

# Ce curieux produit de culture This Strange Product of Culture

Nicole GAGNON

Volume 14, numéro 2, octobre 1982

Regards sur la théorie

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/001278ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/001278ar>

[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

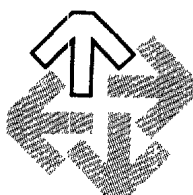
GAGNON, N. (1982). Ce curieux produit de culture. *Sociologie et sociétés*, 14(2), 143–149. <https://doi.org/10.7202/001278ar>

---

Débat à propos de

# l'Anthropologie en l'absence de l'homme

DE FERNAND DUMONT



---

## Ce curieux produit de culture\*

NICOLE GAGNON

Les sciences humaines «ont fait de l'homme un prétexte pour construire autre chose» (161). Le passé, la société, l'homme, ne sont pas l'objet des savoirs historiographique, sociologique, anthropologique ; ils sont le souci de l'historien, du sociologue, de l'anthropologue — et leur alibi pour construire de la culture. Les savoirs anthropologiques (philosophie, sciences humaines, idéologies) sont donc des cultures, des pratiques, qui s'édifient «en l'absence de l'homme» ; mais non par quelque coup de force établissant le règne de l'Objet : c'est de l'absence de l'homme, du vide culturel, justement, qu'elles sont nées, inspirées moins «par la curiosité d'un objet que par l'horreur du vide». Elles «élargissent méthodiquement un absence venue de plus loin qu'elles et dont elles se font les gardiennes» (204). Il n'y a d'anthropologie «que par une absence à combler dans le tissu de l'existence».

Si les sciences de l'homme n'ont pas vraiment d'objet, le problème de leur vérité (adéquation de la connaissance à son objet) devient secondaire pour la réflexion épisté-

---

\* Ce compte rendu est une ébauche provisoire de ce qui aurait voulu être, entre le résumé et la critique, un «pour comprendre la pensée» de Fernand Dumont. Comme je l'avais entrepris à la demande de Marcel Fournier, pour les fins du présent numéro de *Sociologie et sociétés*, il m'a bien fallu le remettre avant qu'il ne soit au point. Il faudrait y revenir.

mologique. *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* nous propose une épistémologie d'un autre style, qui vise à montrer que «c'est bien dans et pour la culture» que s'édifient les anthropologies, qu'elles sont complices de la culture. Délaissant systématiquement la question de la vérité et ignorant les classifications disciplinaires, cette *épistémologie de la pertinence* s'attache à expliciter les intentions à l'origine des pratiques anthropologiques et à dégager leurs *fondements*, c'est-à-dire les conditions culturelles de leur avènement possible et les assises collectives de leur légitimité.

Les anthropologies naissent de la disqualification incessante de la culture commune. D'un côté, la philosophie est institution de la transcendance — corrélat nécessaire de l'historicité de la culture; de l'autre côté, les idéologies exercent une fonction de discrimination qui hausse les pratiques singulières à la dimension d'ensemble de la société. Synthésisant ces deux intentions, les sciences humaines se présentent comme transcendance des discriminants idéologiques, comme «critères pour la pratique de la culture». Qu'est-ce qui légitime les sciences humaines de s'ériger ainsi en critères de la pratique? La science prétend rompre avec le vécu pour fonder dans la rationalité ce qui est son dessein propre : la recherche des possibles et la poursuite de l'explication (141). Mais les problématiques «viennent d'incitations de la plus vaste pratique» (116) «le travail de la science reprend ce que les idéologies mettent particulièrement en relief» (118); à l'autre bout, les produits scientifiques s'insinuent dans la culture, «au point où nous ne savons plus très bien où finit l'entreprise scientifique et où commence l'édification de la plus vaste praxis» (99). L'idéologie pénètre même jusqu'au cœur de la méthode, de sorte qu'il est souvent impossible de trouver «une ligne de partage selon laquelle l'idéologie livrerait le champ de phénomènes à explorer quitte à ce que la méthode exerce ensuite sa tâche de vérité» (117). En fait, la recherche des possibles et l'explication sont enveloppées dans une démarche plus large qui concerne la genèse des anthropologies et leur pertinence dans une communauté culturelle. Les sciences humaines sont en continuité avec la culture par l'*appropriation* des phénomènes, «assise et prolongement de la théorie», et par la *compréhension*, «assise et prolongement de la méthode» (141). Une épistémologie de la pertinence doit alors leur chercher un fondement dans une autre direction que celle de l'axiomatique.

Au bout du compte, la science humaine apparaît fondée dans l'idée de progrès, traduite en diverses utopies d'un monde meilleur, d'où elle «perçoit les lacunes de ce monde-ci, lacunes qui lui donnent raison de penser» (356). Trois types de lacunes dans la culture commune motivent trois modes de pensée anthropologique, trois statuts possibles pour l'anthropologue : les illusions du sujet font appel au savoir de l'anthropologue de l'opération; les contradictions de la praxis, à la médiation de l'anthropologue de l'action; l'opacité des significations, à la pédagogie de l'anthropologue de l'interprétation. «L'homme est absent parce que, pour s'implanter et se développer, l'anthropologie délègue l'avènement de l'homme dans l'avenir. L'homme n'est pas, il sera; en attendant, grâce à ce délai, on peut l'expliquer ou le comprendre.» (357)

L'action «se trouve au carrefour de toutes les anthropologies possibles» (315). Car elle est médiation. «Une conduite est une médiation entre des désirs inépuisables et antérieurs à la décision et les exigences de cet autre réel, également résistant au savoir, que sont les situations quotidiennes historiques.» (294) Du côté des pratiques sociales, la structure de l'action est identique, pour autant que «la présence du passé dans l'institution» est l'analogie des tendances qui inspirent la conduite. L'action n'a «rien à faire avec le savoir»; elle est négation de l'absence et émergence d'un sujet. «Mes conduites ne m'apprennent rien sur une quelconque réalité; [...] elles fabriquent de l'être bien plutôt que d'en rendre compte.» (293) Pour penser adéquatement l'action, l'anthropologue ne peut donc se borner à mettre en œuvre un savoir; il devra se faire médiateur. La pensée de l'action «survient de l'inadéquation répétée du savoir et de la conscience, de l'impossibilité d'égaliser la vérité aux pratiques sociales.» (304) Sur quoi se fonde la position de médiateur entre le savoir et la conscience? En soi, l'action n'a pas de contenu; elle est pure décision. L'anthropologue serait-il semblablement un médiateur arbitraire? De même que l'acteur met en forme des motifs, fait appel à une morale pour donner un contenu à

l'action, l'anthropologue peut être tenté — à la suite de Comte, Durkheim ou Weber — de fonder sa position sur une morale. Sauf que, « dans la pratique sociale, l'anthropologue découvre une prolifération de morales. Il ne lui appartient pas de les dépasser dans quelque éthique de sa fabrication. » Le fondement de l'anthropologie de l'action doit alors être reporté sur les conditions d'élaboration des morales : un refus de la société système, où « il n'y aurait plus de place pour l'irréductible médiation des actions, pour l'efflorescence des morales ». Au bout du compte, l'anthropologie de l'action est fondée sur l'utopie d'une Cité de la liberté.

On vient de le voir à propos de l'action, la pensée anthropologique est isomorphe à la réalité qu'elle prend en compte ; ou encore : « L'anthropologue est toujours tenté de rapprocher l'objet au plus près de sa propre entreprise à lui. » (321) Soucieuse de se constituer en savoir, la pensée anthropologique devra alors « ramener à toute force le sujet humain au sujet connaissant ». C'est ce qui caractérise l'anthropologie de l'opération. Au départ, l'intention est ici de constituer un savoir objectif, de « chercher une vérité qui, par principe, ne *connait* pas le sujet » : l'anthropologie se fait alors science des structures de production. Le sujet humain reste pourtant présent dans le savoir, mais réduit au rôle d'opérateur du système de production. Production d'objets, production de culture aussi bien. L'anthropologie de l'opération reprend, dans une méthode, l'entreprise caractéristique de la pratique occidentale de la culture : la destruction des totalités significatives au profit d'une Raison productrice de culture (219). La place du sujet est alors tout entière occupée par l'anthropologue lui-même, celui qui détient l'intelligibilité du système : le Producteur d'écriture. Une telle entreprise ne peut se fonder que sur le postulat d'une Raison déjà à l'œuvre dans la culture. « La raison de l'*opérateur* scientifique entrevoit, venant à sa rencontre, une raison parente qui se trouverait dans l'objet lui-même, dans la structure de toute société. » (235)

« La prospection têtue de la production ne peut qu'engendrer son inverse » (247) : l'interrogation sur l'existence, c'est-à-dire sur ce qui « se rattache proprement au sujet » (261). Il n'y a cependant pas d'anthropologie possible à partir de cette affirmation radicale du sujet. Car le lieu de l'Interrogation est la vie privée, d'où le monde des hommes, la culture, sont relégués dans l'inauthentique. Pour faire apparaître le Savoir, l'anthropologue a fait mourir le sujet ; sauf que lui-même subsiste comme sujet de la culture : il agit, il interprète, il produit une anthropologie. Tandis que, pour penser l'existence, le philosophe doit la nier pratiquement : « Il me faut tenir le regard sur la mort (concrète celle-là, la mienne) pour que mon existence devienne interrogation ». (268) S'il opte plutôt pour la vie, le philosophe de l'existence se fera anthropologue de l'interprétation.

« L'anthropologie de l'interprétation [...] aimerait édifier un Monde significatif. Telle est bien son utopie : que toutes les sources, tous les signes de l'histoire ou de l'inconscient convergent vers un royaume du sens enfin habité sans entraves. » (355) Plutôt que sur la communauté de connaissance entre sujets épistémiques, elle appuie son entreprise sur la « croyance en une existence partagée ». La croyance de l'anthropologue n'est pas adhésion mais complicité, consentement à « la teneur ontologique » des hiérophanies du sens. « L'existence est faite pour qu'on la dise », la culture est débat sur le sens. C'est là le travail d'interprétation qu'effectuent le rêve, le mythe, le roman, l'histoire, les médias. Le rêve, par exemple, devient constitutif du drame de la personne en « une totalité qui inspire la vie entière » (329), à condition d'être repris en charge par le récit diurne, accueilli par une interprétation. De même, la société s'interprète elle-même dans les œuvres de l'imaginaire collectif et « cette activité la constitue dans son être au même titre que la technologie ou le pouvoir ». L'interprétation est rupture de l'univers de l'action par l'interposition d'un objet significatif entre le sens et la quête du sens. Dans ce travail de construction du sens, l'anthropologue prend le relais du sujet ou de la culture défaillante en se faisant pédagogue. Il ne se contente pas d'interpréter, ce qui est la pratique de la culture elle-même, car « il ne saurait y avoir d'anthropologie [...] sans brisure d'avec le vécu » (343). L'anthropologue introduit une rupture dans l'interprétation en la ramenant à l'action, en confrontant le sens avec la praxis. Mais c'est pour engager à un nouveau travail d'interprétation. « Le patient n'en continuera pas moins de rêver,

l'institution de secréter des mythes ou des idéologies. L'anthropologue peut seulement espérer que le rêve soit autre, et le mythe différent.» (346)

L'interprétation est indissociable d'une pratique spécifique, d'une expérience originale de dialogue : entretien clinique pour l'anthropologie de la personne, monographie pour l'anthropologie de la culture. « L'anthropologie de l'interprétation nous déporte, par-delà la Cité du savoir, par delà la Cité politique vers une communauté possible des interprétants. » « Nous voilà aux origines », là où l'anthropologue a commencé à « se glisser parmi les hommes » en insinuant « qu'il y a telle chose qu'une histoire des hommes et qu'elle devait s'achever, sinon débiter, par l'écriture, par l'interprétation » (352).

Aux origines, Dumont a repéré l'idée d'histoire, arrière-plan d'où la raison historique peut se donner ses objets d'investigation et qui ne s'identifie ni avec la réalité historique elle-même ni avec les pensées qu'on s'en fait. Cette « ombre de l'histoire », naguère affirmée ouvertement par les philosophies de l'histoire, subsiste aujourd'hui dissimulée sous l'idée de progrès culture, qui est promesse d'intelligibilité. La vérité est dans l'histoire et non au dessus d'elle ; c'est dans l'histoire qu'il faut la départager de son contraire. D'où la nécessité « que le sujet historique se dédouble en un sujet que l'histoire constitue et en un sujet auquel l'histoire se donne à voir » (66). Dans cette distance entre l'histoire réelle, lieu de la pertinence, et le sentiment radical de l'historicité, lieu de la vérité, « je trouve le motif de mon travail, mon emplacement d'anthropologue », ma justification d'écrire (52).

Au fondement du statut de l'anthropologue se trouve ainsi la pratique de l'écriture. Écrire : non pas dire le monde mais « écarter le monde afin de dire » (53). Car le monde dissimule l'absence, le rien qui est pouvoir d'affirmation. L'écriture est dépaysement, l'ailleurs d'où l'histoire « ressurgit avec l'étrangeté de sa présence ». « L'historien ne raconte pas l'histoire ; son récit est d'abord cette chose concrète, cette Écriture qui brise le courant de l'histoire, comme on dit qu'un rocher brise le courant d'une rivière afin qu'à partir de cette chose on puisse s'émouvoir de l'inépuisable mystère du courant. » (59) De même, la technique du sociologue ou du psychanalyste coupe le sens afin de produire « cet étonnement qui est le premier moment de l'objectivité, comme il est aussi le premier moment du poème, de l'information ou de l'historicité » (61-62).

Le statut de l'anthropologue, installé dans l'ombre de l'histoire et voué à la pratique de l'écriture, est en somme « le produit d'un drame de la culture ». Les Grecs faisaient « de la signification à donner au monde [...] l'objet de la praxis proprement collective » (184). Et l'anthropologue grec trouvait dans son appartenance à la Cité la raison d'être de son travail en même temps que ses schémas d'explication. Tandis que, dans la culture moderne, « c'est le monde de la nécessité, de l'Économique » qui est le lieu de la praxis collective, « la quête des significations étant reléguée dans la vie privée ». « Par les vertus de l'industrie [...] l'objectivité est séparée de la signification » et l'anthropologue, voué à l'objectivité, constitue son savoir par disqualification des croyances au profit de la raison historique. La culture s'est dédoublée pour se donner à voir, s'interpréter ; mais l'histoire a ainsi été transposée dans un monde de l'Esprit : en se dédoublant, la culture s'est *idéalisée*.

Il ne s'agit pas d'abolir ce dédoublement. « On ne revient pas en arrière. Sauf pour comprendre. » (190) « Par nature », d'ailleurs, « la culture est dédoublée » (364). Il s'agit plutôt de refaire l'ombre d'où travaille l'anthropologue, à partir d'une connaissance renouvelée de l'expérience de l'histoire. À l'image de l'évolution se substitue déjà celle où les âges de la culture sont conçus « comme des strates géologiques et non comme des étapes qui se succèdent » ; une nouvelle philosophie de l'histoire devrait être « une philosophie du présent ; davantage : une philosophie de l'actualisation » (362). Une seconde tâche se dessine : la critique de la culture elle-même, puisque l'anthropologie est un signe, « un témoignage sur ce qu'on peut dire de la culture, sur ce que la culture suggère de dire de l'homme » (190). Il faudrait enfin reprendre la critique des anthropologies du singulier — là où le dédoublement se fait dialogue, et non idéalisation — Histoire, psychanalyse : « expériences vécues d'un genre particulier [où] la culture trahirait mieux qu'ailleurs ses contradictions, l'incertitude de ses assises » (368). Embarras qui nous ramènent au pro-

blème qui hante les anthropologies sans qu'elles puissent y répondre : «Que faire de l'Absence? [...] un savoir? [...] une ouverture sur une présence?» (369)

Voilà, à gros traits, dans un ordre qui ne respecte pas toujours celui de l'ouvrage et en laissant peut-être dans l'ombre quelque réflexion essentielle, le propos de *l'Anthropologie en l'absence de l'homme*. Dumont y reprend plusieurs thèmes déjà abordés dans ses autres ouvrages théoriques d'ensemble (*le Lieu de l'homme*, 1968; *la Dialectique de l'objet économique*, 1970; *les Idéologies*, 1974). Dira-t-on que celui-ci en constitue la synthèse? Pas exactement. Chacun serait une figure particulière d'une totalisation qui ramène invariablement à l'idée de conscience historique : *le Lieu de l'homme* va du dédoublement de la conscience à l'idée de culture «en tant que conscience historique»; *la Dialectique de l'objet économique*, d'une épistémologie de l'objet économique à une «phénoménologie des conditions de l'engagement historique»; *les Idéologies* développe la perspective d'une sociologie du sujet historique. Les deux premiers ouvrages laissent la réflexion là où la reprend *l'Anthropologie en l'absence de l'homme*, dont le dessein est annoncé explicitement dans *la Dialectique...* : l'«examen épistémologique d'ensemble [des sciences de l'homme], en vue de dégager plus directement cette expérience de la totalité, nous ferait peut-être saisir *non pas quelque synthèse* [je souligne] mais un terreau plus profond d'enracinement de toute science de l'homme [...]» (380). Et aux dernières pages du *Lieu de l'homme*, on lisait : «Il n'est pas de primauté ni d'un logos anonyme ni d'une praxis implacable. Il n'y a que des relations variables de l'un à l'autre et qui *nous ramènent toujours* [je souligne] à un rapport de l'homme à son histoire. Ce rapport que nous avons d'abord défini comme une distance : celle-là même d'où on écrit sur la culture.» *Les Idéologies*, par contre, poursuivant un objectif plus théorique que réflexif — «un conflit des pratiques de l'interprétation : ce pourrait bien être une définition opératoire de la société [...] qui commande l'intention d'une certaine science humaine en ce qu'elle a d'original et d'irréductible» (171) — débouchait au même point que *l'Anthropologie...* : «l'idéologie appelle une sorte de pédagogie [qui rejoint la tâche] de la science des idéologies [...]» (179-181). Ces trois ouvrages qui se donnaient pour objet la culture, la science et l'idéologie, ne sont ni situés, ni dépassés par *l'Anthropologie...*, où Dumont adopte seulement un point de départ plus général pour refaire la genèse de la conscience historique : disent plutôt qu'ils sont «enveloppés» dans cette généralisation.

La conscience historique, tel serait donc le foyer de la pensée de Dumont et où convergent quatre modalités de la pensée anthropologique; en schématisant : la philosophie y fournit son intention, la psychanalyse, sa méthode, l'histoire, son fondement, la sociologie, son objet. Dans le primat épistémologique accordé à la conscience plutôt qu'au savoir [Dumont entend par là ce que d'autres appellent «science», utilisant lui-même ce terme dans une acception plus large] se rejoignent l'intention transcendantale de la philosophie — «tournée vers le comprendre plutôt que vers la chose», vouée à la recherche d'un «commencement plus radical» et qui ramène sans cesse l'Interrogation aux portes des anthropologies — et l'égogénèse de la psychanalyse, science pratique du sujet individuel tout autant que savoir sur l'inconscient. Mais cette conscience est historique, ce qui veut dire à la fois : incarnée dans le monde plutôt qu'installée dans la quête de la transcendance — «[...] une fois reconnue la transcendance qui fonde sa démarche, de reconnaître la dialectique par laquelle l'homme constitue son monde en choses» (*Dialectique...* : 235) — fondée sur la croyance en une durée collective qui est culture (*Lieu...* : 200) et engagée dans une praxis sociale (*id.* : 227).

L'objet semble peu présent dans *l'Anthropologie* et le sociologue ne s'y sentira pas, sinon aussi à l'aise, du moins aussi directement concerné que dans *les Idéologies*, où il est question de conflits, de pouvoir et de classes sociales. Il y est pourtant, sous la figure de l'anthropologue, ce «produit singulier de culture» (24). Et ce serait une sociologie des intellectuels qu'envelopperait cette épistémologie des sciences humaines, elle-même enveloppée dans une interrogation sur l'existence. Ce que Dumont explicite en introduction par la question «qui résume toutes les autres» : «Comment on se fait an-

thropologue en produisant de la culture?» (*ibid.*) et qu'il reformule ainsi en conclusion : « Notre objectif, insistons-y, était d'étudier le rôle et le statut de l'anthropologue dans la culture et, à l'inverse, les conséquences des avatars de la culture sur le travail anthropologique. » (354)

Une sociologie des intellectuels? L'objet de la sociologie, Dumont nous l'a fait remarquer, n'est pas la société. « Au lieu d'étudier la société, le sociologue isole une pratique particulière de la société » (16); pour se constituer, la science « prélève dans le vécu des expériences singulières qu'elle tient pour exemplaires [...] de sa propre entreprise » (108) : production, communication, action, contrainte... Dumont est revenu à plusieurs reprises sur cet exemple de la contrainte chez Durkheim, qu'il tient probablement pour « exemplaire de sa propre entreprise ». L'expérience singulière ici, analogue de la contrainte, c'est le *dédoublement*, par quoi se définit la culture et qui est « le mode de production [...] par lequel se constitue l'idéologie » (*les Idéologies* : 111). Dans son « Itinéraire sociologique » (*la Sociologie au Québec, Recherches sociographiques*, XV, 2-3, 1974, pp. 255-261), Dumont nous indique le lieu de cette expérience singulière : « le passage à l'école, à la science », mise à distance de la culture d'origine qui s'est soldée par un dédoublement de la figure du père — « Philippe Dumont, Gaston Bachelard » — plutôt que par une rupture.

On comprend alors que l'épistémologie de la pertinence soit en même temps une épistémologie de l'antirupture : « L'appréhension d'un phénomène humain est fatalement en continuité avec la manière dont, pour ainsi dire, ce phénomène se comprend lui-même. » (131) Et le privilège accordé à l'histoire ainsi qu'à la psychanalyse vient de leur capacité « de ne point se muer fatalement en explication [...] par] volonté de ne pas rompre avec une communauté humaine de l'expérience » (138). En ce qui concerne sa propre pratique, Dumont se refuse à « mettre en vitrine quelque nouvelle anthropologie de [son] invention » ; il prétend plutôt « saisir les implications et les virtualités de celles qui existent déjà » (197). La science humaine ne rompt pas, elle réduit ; elle inscrit l'homme dans des déterminismes « en ramenant les agirs disparates à des emplacements où, au lieu de converger vers leurs propres fins, les comportements paraissent suscités par les emplacements eux-mêmes » (119).

Il y a pourtant rupture : méthodologique plutôt qu'épistémologique. Rupture par le recours à l'interrogation philosophique, « présence concrète, perpétuellement renouvelée, de cette rupture » d'où naissent les anthropologies (81). Et rupture dans la pratique pédagogique qui fend le sens afin que le sujet historique puisse s'approprier « ce qui, de l'extérieur, l'interprète » (11). D'autres leçons de méthode sont empruntées à la psychanalyse, notamment l'idée de dérive d'une problématique vers une autre (*les Idéologies* : 159-165), la perspective de la genèse et le principe qu'on ne peut avancer vers l'inconscient qu'à partir de ce que le conscient suggère.

Il me resterait à parler du fondement historique. Pour couper court, je m'en remets à ce beau texte de Jean-Marcel Paquette sur l'Écriture québécoise, où il est démontré que « de 1760 jusqu'à nos jours, le corpus littéraire du Québec se présente comme un seul bloc dont l'axe central est l'historicité ». « Finalement, ce peuple « sans histoire et sans littérature » n'aura été qu'histoire (tant elle a pesé sur elle) et que littérature (tant la fonction de l'écriture aura été pour lui autre chose qu'un amusement. » (« Écriture et histoire. Essai d'interprétation sur le corpus littéraire québécois », *Études françaises*, X, 4, 1974.)

On sera tenté de retourner à Dumont — qui est sûrement le premier à y avoir pensé — les questions qu'il adresse aux anthropologies. N'en aurait-il pas fait prétexte pour construire autre chose? Et quelle est la pertinence de son propos dans la cité des anthropologues, à laquelle seule il peut être destiné? On lui reprochera de nouveau — la chose ne le gênera guère, lui qui, pour un peu, s'avouerait volontiers homme du XIX<sup>e</sup> siècle (« Itinéraire »...) — de rarement citer les sociologues contemporains, préférant invoquer les classiques ou étayer son propos d'un exemple tiré de quelque obscure mono-

graphie. On lui reprochera peut-être de ne pas se compromettre dans les débats de l'heure et de parler tout seul : à peine une objection à Granger ou Ricœur, ou une colère polie à l'endroit de Foucault. *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* serait-elle une conversation entre philosophes ? Admettons que l'ouvrage s'adresse aux intellectuels, au sens restreint du terme, c'est-à-dire à ceux qui se définissent non par leur seule profession mais par ce *surplus* qu'est « une visée globale de l'homme, un souci de son destin, un pari sur son devenir » (35). Bon nombre de sociologues peuvent s'y reconnaître, par-delà leur problématique spécifique ; mais la question n'est pas là. Poser la question de la pertinence ne se réduit pas à évaluer l'opportunité d'une intervention dans la conversation, ou l'intérêt spéculatif d'un propos philosophique. Il s'agit plutôt de savoir si une *science* de l'homme est appropriable par la culture d'où et contre laquelle elle a été produite.

Dumont se réclame de « faire métier » de la sociologie ; quelques ouvrages et de nombreux articles, bien enracinés dans les préoccupations des sociologues d'aujourd'hui, l'en justifient pleinement. Il admet par contre être venu à la sociologie par défaut, avec des préoccupations qu'il « qualifiait alors de « philosophiques » » (« Itinéraire... »), et avoue n'avoir jamais accepté de s'enfermer dans les cadres de sa discipline. Cette curieuse épistémologie, « où le philosophe thématise, comme question de culture, ce qui devient pour lui question de l'Être » (88) est-elle alors encore de la sociologie ? Ou une pure Interrogation posée à sa porte ? S'agit-il bien, comme on l'a proposé, d'une sociologie des intellectuels, tout autant incorporable à la « science » sociologique qu'appropriable par la cité plus vaste des intellectuels ?

Supposons que Dumont ait bel et bien pris prétexte des anthropologies pour construire une sociologie « de son invention » qui serait une science de la culture. « Les anthropologies, écrit-il, sont des productions parmi d'autres qui sont rendues possibles par notre culture ; mais de cette production elles constituent un schéma, une épure, une *réduction* exemplaire. » (103) Or une épistémologie de l'antirupture, rappelons-le, postule que la science humaine part des réductions opérées par la culture pour se constituer. Dumont nous donne par ailleurs à entendre qu'il est anthropologue de type pédagogue et que son entreprise se veut, à l'image de celle de Bachelard, une psychanalyse de la connaissance anthropologique : science de la culture, donc, mais science pratique du sujet culturel. Peut-être faut-il alors comprendre cet apparent monologue comme équivalent de ce curieux dialogue où l'on répond par le silence à l'absurdité du « ça parle » ? Et accueillir le livre comme cet objet significatif « interposé entre le sens et la quête du sens », cette Écriture qui crée le silence « afin que de ce vide un autre monde paraisse ? » (53) Le livre parle-t-il d'autre chose que des anthropologies ? « La science systématique est déréalisation[...] ; elle ne renvoie pas l'image du monde de l'homme ; placée en travers de sa course, elle le force à remonter de ses fins à son incessante genèse. » La pertinence, alors ? Elle « résulte d'un combat, elle est tâche : celle de surmonter la genèse, de surmonter la *vérité* » (204). Ce qui nous ramène, « par un grand cercle », à la question de la vérité.