, il serait un intellectuel important s'il n'avait publié que ses ouvrages sur la situation du Québec, sur la précarité des petites cultures, sur le thème, enfin, auquel il a consacré ses dernières énergies : l'avenir de la mémoire, c'est-à-dire le sort de la culture première, seule capable de réunir dans un même débat cohérent des citoyens dont les intérêts divergent.

IV. Dumont poète

Nous avons dit en introduction que la poésie traverse tout le corpus dumontien, qu'elle ouvre, ponctue à l'occasion, et referme. En effet, l'œuvre commence par *L'Ange du matin*, un recueil de poésie paru en 1952⁴⁶, qui s'exprime sur un registre intime et existentiel, inauguré au Québec par Hector de Saint-Denys Garneau dans les années trente, et fait ensuite place à une inquiétude foncière, que ni la foi ni la raison ne pourront réduire au silence. Ce registre poétique accompagne la production des grands essais philosophiques et anthropologiques, comme en fait foi *Parler de septembre* (1970)⁴⁷. Enfin, Dumont revient à la poésie pour apprivoiser sa mort prochaine dans *L'arrière-saison* (1996)⁴⁸, écrit en résonance avec son autobiographie. C'est Marjolaine Deschênes qui travaille actuellement à une étude littéraire et anthropologique de ce corpus de poésie où l'on entend la voix de Dumont à la première personne.

V. Théologie et herméneutique religieuse

Comme c'est le cas pour la poésie, un intérêt soutenu et sérieux pour la théologie et l'herméneutique religieuse accompagne en parallèle les grands ouvrages théoriques sur la culture ou les sciences humaines. Aussi est-ce sans surprise que, dans *Récit d'une émigration*, nous lisons que Dumont fut d'abord, comme la plupart des Québécois, un catholique de convention et d'éducation dans un milieu canadien-français, où langue et religion agissaient de pair comme marqueurs identitaires. Avant même son entrée à l'université, il avait découvert à la bibliothèque du Petit Séminaire de Québec (le collège classique où il étudiait) les travaux de Mounier et de Blondel, dont les interrogations n'accordaient pas la première place aux institutions, mais au message évangélique et à la définition de la liberté intérieure dans la foi. Comme d'autres, Dumont rencontre alors des jeunes gens de la Jeunesse étudiante catholique (J.E.C.), engagés dans la critique sociale et dans l'action.

Il choisit alors d'examiner cette inclusion socio-religieuse subie et de la transformer, à la lumière de la critique réflexive, en un engagement personnel libre, qui distingue très nettement contenus de foi et autorités humaines, celle de l'Église incluse. Cela fit de lui un croyant intense, inquiet, cherchant perpétuellement à avancer dans la compréhension de la Révélation ainsi que de l'institution ecclésiale, avec ses dérives mesurées à l'aune de la liberté chrétienne.

D'une part, Dumont mentionne discrètement qu'au fil de sa vie, sa foi ne fut pas unie et stable, mais plutôt tourmentée par de graves crises résultant en dépressions angoissées, dont sa poésie porte les traces. Il se découvre une appartenance à l'Église de ses pères comme à une tradition qui peut fonder, encadrer, inspirer, interpeller et qu'il faut assumer en la modifiant, si elle doit déployer sa pertinence dans le présent, comme c'est le cas de toute tradition dans la culture première. Sa situation est celle d'une appartenance à la communauté des croyants et il n'a jamais considéré sérieusement de

⁴⁶ Montréal, Éditions de Malte.

⁴⁷ Montréal, L'Hexagone.

⁴⁸ Montréal, L'Hexagone. Les trois recueils poétiques furent réunis dans *La part de l'ombre. Poèmes 1952-1995*, paru à l'Hexagone en 1996, et ils figurent dans le vol. V des *O.C.*

couper ces racines dans la solidarité historique. C'est donc *de l'intérieur* que Dumont avait très tôt adressé à l'Église une critique de l'autorité formelle, afin de l'enjoindre de mettre en œuvre l'esprit d'authenticité de Vatican II⁴⁹. On peut voir là le filon catholique. D'autre part, et c'est une veine plutôt protestante ou du moins augustinienne, parce qu'il médite à partir d'un for intérieur inviolable, il garde un pied *en dehors* de l'institution. Il pratique une mise à distance critique à l'égard des savoirs dérivés, stratifiés qui constituent l'essentiel de la théologie systématique. Ici encore, en pleine possession de ses moyens, la critique dumontienne procède par une analyse épistémologique. « En effet, écrit-il, le savoir est réflexif. De la foi, il fait émerger des critères comme une mise en congé de l'expérience qui les a produits. Et, devenu ainsi conscient de lui-même, le savoir obéit à des lois spécifiques que les intentions premières de l'expérience ne commandent plus à elles seules. De l'expérience et de l'expression plus étendues, il dégage son expérience et son expression propres. Le savoir ne veut dépendre que de sa logique intrinsèque et, s'il emprunte le matériau de ses arrangements à ce qui le déborde, c'est à partir de ses propres règles d'appropriation⁵⁰ ». La vérité de la foi et celle du savoir ne communiquent que très partiellement, dans la mesure où la seconde a, en apparence, le même objet que la première.

Mais, par un autre type de travail théologique, on obtient un résultat inverse : « En éclairant les conditions selon lesquelles l'expérience de la foi s'exprime jusqu'à se définir dans des normes de vérité, il [le théologien] rend à la vérité son dynamisme. Bien loin de se figer dans des formules, la vérité se reformule sans cesse selon les conditions personnelles, historiques qui l'y incitent. Mettre en évidence ces conditions de la vérité dans le provisoire des lieux et des temps, c'est un service pour la communauté. C'est empêcher que le pouvoir s'identifie avec la vérité ; c'est apporter une contribution irremplaçable à l'institution de la vérité dans une communauté qui doit être aussi vivante que la communauté elle-même » (IV : 259). La perception claire de l'historicité est donc au service de l'authenticité de la foi chrétienne.

Conclusion

Même la théologie de Dumont est pénétrée de sa préoccupation permanente au sujet du temps : durée, événement, histoire, érosion, répétition, mémoire, tout est inscrit à la croisée de plusieurs dimensions temporelles. Dumont rejoint ici l'inquiétude et les préoccupations de Paul Ricœur quant aux rapports entre temps et sens, entre durée et conscience, entre histoire et récit. Le plus souvent, il s'agit d'inexorables déperditions. Pour Dumont, nous sommes constamment menacés de mort symbolique puisque le passage du temps oblitère le sens. Cependant il faut du temps – et même un temps long – pour qu'une tradition s'instaure et opère du fond d'une sorte d'*In illo tempore*. C'est la ligne tragique qui s'exprime en sourdine dans tous les textes dumontiens, y compris dans les poèmes. Mais un monde de sens nous parle-t-il encore ? dans une langue que nous comprenons ? Dumont avait raison d'anticiper l'accélération de la perte des repères : « 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 de l'existence » (I : 4). Dans ces conditions, nos problèmes identitaires ne trouveront pas de solution.

Cette historicité, cette volonté de dépasser le présent pour l'inscrire dans une durée signifiante, bref, cette préoccupation pour le sens, on la trouve aussi à l'œuvre dans l'épistémologie de Dumont. Aujourd'hui, généralement interne, l'épistémologie est pratiquée par les hommes de science eux-mêmes. Elle se limite alors surtout à l'analyse des modèles et à la vérification des démarches opératoires, ou

⁴⁹ *Pour la conversion de la pensée chrétienne – Essai*, Montréal. Ed. HMH, collection Constantes, 1964 (O.C., IV : 1-147). Quatre ans avant *Le lieu de l'homme*, cet ouvrage théologique, écrit par un non-théologien, développe à propos de la « crise dans l'Église » plusieurs éléments du modèle que Dumont appliquera ensuite à la crise de la culture.

⁵⁰ *L'institution de la théologie – Essai sur la situation du théologien*, Montréal, Fides, collection Héritage et Projet, 1987 (O.C., IV : 257). À la fin de sa vie, Dumont revient une dernière fois sur sa croyance, dans *Une foi partagée* (Montréal, Bellarmin, collection L'essentiel, 1996). *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, *L'institution de la théologie* et *Une foi partagée* forment le T. IV des O.C.

encore à des extrapolations sur les fondements, actuels ou à venir. Parfois, défendant plutôt une approche philosophique ou externe, on risque quelques remarques englobantes. Ainsi par exemple Bachelard, inspirateur de Dumont, propose une pédagogie de la culture scientifique, tout en distinguant l'histoire périmée de l'histoire sanctionnée. Rejetant ces frileuses limites, Dumont adopte pour sa part une attitude résolument tournée vers l'avenir et, surtout, il défend une approche normative face à la science. En d'autres termes, il se comporte comme un philosophe intempestif plutôt que comme un épistémologue au sens contemporain du terme. Non content d'analyser en profondeur la science économique ou l'anthropologie, de les questionner de l'intérieur, il juge, identifie des voies sans issue, propose de nouvelles avenues, quand il ne réorganise pas tout simplement, comme dans *AAH*, le champ qu'il parcourt et balise. Une telle attitude, l'on en conviendra sans peine, détonne de nos jours, surtout chez un praticien des sciences. C'est que, pour ce scientifique non orthodoxe, doublé d'un philosophe non conventionnel, « La science n'indique que des points de repère ; elle ne saurait dégager les lignes de force qui doivent animer la recherche d'un destin, pour les sociétés comme pour les individus » (III : 21). C'est pourquoi, une épistémologie du déplacement et de la pertinence s'impose. En effet, si on ne peut faire l'économie des valeurs ou des intérêts de connaissance en matière de science, c'est que, tout simplement, on ne saurait évacuer la question du sens.

[L]e besoin de rationalité, de vérité (...) est un idéal incontestablement noble. Mais le problème de la science, c'est aussi celui de la pertinence. (...) Une chose peut être exacte et n'avoir aucun sens pour moi. Nous touchons ici à l'ambiguïté de la place de la science dans nos sociétés. Pour que nous puissions poursuivre ainsi isolément la rationalité, l'axiomatisation de l'existence de l'homme, (...) il a bien fallu que nos sociétés ne résistent pas beaucoup sur le plan de la pertinence (...). Il a bien fallu, autrement dit, que nos sociétés démissionnent, qu'elles renient leur conception des rôles sociaux. C'est à cause de cette démission que la science de l'homme a pu se développer comme elle l'a fait. Le problème qui se pose à nous, c'est de savoir si nous sommes encore capables, dans nos vies personnelles comme dans la vie collective, de restaurer (...) la pertinence, c'est-à-dire la signification⁵¹.

Comme l'affirme Dumont dans ce long plaidoyer, par delà la vérité de ses résultats, par delà même la rectitude des savoirs, l'on doit questionner le statut et la légitimité de l'entreprise scientifique, voire son institution comme science. A cette fin, une théorie de la culture s'avère indispensable. Le philosophe et l'épistémologue doivent devenir, sinon poètes et théologiens, du moins herméneutes. C'est ce que proposait déjà son ouvrage programmatique, *Le lieu de l'homme*. En effet, la science peut satisfaire notre soif de connaissance, elle peut même contenter notre besoin de vérité ; néanmoins, en dépit de toute sa dignité et sa grandeur, elle ne saurait assouvir notre recherche de sens.

Si Nietzsche, qu'il prend à témoin dans *AAH*, fut un incomparable médecin de la civilisation, on peut dire que Dumont aura été, pour sa part, un remarquable clinicien de la culture. Car, rappelle-t-il dans un article magistral, aujourd'hui, la raison elle-même est en quête de sa signification⁵².

Danièle Letocha
Jean-Claude Simard

⁵¹ Fernand Dumont, *un témoin de l'homme*, op. cit. p. 103.

⁵² « La raison en quête de sa signification », dans *Le sort de la culture*, Montréal, l'Hexagone, 1987 (O.C., II : 453-471).