

Temps et vérité dans la pensée de Fernand Dumont

Danièle Letocha

« À quoi servent les mots contre le
temps sinon à s'engluer au froid du
silence ? »

Fernand Dumont

*L'arrière-saison*¹

Dans ses œuvres à dimension réflexive et critique, telles *Le lieu de l'homme* (1968), *Les idéologies* (1974), *L'anthropologie en l'absence de l'homme* (1981) et, à un moindre titre, *Le sort de la culture* (1987), Fernand Dumont pose toutes les données qui définissent la dynamique culturelle dans leurs références diverses à la temporalité. On peut donc reprendre cette lecture en organisant les questions, problèmes et thèses à partir de l'axe du temps lui-même. Je propose ici une répartition catégorielle qui durcit quelque peu les analyses dispersées dans les textes mais peut faire apparaître pourquoi Dumont a maintenu sans pouvoir les surmonter des ambivalences face à l'idée de transcendance et à l'idée moderne de liberté.

I. Deux remarques préalables à l'examen de la temporalité.

Deux asymétries méritent d'être soulignées pour notre propos: d'abord, comme théoricien, Dumont s'est **très peu intéressé à l'espace** tandis que le temps l'obsède sans interruption dans l'ensemble de ses écrits, y compris dans sa poésie. Dans le monde théorique de Dumont, ce n'est pas l'espace qui porte, suscite ou dissipe le sens, mais bien le temps.

Ensuite, à l'intérieur de la dimension temporelle, le point de vue de la **synchronie**, celui qui veut faire parler une réalité anthropologique en étudiant une coupe transversale correspondant à un seul moment du devenir ne l'intéresse pas. Il insiste sur le fait que de telles lectures opératoires, si elles peuvent générer des vérités ponctuelles, ne peuvent acquérir de pertinence pour les agents visés. C'est le cas, par exemple, de l'idée récente de **nation sociologique**, structure agrégative, sourde et aveugle, par opposition à celle de **nation historique ou culturelle**, seule signifiante pour Dumont en tant que vecteur d'appartenance et d'intégration. Cela veut dire que le seul lieu où peut se penser une vision du monde un peu cohérente et signifiante est un vecteur historique, repris et interprété par la conscience.

¹ «Veiller encore», *Œuvres complètes* (désormais O.C.), T. V, Québec : Presses de l'Université Laval, p.186

Ainsi, pour devenir intelligibles, les éléments, configurations et crises doivent être inscrits dans la **diachronie** où se manifeste la dramatique de l'assignation de la différence dans la durée. Car il est possible de formuler la définition de la culture par la seule référence au temps : la culture est l'ensemble des représentations et des stratégies élaborées par un groupe humain pour endiguer et/ou gérer l'inévitable et constante irruption de l'hétérogène menaçant sa mémoire, donc sa cohérence interne dans la durée. C'est un rapport problématique entre présent et passé, entre existence et mémoire où se joue la question du sens. Ce qui vaut pour la culture traditionnelle vaut encore pour la culture moderne avancée où nous sommes.

II. L'importance de la temporalité se retrace dans l'itinéraire de Dumont

Il faut avoir à l'esprit des considérations concernant l'itinéraire de Dumont lui-même, comme le fait que son œuvre philosophique fut écrite pendant que se déroulait la Révolution tranquille au Québec, soit entre 1960 et 1980. Comme pour Mirabeau à qui les plus jeunes reprochaient son style d'Ancien Régime, on ne peut guère reprocher à Dumont à la fois de l'avoir faite et de ne pas en être le produit.

Son récit autobiographique nous dit combien il fut déçu et scandalisé par ses premiers contacts avec la philosophie néo-scolastique des manuels qu'il eut à subir au cours « Primaire supérieur », puis dans les deux classes finales du collège classique qu'était le Petit Séminaire de Québec, et enfin à la Faculté de philosophie de l'Université Laval où il s'inscrivit pour quelques mois, croyant y entendre enfin des interrogations et des débats sur notre monde et notre temps. Or, tous ces maîtres de vérités dogmatiques assénaient aux étudiants des vérités supra- extra- et a-temporelles organisées en systèmes hypothético-déductifs. Une géométrie du concept qui prétend ignorer ce que Descartes a définitivement changé en récusant la scolastique pour inaugurer un régime de vérité intérieur à la conscience et qui part du sujet, comment Rousseau redéfinit la légitimité du peuple et en quoi Husserl a dédoublé la rationalité des modernes en s'inquiétant du destin de la raison instrumentale.

Je suis devenu sociologue par défaut. Lorsque j'ai terminé mon cours classique, je m'intéressais surtout à la philosophie ; mais en ce temps-là, au Québec, la philosophie était une scolastique dogmatique qui contredisait par son intention même la philosophie qu'elle prétendait incarner. J'ai passé six mois dans une faculté de philosophie et j'en suis sorti atterré².

² O.C. *Ibid.*, p..(Je dois retrouver la référence) Dans *Récit d'une émigration*, Dumont fait état de ses trois rencontres successives avec le néo-thomisme scolastique imposé en 1879 par la lettre encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII Pecci aux institutions d'enseignement catholique comme la seule philosophie entièrement compatible avec le dogme catholique romain . D'abord, en 1945, dans le cours « primaire supérieur » chez les Frères du Sacré-Cœur du Collège de Limoilou, il l'étudia dans le petit manuel de Mgr Robert, ancien doyen de la Faculté de philosophie de l'Université Laval : « Le titulaire de la classe devait commenter avec sérieux ce ridicule catéchisme où était concentrée la fine fleur de la scolastique. Je faillis

On peut penser (c'est mon cas) que le primat abrupt et non négociable de la pertinence sur la vérité abstraite trouve là son origine. Le philosophe autodidacte qu'il devint (sans diplôme de philosophie et assez indifférent aux légitimations institutionnelles) ne se réconcilia jamais sans arrière-pensée avec les savoirs théoriques «flottants» des sciences humaines.

Enfin, pour des raisons historico-politiques, la société traditionnelle n'opérait pas pour lui comme une simple idée régulatrice puisqu'elle s'était prolongée à divers degrés au Québec francophone jusqu'après la seconde guerre mondiale alors qu'il n'en restait plus que quelques «réserves» dans les coins reculés des sociétés ouest-européennes. Je devrais plutôt dire ceci : Dumont considère que la le régime de la tradition continue à régir la société franco-québécoise et qu'il en reste des pans entiers jusque dans ses couches ouvrières, tandis qu'il se représente l'Europe comme généralement urbanisées.

La crise de la culture fut ainsi vécue directement par de larges segments populaires des contemporains de Dumont comme perte, dérive, déficit, indétermination, bref comme brouillage des codes et des références. Ajoutons un dernier fait. Il y avait et il y a encore sur le territoire québécois onze groupes autochtones (Inuits, Amérindiens) dont la culture a été partiellement ou complètement compromise par celle des peuples d'origine européenne, et sans conversion possible à un autre projet de culture qui fût l'hériter de leurs pratiques millénaire. La perte d'autorité et de pertinence de la tradition ne pouvait être ignorée par les sociologues de la génération de Dumont. Elle donne la même couleur tragique aux textes dumontiens que celle de *Tristes tropiques* pour des raisons en partie analogues. *

III. Les motifs récurrents de la temporalité

Voici la liste complète de ces thèmes récurrents qui ressurgissent jusque dans l'autobiographie, *Récit d'une intégration*, qui clôt la séquence de ses écrits en 1997.

A. l'archétype du mythe ou le succès dans la durée :

1. - Poids ontologique du temps sacré et ré-actualisable, auquel renvoyait le mythe vivant dans les communautés archaïques. Ce sont des thèses voisines de celles de Mircea Eliade et de Georges Gusdorf.
2. - Temps dense et normatif de cet originaire que le temps a oblitéré et qui est devenu illisible mais dont ni la société moderne, ni la conscience individuelle ne peuvent néanmoins de passer complètement
3. - Nécessaire opposition entre l'ordre de l'Avènement et celui de l'Évènement, dont on peut voir clairement la parenté avec la critique de la modernité chez Lucien Sebag
4. - Temps immémorial de la tradition en marche dans la durée où se construit la référence partagée qui délimite une communauté ou une société

mépriser la philosophie pour toujours.» (p. 248). Ensuite entre 1947 et 1949, il fit ses deux années de philosophie au Petit Séminaire de Québec, après avoir sauté par-dessus la classe de rhétorique : cette fois-ci, c'est aux manuels de Mgr Grenier qu'il eut affaire. Enfin l'appréciation de répulsion qu'il livre dans le passage cité ci-dessus vient d'une première année universitaire (1949-1950) où il s'était inscrit à la Faculté de philosophie de Laval. Cet endoctrinement à partir de manuels lui paraît humiliant et évidemment anti-philosophique par la confiscation du pouvoir d'interroger et par l'évacuation de la situation singulière du philosophe.

5. - Répétition du mythe dans un temps profane cyclique qui contient les différences et conduit à la restauration de l'origine par l'éternel retour : la rencontre de l'événement donnant lieu à des modifications de bricolage

B. La fracture de la modernité :

La première modernité rationaliste abstraite utilise le levier du cogito pour liquider la tradition comme pertinence.

1. - Durée lente de la conscience réflexive et du cheminement critique après la rupture cartésienne du cogito solipsiste qui se pose comme inaugural et auto-fondateur.

2. - Temps abstrait de la construction/validation scientifique, qui se veut intemporel, coupé des consciences empiriques et des traditions particulières pour un sujet épistémique paresseux et naïf

3. Temps orphelin de la posture du « ON » qui s'épuise et se paralyse dans l'équivalence des explications sans entreprendre de ressaisir les intrications de la mémoire qui seules permettent de se réinvestir dans les rapports « JE »-« TU »

La seconde modernité et la naissance de l'histoire : c'est la période que Dumont a le plus scrutée dans l'histoire moderne des idées, particulièrement le corpus français dont les penseurs conservateurs, au sujet de l'idée de progrès.

1. - Dédoublage du passé collectif entre historiographie objective fondée sur des documents et l'histoire subjective (ou mémoire) alimentée par des témoignages spontanément endossés par les locuteurs. C'est une épistémologie de l'histoire que Dumont partage avec Georges Canguilhem³

2. - Temporalité orientée par le progrès que Dumont a trouvée dans l'historicisme des opérations sans reste du XIXe siècle, élaboré pour répondre à la défection de la tradition

3. – Protestation qui cite Nietzsche à l'appui contre l'historicisme pour réhabiliter le présent comme lieu de sens : si l'histoire est une condition de possibilité du sens, elle n'est ni un refuge, ni un répertoire de recettes nous dispensant de créer des vérités pertinentes à notre conjoncture qui est par définition inédite. Cette tâche requiert plus que la raison : il y faut concertation et énergie.

C. Modernité compromise et registre du temps privé

1. - Projection temporelle impatiente du consumérisme nord-américain privilégiant l'opération, la production et l'efficacité technologique autonomisées. L'exportation instantanée de « produits culturels⁴ » séparables de leur genèse propre et dont on trouve la planète semble un grave danger d'insignifiance à Dumont⁵. Ce motif est évidemment pascalien mais il y a beaucoup de similitudes entre le pessimisme de Dumont et la critique de l'*entertainment* mondialisé que fait Neil Postman dans *Entertaining Ourselves to Death*.

2. - Temps éclaté de l'éphémère post-moderne où se font et se défont les identités provisoires et passives

³ Cf. Maurice Laguerre, « Historiographie, philosophie de l'histoire et idéologie », in Simon Langlois et Yves Martin, dir., *L'horizon de la culture. Hommage à Fernand Dumont*, Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval & IQRC, 1995

⁴ Au sens de culture commerciale de masse ou pop culture, entreprise démultipliée par l'internet

⁵ La politique conjointe qu'ont promue et imposée le Québec et la France en matière de diversité culturelle se situe dans le droit fil de cette exigence du respect des lignes longitudinales du temps.

3. - Temps indifférent, irréversible, qui se déroule dans la contingence, l'inédit et le non-sens, mettant en crise la pertinence d'une mémoire comme ressource de sens pour le présent et pour l'avenir
4. - Temps oublié qui travaille la conscience à son insu et en porte l'angoisse, comme Dumont l'a trouvé chez Sigmund Freud et chez Karl Gustav Jung
5. - Temps intime de la vie privée et de la mort, à intensité variable, avec sa structure narrative. Ici, comme souvent, Dumont navigue dans les mêmes eaux que Paul Ricoeur.
6. - Instant de la fulgurance poétique qui se trouve aussi thématifiée chez Gaston Bachelard et chez Henri Bergson

A mon avis, cela révèle une dimension de métaphysique immanente à sa philosophie plus structurée et suivie qu'il y paraît dans une lecture linéaire. Je dis «métaphysique immanente» puisque d'une part, Dumont affirme que

La vérité étant inhérente à l'histoire, c'est dans l'histoire qu'il faudra départager son contraire. D'où l'opposition de la vérité et de la croyance, du vrai qu'un sujet historique idéal peut éprouver comme vérité de l'histoire et de cette pertinence des situations que les individus et les groupes proclament comme étant la vérité de leur situation à eux.⁶

Si le contraire de nos vérités validées est la croyance, comme il le dit, le contraire de la pertinence serait ce qui est décroché, déraciné, ce qui plane dans un non-lieu, dans un non-temps insignifiant.

Donc Dumont convient que nous nous sommes défaits des «vérités supra-temporelles dont parle Husserl⁷» Cela accentue le tragique de sa vision et met en évidence l'ambivalence qui marque ses rapports avec la modernité tardive. Il cherche une transcendance qui garantisse un peu fermement le caractère aléatoire de nos acquis cognitifs et de nos valeurs mais ne peut trouver que cette énigmatique «transcendance sans nom» qui apparaît cinq fois⁸ dans le corpus des *Œuvres complètes*.

IV. Dumont penseur de la diachronie

A. une typologie

Il y a deux manières d'utiliser la diachronie pour construire la dynamique de la culture. La première est de placer les configurations générales de sens dans une succession historique. Pour confirmer que la synchronie ne l'intéresse pas, notons que

⁶ *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, O.C., t. II, p. 45

⁷ *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, O.C., t. II, p.71

⁸ La première occurrence se trouve dans *Le sort de la culture* : «Encore une fois, je ne dis pas que cette transcendance doit prendre le nom du Dieu du christianisme ou d'un autre Dieu. La transcendance est d'abord sans nom ; il n'est pas indispensable à l'éthique de la nommer.», O.C., T. II, p. 484

Dumont n'a pas fait de sociologie comparée de type Europe/Amérique du nord, Québec/Canada, Canada/États-Unis, etc. Il ne fait pas non plus un découpage selon des relevés empiriques différenciés selon une méthodologie récente et affichée. Dumont se limite à évoquer les deux grands types de visions du monde, traitées comme des totalités aux limites assez floues, qui occupent l'espace historique de l'Occident : c'est une organisation qu'il reprend librement de T.S. Kuhn⁹:

Nous pouvons tout de suite délimiter grossièrement deux âges bien distincts dans l'évolution parallèle des modes collectifs de structuration du temps et du sentiment personnel de la durée. Un grand nombre de nos analyses des chapitres précédents nous y conduisent d'ailleurs (...) : l'opposition entre univers traditionnel et univers historique de l'homme.¹⁰

Aussitôt après cette mise en abscisse, il propose d'y inscrire la définition générale de la culture : «(...) nous voudrions illustrer une logique plus radicale des variations de la culture en tant que situation de l'homme dans la temporalité¹¹».

B Inversion des indices de valeur

Dumont assume les critiques adressées à la première modernité. Il retourne les valeurs attachées à l'idée d'émancipation du sujet par rapport à la tradition ; il récuse la capacité des savoirs bruts à réunir des consciences individuelles et à combler la quête de sens de la conscience pour s'identifier dans le présent et formuler un projet collectif mobilisateur.

Bref, c'est l'idée moderne de liberté que Dumont, après d'autres, interroge et qu'il radicalise comme ouverture sur le vide, indétermination, perte des repères, des codes et de la grammaire.

V. Situation et sens La culture palimpseste

L'idée de médiation

La tradition elle-même est définie en termes temporels. Elle est une durée homogène dont les formes sont douées d'une permanence relative qui exige «le rejet d'une quantité énorme d'événements¹²».

L'activité humaine s'y déroule avec des repères et des rites, sans qu'il soit besoin d'en dégager la logique abstraite ni d'en thématiser le contenu. C'est précisément cette évidence intégrée, cette immersion sans distance qui est le trait principal de la culture première. A une tradition forte correspond une pertinence forte, qui, dans la société archaïque, se passe de vérités spéculatives séparées des pratiques.

⁹ *Le sort de la culture*, O.C., T.II, p.460

¹⁰ *Le lieu de l'homme*, O.C., t. I, pp. 135 sqq.

¹¹ *Ibidem*

¹² *Le lieu de l'homme*, O.C., t. I, pp. 135 sqq.

Ce que Dumont cherche comme dynamique culturelle saine, ce n'est pas un savoir mais plutôt «une sagesse capable de continuer un héritage sans le répéter¹³».

VI. Vérités plurielles et suspectes.

Dumont oppose la vérité spéculative à la pertinence d'une manière qui fait écho à l'opposition de Dilthey entre explication et compréhension¹⁴, c'est-à-dire comme des démarches qui peuvent s'exclure ou se cumuler, selon le cas de figure «dans l'entreprise d'appropriation de l'homme par lui-même»¹⁵. La démarche critique de Dumont va plus loin, comme le formule Jacques Beauchemin : «La distinction cruciale qu'il établit entre vérité et pertinence dans *L'anthropologie en l'absence de l'homme* semble indiquer que la vérité n'a pas d'intérêt en elle-même¹⁶.». Elle doit se diachroniser par rapport à un devenir du sens qui l'anticipe, la porte et la traverse. Si au contraire, les vérités des modernes s'autonomisent, elles jouent contre le sens et la pertinence de la rationalité théorique. C'est l'opposition entre la généralisation déshumanisante (dont la mondialisation de l'information donne une illustration) et la quête asymptotique par laquelle se fait l'universalisation d'une culture particulière où les vérités des sciences humaines jouent un rôle irremplaçable.

Pourquoi ce soupçon sur l'usage spéculatif de la raison théorique ?

La thèse principale du *Lieu de l'homme* concerne l'émergence et l'autonomisation des savoirs sur l'homme à partir du XIXe siècle. La séparation de l'existence et du concept laisse s'étagier des systèmes qui sont sans doute des conquêtes opératoires selon des méthodologies de plus en plus complexes. Mais c'est aussi une défaite du sens implicite et partagé de la culture première. D'une certaine manière, les vérités des sciences humaines témoignent d'un déficit et produisent une aliénation en éloignant les hommes de l'existence vécue où se discute et se décide l'action des sujets empiriques ou des citoyens. Réintégrer l'existence, habiter la culture, voilà le défi.

La ligne la plus constante de sa critique des sciences humaines, c'est son anti-positivisme personnel. Le contre-exemple, c'est Jean Piaget.

Les savoirs positifs des sciences humaines ont surgi dans le vide effectif du sens que l'effacement des traditions ont creusé qu'ils entendent remplacer. D'où la méfiance de Dumont envers l'éventail des vérités qui ne trouvent pas de principe unificateur.

Chez Dumont, les significations correspondent à des îlots de savoirs positifs ponctuels et validés¹⁷ donc à c'est-à-dire des constats de

Absurdité des savoirs détachés de toute appartenance et de toute action : retour à Kant et à la subordination de la raison théorique à la raison pratique. L'idée de pertinence n'est pas réductible à une autre sorte d'objectivité. Elle comporte une dimension « pour

¹³ *Le sort de la culture*, O. C., T.II, p. 484

¹⁴ Cf. *Le lieu de l'homme*, O.C., T. I, p.71, où Dumont cite et commente la catégorie de compréhension comme une correction aux théories sociales mécanicistes qui avaient prévalu jusqu'à la fin du XVIIIe siècle.

¹⁵ *Ibidem*,

¹⁶ Cf. *infra*, ma note 18

¹⁷ C'est le terme qu'il emploie pour désigner les énoncés falsifiables.

le sujet épistémique » notion qu'il emprunte à Jean Piaget. Il faut relever que le Piaget de *Sagesse et illusions de la philosophie*¹⁸ constitue le parfait repoussoir positiviste pour ce que Dumont veut signifier trois ans plus tard. Il est donc souvent la tête de Turc de Dumont.

VII. Nation sociologique et nation historique

Problème : comment passer d'une morphologie communautaire à une morphologie sociale sans se dissoudre ? Dumont ne l'a pas trouvé de solution à cette question.

La nation post-moderne : synchronie, atomisme social et multiculturalisme comme achèvement de la liberté des modernes.

La référence et la mémoire :

Dumont et la mémoire ouverte

Nation historique comme vivre-ensemble qui requiert un héritage commun. La nation sociologique n'a d'utilité que dans un monde post-moderne c'est-à-dire post-politique donc n'ayant pas besoin de réunir les conditions d'une action collective parce qu'il est réduit aux individualités.

Conclusion

Il est clair que, dans ce modèle herméneutique, il peut exister **et il se construit massivement aujourd'hui** des vérités dépourvues de pertinence parce qu'elles se sont coupées de la genèse de leur culture propre. Cela les condamne au non-sens, sans les priver de leur signification ponctuelle. Pensons à une application que Dumont n'a pas examinée : l'internet qui déploie instantanément partout des milliards d'énoncés iconiques, musicaux et linguistiques (dont ceux des sciences et des techniques les plus pointues). Même dans un cadre moderne, il est devenu impossible d'arrimer cette masse d'informations subies à une culture première organique. «On trouve chez Dumont une certaine méfiance vis-à-vis des discours de la culture seconde, en ce qu'ils corrodent ce qu'on pourrait appeler l'intégrité de la culture première¹⁹.»

La post-modernité doit renoncer à le faire **avant** de promouvoir la prolifération des significations hétérogènes dans un temps fragmenté en atomes d'instant où l'identité individuelle et collective ne requiert ni unification, ni stabilité, ni validation²⁰. C'est donc À l'autre extrême du spectre, il a existé pendant des millénaires une pertinence si complète qu'elle a pu et peut se passer de vérités abstraitement formalisées.

Il y a en effet comme une nostalgie des origines chez Dumont. Jacques Beauchemin en suit le cheminement :

¹⁸ Paris : P.U.F., 1965

¹⁹ Cf. p. 64 de « Quête de sens et nostalgie des origines dans la pensée de Fernand Dumont », in Serge Cantin et Marjolaine Deschênes, dir., *Nos vérités sont-elles pertinentes ? L'œuvre de Fernand Dumont en perspective*, Québec: Presses de l'Université Laval, 2009, pp. 53-66

²⁰ Comme plaide Régine Robin dans *Le deuil des origines* (trouver référence).

L'idée

vers laquelle convergent tous les travaux de Dumont
tient alors en ceci que les productions issues de la
culture seconde ne doivent pas s'affranchir de ce qui
les fonde dans la culture première sous peine d'y
perdre toute pertinence²¹.

Mais Dumont ne renonce nullement aux bénéfices de lucidité et de savoir que le sujet moderne a conquis en sortant de la matrice traditionnelle. Ce que dit Dumont, c'est moins qu'il faudrait revenir aux temps anciens que le constat (postulat ?) selon lequel la source de sens est toujours à la fois extérieure et **antérieure** à notre expérience. Nulle culture ne peut donc se passer de médiations entre l'existence dans le temps et la théorie. La «déchirure ontologique entre culture seconde et culture première signifie alors plus qu'une sortie de la modernité ; elle marque la disparition des conditions de possibilité de la dynamique culturelle elle-même.

L'ambivalence de Dumont devant la modernité n'est ni un rejet, ni un regret pur et simple, comme on en trouve un chez Jean Brun, par exemple, en ce que ce dernier condamne en bloc l'intention démiurgique de la raison instrumentale qui a même su coloniser la raison théorique. Pour sa part, Dumont parle de l'intérieur du dilemme et se reconnaît comme un moderne inquiet, se donnant explicitement pour tâche non seulement de prendre la parole à la première personne et témoigner de l'humiliation ouvrière muette, mais aussi pour participer à l'élaboration et à l'appréciation de méthodologies et de savoirs à la troisième personne, dans la rationalité des sciences humaines. Tous et chacun de ses livres ne font-ils pas un usage intelligent de ces privilèges prométhéens ? Le temps et le tragique. Il n'y a pas de pertinence possible sans appartenance à la durée.

²¹ *Op. cit.*, p. 56