

Pour participer à un dialogue Participating in a Dialogue

Fernand DUMONT

Volume 14, numéro 2, octobre 1982

Regards sur la théorie

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/001218ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/001218ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)

1492-1375 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

DUMONT, F. (1982). Pour participer à un dialogue. *Sociologie et sociétés*, 14(2), 170–174. <https://doi.org/10.7202/001218ar>

Résumé de l'article

Vaste entreprise de critique des sciences de l'homme, l'ouvrage de Fernand Dumont, *l'Anthropologie en l'absence de l'homme*, substitue à une épistémologie traditionnelle, celle de la recherche des fondements de l'activité scientifique et de la définition des critères de vérité, une épistémologie de la pertinence, qui resitue la science dans la culture : produit d'une culture, la science qui tente d'expliquer ou d'interpréter la culture est aussi une production de culture. D'où une double relation problématique : la relation de l'observateur à son objet et aussi la relation de l'observateur avec sa société ou sa culture, et donc avec les diverses pratiques sociales et les diverses croyances et représentations culturelles. Mais une telle épistémologie qui introduit une perspective sociologique, doit-elle seulement s'envelopper d'une interrogation sur l'existence? Ou doit-elle plutôt s'articuler à une sociologie des intellectuels et, plus largement, à une sociologie du pouvoir (symbolique)? D'abord préoccupés de bien comprendre la pensée de l'auteur, d'explicitier les caractéristiques de sa démarche et de dégager ses principales contributions, les commentaires de Nicole Gagnon, de Claude Savary et de Roberto Miguelez soulèvent diverses questions qui permettent de poursuivre et d'enrichir le débat ouvert par Dumont.

Pour participer à un dialogue

Réponse de FERNAND DUMONT

Je remercie cordialement les trois collègues qui ont commenté mon ouvrage. Qu'ils ne voient pas la formule conventionnelle de politesse. Je reconnais dans ces textes une attention de lecture, un souci de la pensée de l'autre, une honnêteté minutieuse qui ne me laissent rien à réclamer quant à des erreurs possibles d'interprétation. Il est même certaines pages qui résument peut-être mieux ma pensée que j'aurais pu le faire... À première vue, je ne dispose d'aucune matière pour cette *réplique* qui est coutumière en pareille circonstance.

Les responsables de la revue m'ont prévenu qu'il ne me fallait pas dépasser quelques pages dactylographiées. Ce sage conseil, inspiré par les exigences de la publication, a été renforcé par l'examen des articles de mes commentateurs. Les questions qu'ils posent n'exigent pas des réponses hâtives, tant elles sont considérables et entraînent loin la réflexion. Je prie mes interlocuteurs de croire que j'ai recensé du mieux que je pouvais leurs objections et leurs interrogations. Elles seront désormais présentes à ma recherche. Car, pour une grande partie d'entre elles, je l'avoue, je n'ai pas de réponses assurées; sans doute, n'en aurai-je jamais. Nous sommes engagés, envers ces problèmes, dans un dialogue dont Nicole Gagnon, Claude Savary, Roberto Miguez me donnent un rigoureux exemple.

Après les avoir lus, prenant ici et là quelques points de repère provisoires, je voudrais moins formuler une réplique que confesser un programme de travail.

1. À la suite d'un survol parfaitement compréhensif de mon livre, Nicole Gagnon débusque la difficulté préalable. De quelle « genre littéraire », de quelle catégorie accoutumée de la recherche relève une entreprise pareille à la mienne? Nicole Gagnon s'attarde là-dessus avec raison. Si on prétend se situer dans la culture afin d'en parler, encore faut-il respecter certaines conventions pour se faire entendre. S'agit-il, en l'occurrence, d'une sociologie de l'intellectuel, d'une sociologie de la culture ou d'une anthropologie nouvelle qui cacherait subtilement son ambition?

Il se peut que ce soit tout cela, sans que je ne m'en rende trop compte. Mais j'ai quelques assurances sur un certain nombre de points. Entre les disciplines qui se préoccupent actuellement de l'étude de l'homme, les délimitations de frontières sont de plus en plus floues. Nous bornerons-nous, en conséquence, à des échanges de concepts et d'idées directrices d'une science à une autre? Allons-nous — ce qui reviendrait au même — tenter d'illusoires *synthèses* interdisciplinaires où seraient réconciliées en langage des pratiques qui tiennent d'abord leurs contextes et leurs sens de traditions scientifiques différentes? Ou encore, suffira-t-il, par une démarche plus serrée, de rechercher un fondement dans la prospection strictement épistémologique, ramenant tous ces savoirs disparates aux principes de la connaissance?

Sans prétendre récuser ces tentatives diverses, j'ai voulu prendre autrement mon départ. De quelque discipline qu'elles se réclament, les anthropologies sont des produits de culture; et elles sont productions de culture. Dès lors, il m'a semblé qu'il fallait commencer par considérer la situation de l'anthropologue. Non pas d'abord comme un intellectuel, déchiré par ses appartenances de classes; ce qui m'aurait conduit en d'autres régions où je voulais aller, sur les chemins d'une sociologie de la connaissance. Évidemment, l'anthropologue participe comme tout le monde à la division du travail social. Mais sa singularité est de s'y présenter, en quelque sorte, comme le prototype de « l'homme en général ». Lorsqu'il procède à ses sondages, lorsqu'il confectionne des modèles ou des schémas d'interprétation, lorsqu'il parle des *structures* ou de l'*Être*, il se place ailleurs que là où les autres hommes se situent. C'est cet *ailleurs* qui m'intéresse et qui m'inquiète, en premier lieu.

Cet ailleurs, on ne peut l'entrevoir qu'en examinant ce qu'en fait l'anthropologue. Comment construit-il une anthropologie en se faisant lui-même place dans la culture? Comment diversifie-t-il son propre emplacement en diversifiant les vecteurs de ses entreprises, à même et en deçà des disciplines où se confirment les statuts officiels et les départements des universités?

Ainsi, on se trouve forcément à transgresser les frontières accoutumées des disciplines consacrées. Sans pour autant ambitionner de survoler ces disciplines, sans anticiper sur leur hypothétique réconciliation. On demeure au cœur de leur recherche. Y a-t-il là, malgré tout, une tentation qui relèverait de la philosophie? Il se pourrait. À la condition de reconnaître dans la philosophie une tradition faite paradoxalement de ruptures et de recommencements. À proprement parler, il n'y a pas d'*histoire* de la philosophie. Celle-ci a toujours cherché son dessein au-delà de la culture constituée. Une fois acquise une thématique, elle l'a abandonnée à la science, pour mieux dire au *savoir*. Quitte à reprendre ensuite, par un mouvement second, l'interrogation sur la signification de ce savoir venu d'elle et qui lui est devenu étranger.

En ce sens, Nicole Gagnon ne se trompe pas en pensant que je pratique une « épistémologie de l'anti-rupture ». La formule est fort abstraite. Les sentiments que j'y mets ne le sont pas. Elle le souligne d'ailleurs, au passage...

2. Une *épistémologie de l'anti-rupture* : je le veux bien, à la condition qu'on la conçoive comme une tension, un effort. Comme une tentative pour surmonter la distance entre la « culture commune » et l'« autre culture » (je reprends des expressions imprécises que j'utilise parfois dans mon livre). Surmonter, et non pas abolir.

Cet effort suppose (MM. Miguez et Savary insistent pertinemment là-dessus) un *moment théorique*, c'est-à-dire un emplacement où il prenne son appui. Cet appui, on ne le trouve pas à l'écart de la culture, puisque c'est d'elle qu'il s'agit. La culture moderne le fournit par l'un de ses caractères essentiels. Heidegger l'a mis en évidence lorsqu'il

qualifie la culture moderne par la faculté de se *représenter* à elle-même ce qu'elle est. « Représenter signifie ici : faire venir devant soi, en tant qu'ab-stant ce qui est là devant, le rapporter à soi en tant que région d'où échoit toute mesure. Où une telle chose advient, l'homme est *fixé* quant à l'étant, il s'en fait idée, il y *est*. Mais en se fixant ainsi soi-même par rapport à l'étant, l'homme se met lui-même en scène, c'est-à-dire dans l'évidence banale de la représentation commune et officielle. » (*Chemins qui ne mènent nulle part*, 119.)

Heidegger indique une possibilité. Je crois, pour ma part, que cette possibilité s'inscrit dans une idéologie positive, dans une construction, dont les philosophies de l'histoire sont les meilleures illustrations. Aussi, ai-je tenu à affirmer la nécessité de celles-ci, à l'encontre des épistémologies qui les condamnent en voulant platement (ou prudemment) leur substituer une critique du savoir historique. Les philosophies de l'histoire ne se haussent pas au-dessus de l'histoire; elles énoncent ce qui, dans le monde moderne, se donne schémas et motifs de se représenter l'histoire, de voir la culture, d'entrevoir l'ombre de l'homme. J'ai tâché de montrer, dès le début de mon ouvrage, que là se trouve le travail premier, plus ou moins caché cependant, de l'anthropologue pour concevoir son emplacement à lui et sa production. Tel est bien, et pour prendre la suite, le mouvement théorique où j'essaie, à mon tour, de me situer.

En d'autres termes, une théorie des anthropologies ne saurait se projeter dans un survol du savoir constitué ou de la culture qui en est l'inspiration. Ce qui permet cette tentative théorique, c'est l'émergence d'une pensée de la culture grâce à la culture elle-même. Celle-ci a rendu indispensable des constructions de l'historicité, qu'elle a mise tragiquement à découvert. Elle a créé une absence et la nécessité de se la *représenter*, c'est-à-dire de la combler. Cette *absence* est à l'origine d'une angoisse métaphysique, sur laquelle je ne me suis pas attardé, mais qui est pourtant *moment théorique* elle aussi, nouvelle préoccupation pour l'Être que n'ont pas connue d'autres époques que la nôtre. Je me suis plutôt intéressé aux origines de cette préoccupation en tant que souci de créer une anthropologie, en autant que l'*absence* est plus sensible que jamais dans la crise de la culture qui la fait apercevoir.

Crise de la culture, absence qui invite à se représenter la culture et à la produire : telle serait la raison d'être de l'anthropologie moderne, et tel serait le chemin qu'il faut parcourir pour la comprendre et en tenter la critique. En ce sens, les philosophies de l'histoire d'hier et d'aujourd'hui sont d'utiles points de repère, car elles incarnent une sorte d'approximation de cette vaste tentative. C'est pourquoi j'en ai tracé un bref examen au début de mon ouvrage, tout près des considérations préalables sur la condition de l'anthropologue. C'était là une première vue des choses, on l'aura compris; car la suite du livre, qui s'attache de plus près aux constructions de l'anthropologie, n'est que l'exploration poussée plus avant de la philosophie de l'histoire qu'elles présupposent sans l'avouer expressément. Même la délimitation des trois anthropologies possibles, qui occupe la seconde partie de mon livre, n'est que la mise en forme d'une philosophie implicite de l'histoire par les anthropologies.

Ce livre n'est donc qu'un travail de reconnaissance : quelle est l'origine des anthropologies dans la culture, quelles sont les intentions qu'elles poursuivent en délimitant les endroits où se tient l'anthropologue et les endroits de l'homme dont elles partent ?

3. Il faudra aller plus loin. Qu'est-ce à dire ?

Ce devrait consister à reprendre la critique des fondements de la philosophie de l'histoire qui suscitent les anthropologies, mais pour essayer d'en édifier une nouvelle. C'est à ce point, je crois, que les critiques attentives et bienveillantes qui me sont faites ont le plus de portée.

Roberto Miguelez et Claude Savary n'ont pas manqué de souligner qu'en plusieurs passages, soit pour rendre compte de la crise de la culture, soit pour repérer les fondements des trois anthropologies, je me réfère à des entités somme toute *mythiques*. (J'emploie ce terme selon une ambiguïté voulue). La Cité grecque que j'invoque n'est pas la Cité *réelle*, mais la représentation qu'en ont construite certaines élites. Je prie M. Miguelez de croire que je ne l'ai pas oublié. De même pour la Cité de Dieu d'Augustin.

De même encore pour cette « communauté des intreprétants » sur laquelle insiste particulièrement M. Savary.

Sans doute me suis-je, là-dessus, fait mal comprendre. Il s'agit pourtant d'un élément fondamental de ma recherche. Il me semblait avoir souligné assez l'importance de l'utopie dans la pensée anthropologique, y compris dans les limites le plus étroites que veulent en vain se donner les variétés sans cesse renaissantes du positivisme. Aussi, je n'ai pas eu de peine à trouver cette présence de l'utopie aux fondements des anthropologies dont j'ai tenté, en deuxième partie, de dessiner le destin. Je le marque assez quand j'écris que l'anthropologie de l'opération « reproche, au point de les confondre à la limite, le sujet qui pratique l'anthropologie et cet autre sujet qu'il envisage » (p. 236). C'est sur une *utopie* de la Cité politique que me paraît reposer l'anthropologie de l'action (voir p. 314); et, à propos de l'anthropologie de l'interprétation, je parle de son renvoi à « une communauté possible des interprétants » (p. 352).

Ces utopies sont nécessaires pour que les anthropologies produisent de la culture. Nécessaires comme dans les philosophies de l'histoire, auxquelles nous sommes une fois de plus reconduits.

Voilà ce qui pourrait constituer le début d'une autre phase de ma recherche. Une philosophie de l'histoire à refaire? Sans doute. Mais en partant de ces utopies qui fondent le travail des anthropologies. Des sujets réduits à la connaissance : qu'est-ce qu'un sujet universel? Une politique : quelles en sont les conditions de consensus? Une communauté des interprétants : comment surmonter la dispersion des cultures? C'est sur ce dernier point que le travail le plus décisif est à poursuivre. Car, on l'aura compris, si l'anthropologie de l'interprétation vient en dernier dans le cheminement de mon livre, elle est, par un renversement fatal, la première en fait. N'est-elle pas au départ des deux autres, qui en sont comme des réductions? Tout au fond, l'utopie d'un savoir qui rallierait des vérités unanimes, l'utopie d'une cité qui rallierait des libertés convergentes ne présupposent-elles pas une utopie plus lointaine encore : celle d'une communauté hypothétique de ceux qui interprètent l'histoire? Voilà, si je ne me trompe, l'aire la plus étendue où peut se mouvoir une philosophie critique de l'histoire. Et voilà aussi le territoire le plus vaste où il faut poser le problème du *pouvoir*. Si ce dernier mot n'est pas très souvent prononcé dans mon livre, comme le note M. Miguelez, c'est qu'il se trouve partout. J'en avais fait d'ailleurs un chapitre d'un livre antérieur sur l'idéologie, sous le titre : « l'idéologie comme pouvoir de parler ».

Il est vrai, et M. Miguelez le souligne justement, que dans ce contexte, la notion de « culture populaire » est un mythe. Peut-être conclut-il trop vite sur ce point en nous entraînant vers une conception où, si je saisis bien sa pensée, la « culture populaire » serait un effet de domination. De toute manière, le mythe est là, variante de ces philosophies de l'histoire dont j'ai tant parlé et qui sous-tendent le travail des anthropologies. Ce mythe, j'ai commencé à l'examiner en divers articles récents, sans le séparer des représentations également mythiques de la culture *traditionnelle*, de la culture *savante* et de la culture *bourgeoise*. Ce sont là des préalables à l'écriture de cette philosophie de l'histoire qui est, je le répète, ma préoccupation pour les années prochaines.

4. Je ne saurais ainsi évoquer l'utopie ou le mythe sans m'arrêter à la question capitale de M. Savary : « comment choisir ce que l'on doit reconnaître? » C'est aussi la question que je me suis posée tout au long de mon livre et à laquelle, en plus de m'étendre à plusieurs reprises sur la présence irrécusable de l'utopie dans l'anthropologie, j'ai consacré quelques pages. On se souvient que ramenant la question à la logique (ce qui n'est pas un commencement méprisable), Perelman a écrit là-dessus un beau *Traité de l'argumentation* qui renoue avec les traditions anciennes. Il faudra aller plus loin, et j'aurais voulu l'indiquer ici et là dans mon livre. Les *croyances* sont partout discernables dans l'anthropologie, même dans celle qui se veut limitée au savoir. J'aimerais bien, un jour, rassembler une phénoménologie de ces croyances...

« Que faut-il faire de l'absence? » Mes commentateurs me rappellent que c'est là, à tout considérer, la question finale. Pourquoi le cacherais-je, puisque l'on sait qu'en marge d'une recherche qui se veut anthropologique, j'ai beaucoup écrit sur la théologie

et ses alentours? À ma modeste place, j'aurai confectionné, à l'exemple de Pascal, un *Traité du vide*; et j'espère bien continuer à explorer l'absence. Par ailleurs, et en contrepartie, je ne cesse pas, moi non plus, de m'interroger sur cet «étrange secret dans lequel Dieu s'est retiré» dont parle Pascal dans son admirable lettre d'octobre 1656 à Mademoiselle de Roannez.

Il convient de finir par cette confession ces pages qui, loin de vouloir ramener une confrontation à un jeu de questions et de réponses, espèrent porter plus avant un dialogue.

RÉSUMÉ

Vaste entreprise de critique des sciences de l'homme, l'ouvrage de Fernand Dumont, *l'Anthropologie en l'absence de l'homme*, substitue à une épistémologie traditionnelle, celle de la recherche des fondements de l'activité scientifique et de la définition des critères de vérité, une épistémologie de la pertinence, qui resitue la science dans la culture : produit d'une culture, la science qui tente d'expliquer ou d'interpréter la culture est aussi une production de culture. D'où une double relation problématique : la relation de l'observateur à son objet et aussi la relation de l'observateur avec sa société ou sa culture, et donc avec les diverses pratiques sociales et les diverses croyances et représentations culturelles. Mais une telle épistémologie qui introduit une perspective sociologique, doit-elle seulement s'envelopper d'une interrogation sur l'existence? Ou doit-elle plutôt s'articuler à une sociologie des intellectuels et, plus largement, à une sociologie du pouvoir (symbolique)? D'abord préoccupés de bien comprendre la pensée de l'auteur, d'explicitier les caractéristiques de sa démarche et de dégager ses principales contributions, les commentaires de Nicole Gagnon, de Claude Savary et de Roberto Miguelez soulèvent diverses questions qui permettent de poursuivre et d'enrichir le débat ouvert par Dumont.

SUMMARY

A vast undertaking in the critique of the sciences of man, Fernand Dumont's work, *Une anthropologie en l'absence de l'homme* substitutes a traditional epistemology characterized by the search for foundations of scientific activity and the definition of the criteria of truth, for an epistemology of relevance, which restores science's place within culture. Science, which attempts to explain and interpret culture, is not only the product of a culture, but also a production of culture. A problematical two-way relationship arises from this : the relation of observer to subject and the relation of the observer to his society or culture, and thereby with the various social practices, beliefs, and cultural representations. But must such an epistemology introducing a sociological perspective only give rise to a questioning of existence, or should it be linked to a sociology of intellectuals and, in a broader sense, with a sociology of power (symbolic)? The comments made by Nicole Gagnon, Claude Savary, and Roberto Miguelez on Dumont's work demonstrate a concern for a full understanding of his thought, the characteristics of his approach, and his main contributions, and raise a number of questions which open the way to pursuing and enriching the debate initiated by Dumont.

RESUMEN

Importante empresa de crítica de las ciencias del hombre, el libro de Fernand Dumont, *l'Anthropologie en l'absence de l'homme (La antropología en ausencia del hombre)*, substituye a una epistemología tradicional, la de la búsqueda de los fundamentos de la actividad científica y de la definición de los criterios de la verdad, una epistemología de la pertinencia, que sitúa la ciencia dentro de la cultura : la ciencia que trata de explicar o de interpretar la cultura es al mismo tiempo un producto de la cultura. De ahí, una doble relación problemática : la relación del observador con su objeto y la relación del observador con su sociedad o su cultura y por ende con las diversas prácticas sociales y las diversas creencias y representaciones culturales. Pero esta epistemología, que introduce una perspectiva sociológica debe solamente revestirse de un cuestionamiento sobre la existencia? O debe más bien articularse a una sociología de los intelectuales de una manera más amplia a una sociología del poder (simbólico)? Preocupados de entender bien el pensamiento del autor, especificar las características de su trabajo y resaltar sus principales contribuciones, los comentarios de Nicole Gagnon, de Claude Savary y de Roberto Miguelez suscitan varias cuestiones que permiten continuar y enriquecer el debate abierto por Dumont.