

Recherches sociographiques



L'anthropologie économique de Fernand Dumont. Sur La dialectique de l'objet économique

Gilles Gagné

Volume 42, Number 2, 2001

Mémoire de Fernand Dumont

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/057451ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/057451ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval

ISSN

0034-1282 (print)

1705-6225 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Gagné, G. (2001). L'anthropologie économique de Fernand Dumont. Sur La dialectique de l'objet économique. *Recherches sociographiques*, 42(2), 323–346. <https://doi.org/10.7202/057451ar>

Article abstract

This article proposes a reading of a work by Fernand Dumont, published in 1969, *La dialectique de l'objet économique*, a work in which the author engaged in an epistemological examination of the limitations of the *axiomatic* elements of economics in relation to concrete historical totalities, and contrasted this with a *phenomenology* of the economic world, which takes as its starting point the universal phenomenon of scarcity. The article maintains, first of all, that if the critique of the paucity of abstractions in economic science and the phenomenological assessment of the elementary structures of the economic world, if conducted in parallel, could only confirm the gap that such a two-fold process would aim to fill, in the first instance by neglecting the objective and practical nature of scientific abstractions (*value*, for example), and in the second by presupposing the existence of the economic world that it projects in the categories of a general anthropology (*needs, work, décision*). The article then goes on to suggest that the thinking of Dumont, devoted to the search for new mediations between the «antinomical» terms of social practice rather than to the assessment of historical mediations that identify the «relative autonomy» of its moments, draws on the dualism of religious consciousness. The author sees an illustration of this in the fact that the relations between economic science and the economic world are proposed as specific cases of the *opposition* of the second culture to the first culture, that context of a tragic failing in which Dumont places both the possibility of conscience and the source of his misfortune rather than seeing it as a *détour* through an expressive and critical ideal of which we would have to understand the historical forms in order to recollect what we have become through them, and to retain this for the following stages.

L'ANTHROPOLOGIE ÉCONOMIQUE DE FERNAND DUMONT. SUR LA DIALECTIQUE DE L'OBJET ÉCONOMIQUE

NOTE CRITIQUE

Gilles GAGNÉ

Cet article propose une lecture d'un ouvrage de Fernand Dumont publié en 1969, *La dialectique de l'objet économique*, ouvrage où celui-ci se livrait à un examen épistémologique des limites de l'*axiomatique* économique au regard des totalités historiques concrètes, pour lui opposer une *phénoménologie* du monde économique prenant son départ sur le phénomène universel de la rareté. L'article soutient d'abord que, menées en parallèle, la critique de la pauvreté des abstractions de la science économique et la ressaisie phénoménologique des structures élémentaires du monde économique ne pouvaient que reconduire l'écart que cette double démarche voulait combler, la première en négligeant le caractère objectif et pratique des abstractions de la science (*la valeur*, notamment), la seconde en présupposant l'existence du monde économique qu'elle projette dans les catégories d'une anthropologie générale (*le besoin, le travail, la décision*). L'article veut ensuite suggérer que la pensée de Dumont, vouée à la recherche de médiations nouvelles entre des termes « antinomiques » de la pratique sociale plutôt qu'à la saisie des médiations historiques qui instaurent « l'autonomie relative » de ses moments, prend son motif dans le dualisme de la conscience religieuse. L'auteur en voit une illustration dans le fait que les relations entre la science économique et le monde économique sont posées comme cas particulier de l'*opposition* de la culture seconde à la culture première, ce lieu d'une défaillance tragique où Dumont inscrit aussi bien la possibilité de la

conscience que la source de son malheur plutôt que d'y voir le *détour* par un idéal expressif et critique dont il nous appartiendrait de comprendre les formes historiques pour retenir ce que nous y sommes devenus et pour nous y retenir pour la suite.

Avec *La dialectique de l'objet économique* (1970), sa thèse de doctorat, Fernand Dumont nous a laissé son ouvrage le plus abstrait et le plus difficile. L'auteur y montre la finesse de sa pensée, sa grande érudition et la hauteur de vue de son approche des *sciences de l'homme*, comme il les appelait. Il s'agit là, certes, d'une belle thèse de doctorat, à ceci près que, pour une lecture de premier niveau à tout le moins, elle ne soutient pas de thèse. L'auteur y fait se déployer sous nos yeux la dialectique de l'objet économique, c'est-à-dire le raffinement progressif d'une science, *l'économique*, partie à la conquête de la vérité. Cette étude d'épistémologie laisse en suspens sa propre conception de la connaissance de la société pour s'investir tout entière dans l'effort de repérer les détours et les difficultés du développement des paradigmes (dirait-on de nos jours).

J'ai lu ce livre à quelques reprises, toujours avec le même mélange d'irritation et de ravissement, et j'eusse volontiers déclaré forfait à la tâche d'en faire l'examen critique si j'avais pu me convaincre que l'essentiel de l'illisibilité de cet ouvrage se trouvait du côté d'une mienne indisposition au style de l'auteur. Car il y a de ça, je dois l'admettre, comme je dois admettre que la fréquentation des textes de Dumont m'a toujours paru singulièrement difficile. Aussi aurai-je l'impression de me mettre au clair avec les lecteurs de cette revue si je commence ici par souligner que le style de Dumont me fait obstacle, justement par la manière qu'il a de cacher l'idée que, pourtant, il contribue à exposer.

De la forme...

Le discours dumontien est abstrait, comme peut l'être, me semble-t-il, une pensée théorique qui ne s'expose pas explicitement et qui se découvre plutôt au fil d'une narration. Sa pensée se déploie dans l'élément de notions générales qui lui sont propres et quand il en redescend, fréquemment, pour donner des exemples, on est toujours surpris du niveau de l'exemple. Le texte foisonne d'aperçus éclairants et de rapprochements saisissants, mais la pensée rebondit d'un problème à l'autre, toujours jetant au devant d'elle l'impasse d'une nouvelle *antinomie*, le redoublement d'une dualité. Et quand vous croyez entrevoir l'unité du riche contenu de déterminations empiriques que l'auteur accumule par cette méthode dans l'une ou l'autre de ses notions générales (« la » vection, « la » stylisation, « l »'avènement, « la » décision, etc.), le voilà qui la déconstruit par un de ces *dédoulements* inopinés qui relancent la pensée vers de nouvelles contradictions que nulle « dialectique de complémentarité » n'est en mesure de réconcilier. Toute chose chez Dumont se

divise en deux, soit qu'une pratique s'organise selon deux pôles, qu'une conduite se réalise en deux orientations, qu'une expérience se présente sous deux formes, qu'une notion se précise en deux types, qu'une discipline s'articule en deux intentions ou qu'une stratégie emprunte deux voies – chaque moitié, aspect, point de vue, forme, voie, approche, type, pôle, terme, orientation, intention, dimension ou pratique devant fatalement subir de nouvelles divisions (et passer par de nouveaux *avatars*) selon l'une ou l'autre (ou plusieurs) des modalités (objectives ou subjectives, théoriques ou pratiques, produites ou vécues, premières ou secondes, épistémologiques ou phénoménologiques) du *dédoublement*.

Bref, la mélodie dumontienne (et j'ai envie d'ajouter : « abstraction faite de ses paroles » pour souligner ainsi ce que cette pensée nous murmure en arrière-fond de son travail explicite) est celle d'une mélancolie douce mais tragique. Au début du monde il y eut la faille, la brèche, la séparation, mieux : *la défaillance* et, depuis, tout s'applique à répéter ce début, à reconduire l'étrange loi d'entropie de l'ordre symbolique et à promouvoir la *défection* récursive de toute unité. Cela n'est pas, cependant, sans aller à double sens ; car en même temps que l'histoire, qui dédouble tout, accroît l'homme en le séparant de lui-même, elle *révèle* dans cet écart le sens fondateur de ce mouvement, qui est celui, justement, de la perte originelle de son unité. D'où, finalement, cette espèce de devoir de souffrance qui est celui de l'homme, l'obligation de garder, sans espoir de réconciliation, le souvenir d'une défaillance primordiale afin de ne pas se perdre, absolument, en se dispersant sans arrière-pensée dans les morceaux de son monde. Souviens-toi que tu es poussière car à l'oublier tu ne serais que poussière.

Dirai-je que j'entends aussi dans cette mélodie dumontienne une confiance sourde en la pérennité de la souffrance de l'homme, en cette sorte de ruse de l'irraison qui préserverait jusqu'à la fin des temps le sens du début dans le souvenir salvateur de la perte initiale ?

Ce premier niveau du style dumontien, pour moi le moins explicite mais le plus présent, combine ses effets à ceux que produisent les entrelacs de la ligne narrative propre aux ouvrages de Dumont, entrelacs qui évoquent la structure du mythe et qui donnent aux *récits théoriques* de Dumont leur inimitable signature. L'expérience de la lecture d'un ouvrage de Dumont a toutes les allures du voyage d'instruction. Nous voilà, Alice au pays des merveilles, partis sous la gouverne de notre auteur pour explorer un univers dont il a déjà lui-même arpenté tous les sentiers. Le *nous* de la narration est le *nous* inclusif, le *nous* qui entraîne avec lui et qui constamment appelle la participation : « Arrêtons-nous ici... », « ... demandons-nous ce qu'il en est... », « ... mais allons plus avant sur cette voie... », et nullement le *je* impersonnel que la littérature savante met au pluriel. Vous avancez avec Dumont, vous pensez avec lui, et vous découvrez dans l'entreprise une enfilade de paysages dont vous avez à chaque fois le sentiment profond de saisir le sens ou d'en ressaisir à nouveaux frais des lumières jusque-là inaperçues. Par des sentiers et des bifur-

cations dont vous arrivez mal à garder la structure à l'esprit, vous allez d'une clairière à l'autre, cavalant du panorama à la miniature, et vous voilà bientôt désarmé, convaincu que chez Dumont tous les chemins mènent quelque part par des voies de lui seul connues. Vous n'êtes pas ici dans l'espace cartésien d'une pensée dont le système de coordonnées vous serait accessible ; en tout cas, si un tel système existe, là n'est pas l'essentiel. Bien que l'image ici soit quelque peu vulgaire je dirai, en manière de comparaison, que Dumont vous mène dans une sorte de Mario Land ; s'empare-t-il, au détour d'une pensée, du plus modeste « besoin » que, l'ayant prestement dédoublé et dédoublé à nouveau, il fait se dérober le sol sous vos pieds pour vous expédier par un obscur passage dans le monde supérieur d'une typologie des sociétés. Et quand au beau milieu d'une exploration phénoménologique du quotidien votre guide ouvre la télé, comme en passant, c'est pour vous entraîner par ce canal, comme cela arrive quelque part dans *Le lieu de l'homme*, de la Cuisine à la Civilisation occidentale. Et vous allez à ce régime de-ci, de-là, repassant, revenant, retrouvant, recommençant ou repensant, enchanté de chaque invitation à ouvrir le mystère des choses que la culture nous cache en les montrant. Dumont, qui n'a pas inventé de mots, ne se sert jamais que des plus humbles, quitte à les enluminer tous de la majuscule à mesure qu'il les enrichit de rapprochements métaphoriques qui compensent en eux le dédoublement des idées. Chaque phrase est une citation en puissance, chaque paragraphe fait le tour d'une question et si le passager d'un ouvrage a le plaisir VIP d'entendre résonner dans chaque passage l'écho de tous les autres passages, l'ouvrier de la onzième heure sera presque aussi bien servi que ce fidèle passager quand il lui arrivera de tomber sur un extrait exilé dans un commentaire ; il n'aura alors qu'à laisser parler les sous-entendus du langage commun pour retrouver sous la plate surface de l'aphorisme le grouillement des pensées qui s'y trouvent. L'écriture de Dumont est fondamentalement poétique ; récusant le détour par des définitions, il s'empare de « l'horizon », de « la pertinence », de « l'absence » ou de « l'événement » pour couler dans ces petits mystères de l'expérience commune son rapport à des doctrines et à des auteurs, pour les charger du sens d'autres mots, pour les mettre en résonance avec leur double et pour les faire vibrer d'étranges harmoniques. Le texte foisonne, dédoublement oblige, de typologies binaires prestement construites mais le réseau des *correspondances* qui les relie les unes aux autres s'obstine à vous échapper. Tant et si bien que vous ne savez jamais si vous abattez de la matière nouvelle ou si vous révisez, comme on dit à l'école, si vous êtes dans le même ou si vous êtes dans la suite. Vingt pages après le début, vous croyez que « de toutes provisoires conclusions » vont fixer de premiers acquis, mais vous vous trompez, et vous pensez encore, à vingt pages de la fin, que de « rapides premières approximations » vont vous initier à une nouvelle topique, mais ce n'est pas le cas. Vous ressortez de l'ouvrage ébahi, c'est-à-dire enchanté et ahuri, incapable de dire comment vous êtes passé de A à B, ni même de dire si vous êtes passé de A à B. La parfaite lisibilité de la phrase et la non moins parfaite illisibilité de la thèse vous laissent à la fin comme

au sortir d'un rêve : occupé par la prenante clarté des énoncés, perplexe devant le subtil retrait de l'énonciation.

... et du fond :

A) *L'objet économique*

La dialectique de l'objet économique, pour le dire naïvement, porte sur les rapports de la pensée et de la réalité dans le domaine des sciences de l'homme. Se saisissant de la science économique comme d'un exemple éminent, l'ouvrage veut contribuer à la critique épistémologique, « encore peu développée », des sciences de l'homme en montrant, dans les failles et les antinomies de cette discipline particulière, les ressorts de la praxis historique qu'elle suppose. L'entreprise s'ordonnant depuis l'un et l'autre pôle de cette dualité initiale (pensée / praxis), le livre se divise en conséquence en deux parties, respectivement *épistémologique* et *phénoménologique*. La première examine la logique de la science économique, la seconde la structure des pratiques économiques. La première tourne autour des *antinomies* qu'engendre une pensée économique formalisée quand elle plaque ses catégories sur le réel, la seconde veut retrouver les intentions et les normes réifiées dans des faits économiques, dès lors contraignants. La conclusion cherche les voies d'une désaliénation (référence à la seconde partie) qui serait aussi un chemin vers la validité scientifique (référence à la première) et elle trouve la possibilité du double progrès qu'elle cherche à entrevoir dans le couple *planification / participation*, couple dont on nous montre qu'il ne pourra jouer ce rôle que dûment articulé à la *tradition*. La science aura dépassé les limites propres à ses diverses objectivations quand elle sera la science d'une pratique libre et la pratique sera libre quand nous en aurons une connaissance qui pourra s'imposer à la raison commune, cette raison qui, fondée sur les raisons de la tradition, en préserve la visée d'entente et les conditions de possibilité.

Comme toujours chez Dumont chacune de ces deux approches (épistémologique et phénoménologique) porte au creux d'elle-même le travail en sens inverse de l'approche adverse (et ainsi de suite à l'infini), la distance entre les deux pôles étant par cette méthode fractionnée plutôt que réduite, dispersée plutôt que dépassée : ainsi, dans la première partie, il est entendu que c'est la pratique historique qui est à la source des catégories de la pensée économique, tout comme il est entendu, dans la seconde, que la science véhicule des utopies et inspirent des intentions que la pratique réalise dans le monde. Cela est entendu, mais cela ne nous en ramène pas moins à notre point de départ : loin de réduire la prime opposition, ce double mouvement la répète en petit et, à la fin, les objectivations de la science s'entêtent à être inadéquates pendant que la pratique objectivée s'entête à barrer le savoir. Explorons plus avant cette pensée de la dualité et des antinomies.

La première partie de l'ouvrage part de la *crise de l'objet économique*, une crise que l'auteur fait remonter à une tension constitutive de la science économique (entre la relativité des structures et les généralisations abstraites, à la page 38) pour en montrer aussitôt l'aggravation avec la macro-économique :

Les réponses à ce défi de la macro-économique ont pris des formes diverses ; toutes sont précaires et relatives. On aura le sentiment que l'axiomatisation néo-marginaliste ne vaut plus que pour un secteur de l'économie, l'autre exigeant une nouvelle définition du choix économique. Et lorsqu'on se placera dans la perspective de la macro-économique, les échelles de préférences individuelles établies par l'analyse micro-économique paraîtront essentiellement disparates. L'axiomatisation se muera alors subtilement en idée directrice, incarnant l'idéal d'une pensée où, malgré tout, ne subsisterait plus de discontinuité – mais à condition d'accorder tour à tour, selon les circonstances, la primauté à la micro ou à la macro-économique. L'axiomatisation initiale n'a pas perdu sa force prospective, mais la remise en question s'effectue à partir d'une base de départ moins génératrice d'un *système* que de *modèles* pluralistes.

Ainsi, il y a crise. (DUMONT, 1970, p. 40-41.)

Si Dumont se contente ainsi d'exposer le profil général de la crise dont il part, sans jamais entrer dans les détails de l'histoire de la pensée économique et en se tenant toujours à bonne distance des auteurs, c'est qu'il veut dégager la structure générale du mouvement qui emporte la discipline quand elle veut dépasser les limites de ses « généralisations abstraites ». En tant que théorie de la *valeur*, en effet, la science économique identifie un niveau où la *raison calculante*, au-delà de la psychologie et de la sociologie, se présente à elle comme une intention fondatrice de l'agir humain et elle veut en conséquence rassembler dans une axiomatique les propositions qui, tout à la fois, vont délimiter cette intention et fonder l'explication des conduites qu'elle détermine. L'économique, bref, tend à l'*axiomatisation* et c'est cette visée que le contact du réel, pour ainsi dire, va emporter vers des mises en forme toujours plus complexes et toujours plus riches de son objet. Dumont va donc s'appliquer à montrer comment la considération du temps, d'abord contenue dans les notions de *délai*, de *période* ou de *cycle*, va entraîner la science économique vers celles de *croissance* et de *développement*, c'est-à-dire vers la prise en charge des totalités historiques singulières dont s'occupe l'historiographie, et cela à bonne distance de son axiomatique initiale. De la même manière, il va montrer que l'obligation de tenir compte des contraintes de l'espace, elle-même absente de l'axiomatique, va contraindre à en élargir l'objet et à passer, sous l'impulsion de la *localisation des facteurs*, du *transport*, des *avantages comparés* ou des *pôles de décision*, du marché abstrait aux marchés concrets, des agents de l'axiomatique aux collectivités de l'histoire.

Cette première partie, on le voit, est ainsi parfaitement conforme au titre de l'ouvrage quand elle expose la dialectique de l'*objet* de la science économique, du moins si l'on ne retient de la *dialectique* que la première des acceptions que l'on retrouve dans l'ouvrage, celle d'une logique du discours. Selon un programme tout

à fait bachelardien, en effet, on montre d'abord que ce que la science prend pour objet d'étude est en fait le produit de ses « axiomes ». On soutiendra en conséquence, mais pour s'en faire une méthode, que la *construction* de ce genre d'objet abstrait est une conquête de la science qui doit être obtenue *contre* l'obstacle que forment le sens commun et l'évidence première, tout comme on s'appliquera à montrer, dans l'autre sens, que cet objet est le lieu de l'*ajustement* cumulatif de la pensée à la réalité qu'entraîne la confrontation des attentes de la science avec les faits réels.

On reconnaît ici, pour le dire abruptement, l'une des multiples formes du positivisme post-hégélien, une voie où Dumont, suivant Bachelard, ne s'engage à répétition que pour essayer aussitôt de s'en dégager. Ramenant la notion de *dialectique* du côté du discours pour désigner la constante transformation des jugements *a priori* (que l'on appelle en général « la théorie » mais que Dumont resserre ici dans l'idée d'axiomatique) sous la férule des falsifications expérimentales, on abandonnera, soit à l'imagination des savants (Bachelard, Popper), soit aux puissances de la société (Kuhn, Bourdieu), la tâche d'orienter la reconstruction des théories contredites. La dialectique de la science désignant alors le procès négatif de la falsification, la connaissance elle-même, posée comme n'étant jamais que le résultat de la projection sur le monde d'un arbitraire théorique quelconque, sera mise en suspens, l'activité scientifique devenant en quelque sorte la *critique* permanente de l'inadéquation de la pensée à la réalité plutôt que la *garantie* de son adéquation. La question de l'écart entre l'*objet* produit par l'arbitraire théorique (par le modèle, le schème, le paradigme, l'axiomatique, etc.) et la chose elle-même, question qui était pourtant à l'origine de cette réflexion « épistémologique », sera ainsi liquidée : soit que l'on passera du pouvoir de la théorie vers une théorie du pouvoir pour affirmer que la chose elle-même est, absolument, le construit d'un pouvoir dominant qui est aussi « le » savoir d'une société ; on obtiendra ainsi, *in extremis*, l'adéquation de la pensée à la réalité par la suppression (dans l'objet) de la chose, elle-même pourtant posée au début comme extérieure à la science ; soit que l'on substituera l'efficacité à la vérité pour soutenir plutôt que la capacité d'opérer sur une chose est la saisie adéquate de la chose même, obtenant cette fois l'adéquation par la liquidation de l'objet, pourtant initialement défini comme projection sur le monde de l'image interne que produisent les « axiomes » de la science. La première attitude, propre aux sciences sociales qui se regroupent aujourd'hui sous la vague bannière du *constructivisme*, radicalise la mise en garde de Hannah Arendt selon laquelle le danger des théories fausses est qu'elles tendent à devenir vraies (c'est-à-dire à se réaliser) ; en faisant disparaître le « danger » d'une telle éventualité et en soutenant que les « idées » du pouvoir sont toujours déjà « réalité », cette attitude finit par être la proliférante dénonciation de l'arbitraire du réel (tel que construit par les pouvoirs), négativité générale qui est incapable de tirer de son fond propre quelque idée que ce soit de la manière dont il *devrait* être construit et qui se trouve pour cette raison entièrement dépendante du sens commun de la critique, la rectitude politi-

que. La seconde attitude, *l'opérationnalisme*, est une variation du même système caractérisant plutôt les technosciences ; elle fait du pouvoir d'opérer le critère de la vérité et abolit dans l'atteinte de *l'objectif* que poursuit le savoir tout écart entre l'objet et la chose, quitte alors à laisser sans principe l'orientation du pouvoir d'opérer. Devenue synonyme de *l'atteinte de l'objectif*, la connaissance scientifique devient la somme totale des objectifs atteints et le progrès de la connaissance se présente alors sous la forme du caractère spectaculaire des tours de force de la technoscience, tel ce mouton cloné bêlant sur tous les écrans pour dire aux consommateurs : *je suis le produit de la science, l'abrégi de la vérité*.

Il suffit de présenter ainsi les conséquences contemporaines du dualisme épistémologique qui s'annonce dans l'étude de la *dialectique de l'objet* d'une science pour comprendre que Dumont ne pouvait pas s'en satisfaire (du moins, pas dans cet état) et qu'il ne pouvait pas davantage adhérer à l'élimination pure et simple du dualisme par un système où la puissance opératoire a toujours raison contre une pensée critique qui lui en fait toujours grief. Homme de toutes les fidélités, il est vrai que Dumont n'a jamais démenti l'admiration qu'il vouait en ses premières années à l'œuvre de Bachelard ; cette fidélité à la figure de Bachelard (dont, dédoublement typique, Dumont fit dans son *Récit d'une émigration* le vis-à-vis de son père) n'exclut cependant pas qu'elle se soit accompagnée du sentiment des impasses de sa théorie de la science et des limites de ses appels à *dialectiser la pensée*. On se demande d'ailleurs ce que cette *dialectique du discours* pouvait bien vouloir dire pour un Dumont qui, sociologue de terrain à Saint-Jérôme, lisait le soir *La phénoménologie de l'esprit*, ouvrage qui s'ouvre justement sur la récusation de cette épistémologie. Si l'on s'en tient, dit Hegel en introduction, à poser que c'est la connaissance en tant qu'instrument qui forme *l'objet* qui occupe dans la science le lieu de la chose elle-même, alors l'effort de la connaissance visant à prendre la mesure de l'écart entre l'objet et la chose ne peut que répéter le postulat initial de leur extériorité. La théorie de la « ligne de démarcation » dit Hegel (et tout Bachelard est là), fait de la connaissance un contresens dans son concept :

Car, si la connaissance est l'instrument pour s'emparer de l'essence absolue, il vient de suite à l'esprit que l'application d'un instrument à une chose ne la laisse pas comme elle est pour soi, mais introduit en elle une transformation et une altération. [...] Nous faisons usage d'un moyen qui produit immédiatement le contraire de son but ; ou plutôt, le contresens est de faire usage d'un moyen quelconque. Il semble, il est vrai, qu'on peut remédier à cet inconvénient par la connaissance du mode d'action de l'instrument, car cette connaissance rend possible de déduire du résultat l'apport de l'instrument dans la représentation que nous nous faisons de l'absolu grâce à lui, et rend ainsi possible d'obtenir le vrai dans sa pureté. Mais cette correction ne ferait que nous ramener à notre point de départ. Si nous déduisons d'une chose formée l'apport de l'instrument, alors la chose, c'est-à-dire ici l'absolu, est de nouveau pour nous comme elle était avant cet effort pénible, effort qui est donc superflu. (HEGEL, 1941, p. 65-66.)

La crainte que le savoir soit par nature en *dehors* de ce qu'il faut connaître se contredit elle-même, dit Hegel (comment saurait-on cela ?), et ses ruses pour

s'emparer de la chose sont inutiles une fois que l'on a supposé que cette dernière ne veut pas être « depuis le début près de nous » :

En d'autres termes, elle (la crainte de l'erreur) présuppose que la connaissance, laquelle étant en dehors de l'absolu est certainement aussi en dehors de la vérité, est pourtant encore véridique, admission par laquelle ce qui se nomme crainte de l'erreur se fait plutôt soi-même connaître comme crainte de la vérité. (HEGEL, 1941, p. 67.)

La connaissance étant toujours la connaissance de soi de la société (*l'Esprit*), Hegel refuse en conséquence de s'installer à demeure dans l'une ou l'autre des formes de la dualité *sujet / objet* où se déploie forcément cette connaissance de soi (« la dialectique du discours ») et assigne plutôt à la *philosophie* la tâche de rendre compte de la *dialectique du réel*, c'est-à-dire de la transformation historique de ce *rapport* lui-même :

Nous avons vu dans l'*Introduction* que la dialectique comme affirmation, négation et dépassement de la négation avait été conçue comme une *forme du discours*, comme mode spécifique de l'accession du discours à la « vérité » de l'« objet ». La dialectique était « méthode », et la méthode était tout entière posée à côté de la réalité objective ou en face d'elle ; elle était, non devenir de l'être et de sa vérité mais cheminement du discours vers la vérité de l'être.

Cette problématique correspond à une opposition substantielle entre le sujet et l'objet, la connaissance et la réalité, la conscience et l'être. Le rapport d'objet est ainsi érigé à l'extérieur de la réalité objective, et soustrait lui-même à toute considération autre que formelle.

On a déjà souligné [...] que c'est deux choses tout à fait distinctes que de procéder, à l'intérieur de cette relation fondamentale d'objectivation (et en faisant par conséquent abstraction de la « réalité » propre de celle-ci et de son développement), à l'analyse de ce qui y apparaît comme la réalité objective extérieure et opposée au sujet (c'est la voie de la « dialectique du discours » ou encore celle de l'« entendement »), ou de chercher à saisir au contraire le développement même du rapport d'objectivation considéré non seulement comme faisant partie du réel mais comme représentant lui-même le réel dans sa totalité et dans son unité, c'est-à-dire dans son devenir-objectif (voir le concept de Raison chez Kant, et celui d'Esprit chez Hegel). (FREITAG, 1986, p. 48-49.)

Comprise dans l'idiome de l'épistémologie, la dialectique du réel concerne donc la transformation historique de ce rapport d'objectivation et elle peut difficilement être saisie par la considération, comme en parallèle, de la transformation de la pensée, d'un côté (*dialectique de l'objet*), et de la transformation du réel (*phénoménologie historique de l'expérience*), de l'autre. C'est pourtant la voie que Dumont emprunte d'abord, très certainement sous l'impulsion initiale du dualisme bachelardien mais sans doute aussi, j'y reviendrai, avec la bénédiction d'une ontologie religieuse, forcément dualiste. La fine complexité de sa démarche peut dès lors se comprendre comme le résultat de ses efforts pour affronter les conséquences de cette orientation initiale. En réintroduisant dans chaque moitié, sur le mode du dualisme toujours, des considérations de sens inverses venues de l'autre moitié, Dumont cependant aggrave le problème en l'enrichissant plutôt qu'il ne le dépasse,

ce qui n'est pas nécessairement une erreur, je le soutiendrai plus loin, mais ce qui est certainement alors un choix *fondamental*. Au strict point de vue épistémologique toujours, l'analyse du rapport d'objectivation dans les termes de l'opposition binaire de la pensée et du réel, quelle que soit la forme de ce dualisme, est une impasse dont Freitag, reprenant la tradition hégélienne là où le positivisme post-marxiste l'avait laissée, a bien montré les tenants et les aboutissants. Pour autant que l'on veuille prendre au sérieux le problème traditionnel du rapport sujet / objet (que Freitag appelle le rapport d'objectivation), il faut le saisir en acte, dans l'activité où il s'établit, et dégager d'abord, en général, les moments de toute médiation de l'activité dans le monde, que cette médiation soit sensible, dans le comportement animal, ou symbolique, dans l'action humaine. Si c'est un fait que le sujet de tout rapport d'objectivation soit à l'origine de ce que son activité découpe dans le monde (et qu'elle prend pour objet), s'en tenir à ce dualisme statique pour poser la question de l'adéquation au « réel » de ce qui est ainsi découpé revient à se mettre d'entrée de jeu dans un cul-de-sac. Certes, c'est bien la structure des différents schèmes de son activité que le sujet projette sur le monde et, certes, l'adéquation réelle de chacun des « objets » ainsi produit se signale d'abord comme succès de l'activité et comme confirmation des schèmes de l'appréhension. Mais ces multiples confirmations « empiriques », justement, se présentent alors comme « confirmation » de l'être même du sujet, compris comme synthèse (contingente plutôt qu'arbitraire) de l'ensemble de ses « opérations », un être dont on peut dire aussi bien qu'il est la source unifiée des multiples « préjugés » que son activité projette sur le monde, le résultat d'une accumulation de savoir objectif ou encore une modalité particulière de l'existence du monde lui-même. La question épistémologique, bref, ne peut pas être enfermée dans l'aller-retour entre les termes (sujet / objet) de l'expérience singulière qu'institue le rapport d'objectivation ; elle doit partir plutôt, comme le montre Freitag, de l'analyse des « moments » du rapport lui-même (*réversibilité opératoire, détermination empirique et synthèse théorique* dit-il pour honorer un tant soit peu le vocabulaire d'une tradition épistémologique qui s'est d'abord limitée au cas de la pratique scientifique) et saisir sur cette base l'enracinement nécessaire de tout rapport d'objet dans des formes antérieures, elles-mêmes consolidées dans des synthèses « réelles ». Cela vaut, *a fortiori*, pour la pratique scientifique moderne : la théorie, ainsi comprise en tant que lieu où se sédimentent les multiples confirmations expérimentales des objets produits par les « axiomes », est aussi bien un savoir réel, positif, du monde qu'elle est la source des hypothèses nouvelles que des schèmes opératoires jetteront vers l'empirie. Ce sont bien les équations d'une science qui définissent l'objet autour duquel gravite l'expérimentation, mais la mise au point de ces schèmes est d'abord orientée par des préconceptions « théoriques » d'un autre niveau, où une culture a accumulé l'expérience du monde d'une humanité dont l'existence est la « vérité ». Une synthèse théorique, en ce sens, est d'abord la compréhension de la « vérité » d'une synthèse antérieure, la conscience de ses conditions et de ses limites, le développement de ses virtualités. Parlant de la

science économique, Dumont a bien raison d'en retrouver les « axiomes » dans l'objet qu'elle se donne, la *valeur* ; cependant, en considérant cette « généralisation abstraite » comme l'œuvre de la pensée plutôt que d'y voir d'emblée l'abstraction réelle des pratiques d'une société de marché, il nous montre une pensée économique dont l'évolution irait forcément (dans une recherche d'adéquation avec la réalité concrète) vers une prise en compte de l'expérience économique de communautés humaines concrètes, situées dans le temps et dans l'espace. Donnant raison à, la science économique de vouloir saisir la « logique immanente de la valeur » (DUMONT, 1970, p. 36), Dumont nous la montre, en somme, obligée de tenir compte de l'incarnation particulière des lois universelles qu'elle présuppose, *dialectique* où s'affinerait en retour la formulation des lois de la valeur et où se développerait l'adéquation au réel des axiomes de la science. Dumont s'oblige ainsi à décrire une évolution de la pensée économique qui n'a pas eu lieu, une évolution vers le concret et le vécu, et cela à une époque où nous voyons, tout au contraire, la *pratique* économique aller vers un plus haut niveau d'abstraction en abolissant dans la financiarisation planétaire, et le temps, et le lieu.

Bref, ayant considéré l'abstraction comme étant essentiellement le produit de la pratique scientifique, Dumont nous expose dans la première partie les conséquences de cette distance initiale entre la science et la réalité et il veut nous décrire la « crise » où se trouve plongée la science économique à la suite de son rapprochement obligatoire avec l'histoire et la géographie. (Ce faisant, disons-le en passant même si ce n'est pas ce qui nous occupe ici, il se trouve à mettre l'accent sur des développements très secondaires de la science économique). Dans la seconde partie, posant d'abord les « conduites économiques » elles-mêmes, Dumont va tenter d'aller à la rencontre de l'axiomatique économique d'une manière qui permette d'en renouveler la formulation. Tout comme il a d'abord suivi la marche de la science vers la chose elle-même en décrivant la *dialectique de l'objet*, il va maintenant suivre la transformation historique du vécu économique vers l'abstraction de la science, ce qu'il appelle, à la page 239, la *dialectique de l'avènement*.

B) *Le monde économique*

Si cette seconde partie, intitulée « Le monde économique », prend l'allure de ce que Dumont appelle une « phénoménologie », c'est que l'étude de la réalité économique ne peut pas éviter de faire détour par la *signification* que les hommes donnent à la réalité quand ils découpent en elle le domaine particulier que nous appelons « économique » :

Nous ne pouvons donc éviter de poser la question première : comment la signification advient-elle au monde naturel ?

S'il est un visage sous lequel la signification s'offre à l'homme comme donné initial, tellement « objectif » que nous ne saurions le ramener à nos subjectivités singulières sans les chasser du même coup de notre regard, c'est bien celui du symbole. [...] Les hommes

ont tenté de vastes agglomérations de symboles dans les mythes qui sont comme des récits de l'avènement du sens. Il y a donc des *organisations* de symboles ; mais elles laissent toujours à entendre que la signification m'est offerte comme une lecture, qu'elle est conférée. (DUMONT, 1970, p. 239 et 241.)

C'est donc sur le fond d'un rapport symbolique au monde, dans le cadre des systèmes symboliques où il se déploie, à même la réalité substantielle d'une culture première, que la praxis va venir délimiter le domaine particulier de l'instrumentalité et du calcul :

La praxis est fatalement alors un univers second. Elle représente un recul par rapport à un au-delà indéfini des valeurs. [...] Dans la praxis, la conscience fixe et détermine une aire de l'action où la critique et la manipulation des moyens devient possible. [...] C'est la praxis qui arrête le symbole dans son indéfinie procession, qui le fixe pour qu'il soit accessible aux conduites singulières que je pose au sein des impératifs discontinus de mon existence. » (DUMONT, 1970, p. 241-242.)

Partir de la chose économique elle-même, c'est donc partir de la manière dont l'activité délimite, dans le monde tel que symbolisé, un domaine du calcul et institue ce faisant une intentionnalité économique et une praxis économique. De ce mouvement immanent à l'activité humaine, la phénoménologie tire alors une délimitation du « monde » qui l'intéresse, celui de l'économique :

Sera économique, dans son incidence sur la signification, toute démarche de la praxis qui vise à augmenter le rendement d'un travail ou d'une ressource, ou à en diminuer le coût ; ce qui suppose que des biens rares ont été valorisés, de même que certains efforts pour se les procurer. (DUMONT, 1970, p. 242.)

C'est donc à l'analyse de « ces démarches de la praxis » que la phénoménologie du monde économique va procéder. Pour ce faire, Dumont va d'abord considérer les éléments fondamentaux de la *structure du monde économique* (la rareté, la technique, la division du travail, et l'étalon de mesure) pour passer ensuite (dédoublement oblige) aux trois grands types de *conduites économiques* qui font face à ces structures (le besoin, le travail et la décision). Dans ce qui constitue alors l'essentiel de la deuxième partie, Dumont va examiner l'articulation de ces phénomènes humains généraux et il va le faire en comparant la dialectique des *conduites* et des *structures* dans deux grands types de sociétés, les sociétés traditionnelles et les sociétés technologiques. Inutile de préciser que de l'un à l'autre type de société le *sens vécu* des conduites, d'une part, et les *intentions réifiées* dans les structures, de l'autre, vont se rapprocher des catégories de la science économique moderne, catégories dont Dumont a montré la fatale abstraction... avant de les réintroduire en douce dans sa propre « phénoménologie » de la rareté, du besoin, du travail et de la décision !

Au total, en effet, la démarche ne laisse pas d'étonner : après avoir montré les difficultés d'une science cherchant à surmonter l'abstraction de ses axiomes pour prendre en compte la richesse de l'activité économique et sociale concrète, on repart ici du « monde économique » lui-même mais en jetant au devant de toute activité

humaine possible les mêmes catégories *a priori* du calcul et de la rareté. D'une science économique contemporaine, explicitement vouée à la modélisation des marchés constitués, nous faisons ainsi retour vers une anthropologie économique fondamentale dans le genre de celles qui caractérisaient les premières *intentions* de l'économie politique moderne et nous nous retrouvons du même coup dans le voisinage de ses robinsonades. Évidemment, on ne nous explique pas ici que Robinson et Perle de Rosée obéissent depuis toujours aux lois de l'économie de marché ; mais en voulant montrer que les catégories de la science moderne rendent compte de l'avènement d'une dimension constitutive de l'agir humain tout en soutenant que cet avènement de la « réalité » économique est le lieu ultime de la séparation de l'homme d'avec lui-même, on réintroduit à la base de l'analyse l'essence de l'homme selon les économistes d'antan, mais simplement pour lui en adjoindre une seconde et pour se désoler de l'écart entre les deux. Ici, l'homme en se réalisant se perd dans l'*homo oeconomicus* mais il reste pourtant, ailleurs, malheureux de ce sort et il révèle dans son malheur qu'il est encore autre chose.

En procédant de cette manière, la phénoménologie du monde économique se condamne elle-même à la plus extrême abstraction. Certes Dumont évite le lourd vocabulaire de l'utilité marginale du capital ou de la courbe d'indifférence quand il parle des sociétés primitives ; mais c'est justement parce qu'il s'empare de notions de sens commun pour leur donner une portée anthropologique fondamentale qu'il produit un charabia pratiquement illisible. « Le besoin », par exemple, devient chez lui une sorte d'entéléchie qui se balade d'un « avatar » à l'autre en prêtant sa majuscule à tout ce qu'il touche :

Communément, le concept de besoin désigne aussi bien l'impulsion à effectuer une opération physique [...] que la recherche d'un type particulier d'objet. (DUMONT, 1970, p. 283.)

Le besoin comporte ainsi des modes nombreux d'organisation. [...] Nous en distinguerons deux pôles opposés : les tendances, les produits. (DUMONT, 1970, p. 283.)

La tendance est une impulsion, mais plus générale et plus plastique que le besoin. (DUMONT, 1970, p. 283.)

Ce nous paraît être la fonction du besoin d'intégrer les tendances dans un *programme d'aspirations*. (DUMONT, 1970, p. 284.)

De son côté, le produit est une détermination, inscrite dans un objet, qui s'offre aux tendances. (DUMONT, 1970, p. 284.)

[...] en tant que dialectique spécifique, la décision émerge des dialectiques de la consommation et du travail et s'y insère, en retour, comme facteur constitutif. (DUMONT, 1970, p. 299.)

La décision apparaît alors comme la contrepartie des tendances, comme l'autre pôle des dialectiques du besoin et du travail. » (DUMONT, 1970, p. 300.)

Ainsi, le besoin et le travail ne sont pas la simple expression des tendances, mais celles-ci deviennent monde, deviennent significations historiques. (DUMONT, 1970, p. 328.)

[...] les tendances cherchent leur cohérence en affrontant deux types de données objectives qui, par leurs structures, sont tout autre chose qu'un reflet des tendances. Tels sont respectivement le produit et la machine. (DUMONT, 1970, p. 325.)

Etc. Le problème avec cette « phénoménologie » n'est pas tant qu'elle vous envoie forcément tourner en rond entre l'Impulsion, la Tendance, le Besoin, la Motivation, l'Aspiration et le Désir de même qu'entre leurs diverses manières de se combiner au Travail, à la Décision, au Procédé, au Produit, à la Machine ou à l'Objet ; le problème, c'est plutôt que la myriade de « dialectiques » binaires qui relient ces « choses » les font tournoyer comme des mouches à feu dans un éther que l'on ne fait qu'amincir à le qualifier à répétition d'« historique ». Car voilà bien où se trouve la question. Il est possible de saisir conceptuellement cette abstraction historique objective qu'est « le » besoin quand tous les aspects de la vie humaine sont assujettis à la médiation monétaire et que l'expérience subjective se représente sa propre réalité comme la satisfaction, par ce moyen unique, d'une pluralité de besoins, besoins qui sont bien alors autant de cas particuliers d'un genre unifié dont l'argent est la commune mesure. Par contre, l'usage rétrospectif de cette abstraction historique dans une anthropologie de la conduite humaine pose plus de problèmes qu'il n'en résout ; à la limite, comme c'est le cas ici, elle fait tomber la phénoménologie qui y prend son départ sous le coup de la critique de Marx :

Le travail est apparemment une catégorie toute simple. De même, l'idée du travail dans cette généralité – en tant que travail tout court – est vieille comme le monde. Et pourtant, saisi dans cette simplicité du point de vue économique, le « travail » est une catégorie aussi moderne que les rapports qui font naître cette abstraction simple.

[...]

L'indifférence à l'égard d'un genre déterminé de travail suppose une totalité très développée de genres de travaux réels dont aucun n'est plus seul à prédominer. Ainsi les abstractions les plus générales ne surgissent qu'avec les développements concrets les plus riches où un caractère est commun à beaucoup, à tous. [...] D'autre part, cette abstraction du travail en général n'est pas seulement le résultat mental d'une totalité concrète de travaux. L'indifférence à l'égard du travail particulier correspond à une forme de société dans laquelle les individus passent avec facilité d'un travail à un autre, et dans laquelle le genre déterminé du travail leur paraît fortuit et par conséquent indifférent. Le travail est alors devenu, non pas seulement en tant que catégorie, mais dans la réalité même, un moyen de produire la richesse en général, et il a cessé de se confondre avec l'individu en tant que destination particulière de celui-ci.

[...]

Cet exemple du travail montre d'une façon frappante que les catégories les plus abstraites elles-mêmes, malgré leur validité – justement en raison de cette abstraction – pour toutes les époques, n'en sont pas moins, dans cette détermination abstraite même, tout autant le produit de conditions historiques et n'ont leur pleine validité que pour elles et dans leur limite. (MARX, 1965, p. 474-476.)

En mobilisant des abstractions qui seraient endogènes à la pratique sociale sans passer par leur mode historique de constitution (même si c'est pour examiner

ensuite comment les « choses » ainsi obtenues s'incarnent ou se manifestent dans différents types de sociétés), on se trouve à faire disparaître dans cette projection rétrospective la possibilité de saisir la spécificité des époques qui ont engendré ces abstractions. Le besoin et la rareté sont des catégories régulatrices des sociétés modernes où elles valent pour toutes les formes de l'activité qui ont été absorbées par l'échange marchand et, de là, comme cela tend à arriver aujourd'hui, à tout autre type d'activité humaine dont les conditions d'existence viennent à reposer sur la mobilisation de biens dont la forme sociale est celle de la marchandise. La « nouvelle théorie économique du consommateur », par exemple, qui enseigne qu'il y a « rareté » et « besoin » d'amis (puisque'il faut, pour s'en procurer, leur consacrer du temps qui pourrait être affecté à d'autres « usages ») rend compte de l'abstraction objective du temps, de sa liquidité, de sa convertibilité générale et de sa libération comme facteur abstrait de toute activité individuelle ; et, partant, de sa rareté. Cependant, quand elle projette cette économie du temps dans l'universel en en faisant la manifestation d'une liberté qu'elle se fait fort de retrouver partout, elle rend impensable le phénomène contemporain qu'elle désigne en faisant disparaître les conditions historiques de son développement.

Mieux : en retournant, armé de ces catégories, à l'aube des « sociétés traditionnelles » pour y retracer la « genèse du monde économique », on se condamne à saisir négativement le faible degré d'objectivation de ces catégories et à tenter d'identifier les facteurs qui bloquent la manifestation directe de la *rareté*, de la *technique*, de la *division du travail* ou de la *mesure* :

Dans la société traditionnelle, la pensée technique reste limitée à l'exploration des possibilités élémentaires de l'instrument, parce qu'elle ne réussit pas à mordre sur un langage qui est par ailleurs trop significatif. Les symboles de la culture prennent trop vite le relais de l'intention technique. C'est que la structure de l'outil est trop simple pour qu'un langage technique puisse déployer sa portée propre. (DUMONT, 1970, p. 250.)

Dumont ajoute alors ceci, pour faire saisir le fait que la réalité technique reste enchâssée dans des rapports sociaux qui la contraignent :

Et les outils sont insérés par ailleurs dans des systèmes *agraires* dont les éléments ne sont pas analytiquement dissociables. Un système agraire est, en quelque sorte, la mise en faisceau, au cours d'une longue expérience, de longs tâtonnements dont la mémoire s'est perdue, de données biologiques, géologiques, techniques, etc. Il repose donc sur tout autre chose qu'une « théorie ». L'expérience qui le justifie n'a pas dégagé ses composantes : c'est pourquoi, sans doute, elle emprunte souvent des éléments symboliques, comme on le vérifie dans certains rites qui viennent se juxtaposer aux procédés proprement techniques. (DUMONT, 1970, p. 250-251.)

Il est certes judicieux d'utiliser « les catégories les plus évoluées » pour désigner, dans des sociétés où elles ne sont pas constituées en tant que telles, des « moments » de la pratique qui nous semblent alors comme enfouis dans des totalités d'une autre nature. « L'anatomie de l'homme est la clé de l'anatomie du singe », a-t-on dit, et on doit saluer le courage de quiconque s'engage sur cette voie.

Mais on risque alors de saisir ces totalités sociétales négativement, par le côté où elles bloquent l'autonomisation du moment abstrait dont on part, et de faire de celui-ci le maigre sens d'une histoire unilatérale dont nous serions le produit attendu. Bref, montrer comment des structures sociales particulières ont pu bloquer l'autonomisation du moment technique de la pratique est un pari difficile à tenir, et cela même si l'objectivation moderne de « la » technique nous donne raison de regarder les choses depuis ce « fait ». Une telle sociologie historique ne peut pas vraiment se contenter alors des prudences qui lui font dire, comme ici, que la technique (par exemple) reste dans les sociétés anciennes sous la contrainte d'a priori culturels plus généraux ; elle doit plutôt, à la manière de Marshall Sahlins, aller jusqu'au bout de son approche « compréhensive » et soutenir que si dans une société archaïque la « rareté » ne se manifeste pas en tant que telle, *c'est qu'il n'y a pas de rareté en général*. En procédant ainsi, la sociologie se donne l'occasion de fonctionner à double sens et de comprendre en retour, autrement que comme un avènement fatal de l'essence, le caractère *particulier* de la rareté généralisée qui nous afflige. On peut faire de l'anatomie de l'homme une clé pour comprendre l'anatomie du singe à condition que l'on ne fasse pas dans le processus de cette clé un mystère. L'unification abstraite de la rareté est une histoire réelle qui doit être présente à l'esprit quand on revient derrière vers des états de société marqués plutôt par une dispersion ontologique des choses « précieuses » ; faire de la lutte à « la » rareté le déterminant secret de toute organisation sociale, c'est faire retour à la thèse de la détermination en dernière instance par l'économique. Parlant toujours des sociétés traditionnelles (notion où il saisit toutes les formes de la culture antérieures à celle de la société technologique), le même Dumont que je disais tout à l'heure trop peu marxiste le devient à mon avis beaucoup trop :

À partir de l'activité technique et de sa faible contestation des symboles, tout contribue ainsi à l'inconscience et à la stabilité des valeurs qui président à la lutte contre la rareté. Celle-ci engendre pourtant une division du travail et des phénomènes de stratification. (DUMONT, 1970, p. 251-252.)

Contentons-nous de poser la question : une fois que l'on aurait saisi cette universelle lutte contre la rareté qui, de la plus haute antiquité, s'est frayée sa voie quand elle a engendré les premiers phénomènes de différenciation sociale, quelle contribution aurait-on apportée à la tâche de comprendre que « les catégories les plus abstraites elles-mêmes, malgré leur validité – justement en raison de cette abstraction – pour toutes les époques, n'en sont pas moins, dans cette détermination abstraite même, tout autant le produit de conditions historiques et n'ont leur pleine validité que pour elles et dans leur limite » ?

La même question peut être posée à nouveau, et avec plus d'insistance, quand on considère des catégories de la phénoménologie économique de Dumont dont l'abstraction n'est pas même encore achevée dans notre propre histoire. Ainsi en va-t-il avec cette notion de la « décision », dont il fait, avec la consommation et le travail, le troisième grand type de conduite économique. En saisissant dans sa

formulation « marginaliste » la décision comme libre comparaison du rendement des ressources selon leur usage (même si c'est pour observer aussitôt que la décision n'est que très partiellement libre des contraintes de la culture dans les sociétés archaïques), l'anthropologie économique de Dumont reste bien en retrait de la situation contemporaine, où la *décision* tranche plutôt entre des manières alternatives d'opérer sur des environnements sociaux en devenant par le fait même une modalité d'orientation de la vie sociale au-delà de « l'économique ».

Il ne s'agit pas, redisons-le, de reprocher à Dumont de vouloir faire une anthropologie de « l'entendement » et de la manipulation instrumentale du monde. Mais en désignant comme économique, en tout temps et en tout lieu, « toute démarche de la praxis qui vise à augmenter le rendement d'un travail ou d'une ressource, ou à en diminuer le coût », il a déjà tout concédé à l'économie et à l'idéologie économique, opération qui réduit à peu de chose la critique « épistémologique » qu'il a d'abord dirigée contre la science de son temps. En reprochant à la science l'abstraction de ses concepts de valeur et de rareté (tels que mis en axiomes dans la théorie de l'équilibre économique), au lieu d'en montrer la validité dans la seule société où l'économie a justement un caractère d'universalité, il ne pouvait ensuite reprendre la question de la rationalité instrumentale que pour projeter sur les sociétés en général l'intégration moderne des différents domaines de l'entendement, telle que réalisée dans la médiation et la « mesure » monétaire. Dans le but d'encadrer la théorie de la valeur économique par une sociologie plus générale des « valeurs », Dumont, en utilisant « les catégories les plus développées » de l'économie, a projeté en arrière une « réalité » économique primordiale pour montrer le « dégagement » progressif de la réalité économique actuelle, opération qui abolit les médiations historiques réelles et où le présent et l'origine se retrouvent, l'un dans l'autre. La généralisation contemporaine de l'économicité n'est pas d'abord pour nous l'avènement, la réalisation ou le déploiement d'une « intention » fondatrice de l'homme ; c'est d'abord un problème historique que nous devons affronter comme tel, un danger pour ce que nous voulons devenir. À trop en voir l'inscription fatale dans les sociétés antérieures, nous pourrions nous rendre incapables de reconnaître dans ces sociétés, positivement, ce qu'il nous faut préserver afin de pouvoir changer dans le bon sens. Le rapport réflexif à d'autres cultures (« autres » dans le temps ou dans l'espace) doit être au moins aussi utile pour provoquer la réminiscence de ce que nous avons liquidé (ou l'invitation de ce que nous n'avons pas encore rencontré) que pour nous permettre de reconnaître ailleurs le germe de ce qui nous domine.

Dumont était évidemment à des lieux de chercher le résultat dont je prétends ici qu'il peut être celui de son anthropologie économique et je ne refuse ni ses résultats, quel qu'ils soient, ni son intention. Je signale simplement le problème qui se présente ici comme dualisme exacerbé de sa pensée et comme difficulté à aller au-delà du mot en matière de « dialectique ».

C) *Le dédoublement*

À la page 15, Dumont présente comme suit ce qu'il appelle une de ses « principales hypothèses de travail » :

Les sciences de l'homme sont donc, en définitive, décomposition de la cohérence existentielle de l'histoire commune. Pour *expliquer*, elles désintègrent la culture qui est l'incarnation concrète de cette cohérence. Dès lors, comment peuvent-elles offrir des systématiques, se donner une histoire propre si ce n'est en se constituant elles-mêmes comme une sorte de culture seconde ? (p. 15)

En présentant dans ce cadre (culture première / culture seconde) l'opposition entre la science économique et le monde économique, en montrant par la critique épistémologique comment la science s'empare d'une économicité qui serait propre à la culture première (la rareté) pour y découper son objet en se constituant comme culture seconde (et en décomposant du même coup la culture première), Dumont se trouve à donner à son entreprise une forme dont il ne pourra plus lui épargner les conséquences. Outre le fait que l'on voit mal comment l'économie serait passée des livres à la réalité – si l'abstraction des concepts n'était pas congruente à l'abstraction des pratiques, si l'*explication* n'était pas aussi *expression*, – on se trouve à faire ici de la culture seconde l'excroissance historique autonome d'une culture originelle qui n'a pas d'autre réalité que celle que l'on y projette de l'extérieur. Jean-Philippe Warren a montré, dans *Un supplément d'âme* (1998), que l'opposition de la culture première et de la culture seconde apparaissait très tôt dans l'œuvre de Dumont, dès les écrits de collège en fait, où elle désigne alors (ce qui se complexifiera par la suite) l'opposition entre la culture du peuple, vraie mais muette, et la culture bourgeoise, si prolixe de mots creux. Dumont a mainte fois expliqué par la suite comment il a voulu faire « problème d'école » du trauma du fils d'ouvrier *exilé* dans la culture seconde et comment il a fait de cet exil le projet d'une loyauté envers son origine qui l'engageait à trouver des « médiations » qui donneraient une voix à la culture première et une authenticité à la culture seconde. Le postulat ainsi formulé d'une sorte de séparation d'essence entre des entités que l'on refuse dès lors de penser depuis les « médiations » concrètes, actives, existantes, *qui les constituent l'une et l'autre* dans leur nature propre mène évidemment à chercher plutôt, comme après coup, des « intermédiaires » entre des choses données.

Tel un atavisme de la pensée constamment pourchassé dans le détail du texte mais toujours renaissant, la « séparation » est le schème qui fournit néanmoins au discours dumontien, me semble-t-il, ses articulations maîtresses, précisément parce qu'il fonde aussi la *posture éthique* du chrétien *social* dans le monde. La religion, pour le dire ainsi, bloque chez Dumont un passage à la dialectique qui autrement lui serait naturel. Si bien que, même lorsqu'il aborde explicitement la dialectique en parlant de l'histoire, c'est pour en faire bientôt, somme toute, une attitude de la pensée historiographique : de la même manière qu'il présente dans son ouvrage l'opposition de l'axiomatique économique à la phénoménologie du monde

économique comme la science s'oppose au vécu et comme la culture seconde s'oppose à la culture première, Dumont oppose d'autre part à cette même science économique le discours historique, mais pour en faire cette fois une opposition de méthode. L'historiographie, dit-il, contrairement à la science économique, se doit de partir de réalités singulières et elle incline pour cette raison vers la dialectique :

Pour ne pas entrer dans des discussions infinies, et qui tiennent sûrement à la nature même de ce mode pensée, arrêtons-nous d'abord à une définition très simple de la dialectique. Celle-ci repère des entités particulières, mais sans les isoler des totalités où elles sont perçues, sans non plus accorder de priorité aux unes et aux autres. Elle donne ainsi aux concepts leur pleine valeur de points de vue : d'où un mouvement incessant de la pensée où les concepts sont relativisés et où leur complémentarité, en même temps qu'elle est affirmée, est aussitôt remise en question.

(...) Si l'on considère celles-ci dans leur opposition extrême, l'axiomatique vise à dégager ce qui est pure *relation*, tandis que la dialectique explore en tout sens la *signification*. On pourrait dire, à condition de ne pas forcer la formule, que l'axiomatique fixe la dialectique... (pp. 59 et 62)

La dialectique de Dumont, bref, suit l'injonction de Bachelard (placée en exergue de l'ouvrage) quand elle met de la vie dans les concepts mais elle entretient en retour un rapport négatif avec les concepts qu'il y a dans la vie quand elle voit dans la culture seconde une pratique de l'esprit qui « désintègre » la cohérence existentielle de la culture première.

La confession par Dumont de sa « mauvaise conscience » témoigne d'une autre manière du schème de la séparation : en faisant du fait banal de sa propre mobilité sociale l'occasion, mainte fois saisie, de présenter son passage d'une culture à l'autre comme la source d'un inconfort, il se trouvait à radicaliser l'opposition des deux cultures. Désormais insatisfait de l'authenticité silencieuse du peuple autant que des sublimations abstraites de la république des lettres mais, tout à la fois, fier de ses origines dans le peuple autant que de l'audience par lui conquise dans les classes instruites, Dumont a cultivé toute sa vie la posture de l'exilé (plutôt que celle de l'immigrant), la posture de celui qui est parti sans aller vers un ailleurs et qui est pourtant rendu quelque part sans avoir jamais rien quitté. En consolidant cette position d'exil entre les deux cultures et en creusant l'écart de leur altérité, Dumont se trouvait à séculariser la *conscience religieuse*, à la faire descendre dans le monde pour l'appeler à vivre désormais le malheur de la séparation sur la scène de la vie sociale des hommes plutôt que sur celle de la vie divine de l'individu.

La description la plus rigoureuse de la figure historique de la conscience religieuse judéo-chrétienne se trouve dans la *Phénoménologie de l'esprit*, à la partie B du chapitre IV. Hegel y décrit les « mouvements » contradictoires de l'âme religieuse, c'est-à-dire de l'âme dédoublée et partagée entre la conscience immuable de l'essentiel (et de la cité céleste) et la conscience changeante de l'inessentiel (et de la cité terrestre). Dans la religion, dit Hegel, l'âme impute à l'Autre divin l'essence d'où elle nie et transcende la conscience singulière inessentielle, même si elle

impute aussi, dans le même acte, à cette conscience singulière inessentielle la capacité (divine) de reconnaître l'Autre. L'unité de ces deux consciences (comme conscience unique du sujet) étant encore, dans le premier moment de la religion, une unité immédiate, non réfléchie, elle se présente en conséquence comme tourment du sujet : l'homme se projette en Dieu comme dans son essence sans cesser pourtant d'être autre chose que cette essence, n'étant donc ce qu'il est ni d'un côté ni de l'autre. Cette conscience religieuse, « scindée à l'intérieur de soi » et contradictoire avec elle-même de chaque côté, Hegel l'appelle la « conscience malheureuse », le malheur ici tenant à ce que la conscience ne peut renoncer ni à l'un ni à l'autre côté de ce qui lui semble malgré tout un rapport de l'essentiel à l'inessentiel ; n'ayant pas assumé que l'unité des deux est sa propre essence, qu'elle est elle-même l'acte de ce « ni...ni... » qui institue l'écart de l'idéal à l'empirie, la conscience malheureuse « n'est que le mouvement contradictoire au cours duquel le contraire n'arrive pas au repos dans son contraire, mais s'engendre à nouveau en lui seulement comme contraire » (HEGEL, 1941, p. 177.)

Quoi qu'il en soit de la description de ce malheur (que l'on pourrait appeler le déchirant dualisme ontologique de la pensée judéo-chrétienne), il reste que le christianisme, comme radicalisation de la question éthique du salut individuel, professe le dédoublement et fait de l'« aspiration » de l'âme, c'est-à-dire de son malheur, l'ultime condition subjective de la religion. Il se peut cependant que la pensée chrétienne se soit engagée, avec le catholicisme tardif, dans une transformation (ou dans une « déviation ») décisive de ce motif, une transformation dont Dumont a été chez nous un acteur éminent. Le catholicisme, en effet, rejoignant tardivement l'orientation « utopique » de la modernité, va se convertir, entre *Rerum Novarum* et *Quadragesimo Anno*, disent les historiens (bien que la chose ait été préparée par la contre-réforme et par les déboires post-révolutionnaires de l'Église), à la pensée « sociale ». Reprenant à son compte la « question ouvrière », l'Église va alors promouvoir une doctrine « corporative » de l'organisation de la société et elle va opposer à la cité humaine existante l'« idéal » d'une reconnaissance du travail et d'une humanisation de la condition ouvrière, tout comme elle va exposer sa propre conception des institutions politiques susceptibles de favoriser cette solidarité nouvelle. En opposant ainsi un nouvel idéal social à la cité terrestre réelle, et en renvoyant dos à dos le libéralisme individualiste et le marxisme collectiviste, l'Église assigne à ses fidèles, dans ce bas monde, un au-delà du bas monde qui traduit sur le plan politique le dédoublement ontologique de la pensée chrétienne. Pour le catholicisme social, la lutte individuelle pour le salut de l'âme passe dorénavant par la lutte collective pour une cité idéale, médiation mondaine supplémentaire du salut dont l'économie doctrinale ne laisse pas d'étonner. Car enfin, pourquoi ce dédoublement militant, « solidariste » et « communautariste », de la vallée de larmes ?

C'est parce que la cité humaine empirique s'est d'ores et déjà fracturée en deux coquilles vides qui menacent de s'abîmer conjointement et irrémédiablement dans l'inessentiel qu'il faut maintenant lui opposer son double idéal. D'un côté, en effet, se trouvent le travail et la peine de l'« ouvrier » englué dans la vie immédiate, ouvrier à qui tout risque de manquer, y compris le sentiment salvateur de manquer l'essentiel, ouvrier toujours en danger de se perdre dans l'immanence et d'être enseveli dans un linceul de silence. De l'autre côté, se trouve l'inauthenticité du « bourgeois », inconscient d'être séparé du monde ; bourgeois instruit, éduqué, cultivé, raffiné, domestiqué et enfermé dans des « mots », déjà complètement privé du sentiment de son manque et, donc, de toute aspiration à la transcendance qui le ferait homme. C'est à ce dédoublement réel de la cité humaine, cette double érosion de la conscience, que le catholicisme social va opposer l'idéal de la réconciliation communautaire (surmonter dans une réconciliation utopique le dédoublement de la cité), dédoublement projectif et utopique de la cité humaine qui, en réintroduisant dans la vie immédiate l'aspiration à un au-delà humain, élèvera l'homme à l'aspiration divine, c'est-à-dire à la conscience religieuse et à son malheur, à la conscience qui ne se maintient elle-même qu'en reproduisant « l'opposition entre le moi négateur, libre, transcendant et le moi empirique » (KOJÈVE, 1947, p. 67).

À quoi réfère, dans ce foisonnement de dédoublements, la « mauvaise conscience » que confesse Dumont ? Au fait que le fils d'« ouvrier » est devenu « bourgeois » et qu'il s'est lui-même séparé des dangers de la vie immédiate (mais pleine) du travail au profit d'une réflexivité de la parole qui risque d'être creuse dès qu'elle est profonde ? Au fait que le chrétien se perd désormais à opposer, sur le mode critique, l'idéal d'une cité humaine fraternelle à la cité humaine de l'aliénation réelle, et cela dans l'oubli de l'opposition supérieure de l'homme et du divin ? Au fait qu'il a d'abord converti la pensée chrétienne à l'action dans le monde pour ensuite s'accommoder du dédoublement mondain de la conscience, première dans la vie immédiate et seconde dans la distance réflexive ? Au fait qu'il voulait libérer, au nom de l'essentiel, la conscience de l'ouvrier d'un médiateur clérical ossifié et qu'il redoute maintenant d'avoir simplement contribué à la livrer, sans défenses « instituées », aux sollicitations de l'inessentiel ? On pourrait ainsi multiplier à loisir les combinaisons entre les dédoublements et saturer l'espace de la conscience malheureuse ; mais sans doute ne la saisirait-on jamais là où elle se trouve vraiment puisque ce sont précisément ces mouvements qui la définissent et qu'elle ne s'investit jamais ici que pour regretter aussitôt de ne plus être là-bas.

Voilà, à mon avis, dans quel type de détour « théorique » devrait s'engager l'effort de comprendre le thème de la « mauvaise conscience » de Dumont. La chose peut se dire simplement : ce n'est pas la mobilité sociale qui nous occupe ici mais la manière dont la pensée chrétienne s'est mise à l'écoute du siècle pour le ramener à la religion. On verrait peut-être alors que la mauvaise conscience que confesse si spontanément l'humanisme chrétien du XX^e siècle est moins un aveu qu'un ensei-

gnement, un code pour traduire dans l'idiome de la cité humaine (et dans l'idiome des dédoublements que l'on y projette) le dédoublement fondamental où se fonde la conscience religieuse et d'où elle se penche sur la condition sociale de la condition humaine. On pourrait peut-être aussi aborder ensuite la théorie de la culture par le bon bout, celui dont il me semble qu'elle provient, et la lire comme traduction mondaine du dualisme chrétien.

Telle me semble être, en simple, la critique sociale d'inspiration chrétienne développée par Dumont : c'est dans la conscience et les aspirations du peuple, pourtant muet, que doit se fonder le projet utopique de leur dépassement alors même que c'est seulement depuis une telle utopie que le peuple peut être appelé à devenir ce qu'il peut être. Dumont, refusant la posture de *l'intellectuel chrétien* (KOJÈVE, 1947), ne veut pas avoir raison contre le monde empirique en lui opposant le monde qui devrait être mais il doit pourtant nier ce monde empirique depuis un idéal extérieur pour y maintenir la tension à devenir autre. Contre la tentation de la *belle âme* réconciliée avec elle-même qui échappe à son malheur en s'engageant dans le monde (mais qui, connaissant la vérité, ne peut alors que blâmer le monde de ne pas la reconnaître), il maintient, dans le monde, la conscience religieuse dans son malheur et dans sa division. Tout comme Kojève le souligne à propos de la vie « sans satisfaction » qui est celle de l'âme religieuse, la position tragique qui est ainsi celle de Dumont n'implique nul dépassement *nécessaire* ; elle est un choix fondamental, une sorte d'ultime protection contre une domination qui ferait accepter le monde tel quel ou qui, dans l'autre sens, voudrait l'abolir sur l'autel d'une utopie arbitraire.

Mais, en pensant négativement (comme dissolution, décomposition, renversement, etc.) le rapport (extérieur) de la culture seconde à la culture première plutôt que comme réalité en acte d'une opposition constitutive aussi bien de l'idéal que de l'empirie, il dissipe la valeur historique des pratiques sociales qui instituent cet écart expressif et réflexif pour ne plus voir, comme dans le cas de l'économie, que la décomposition de la cohérence existentielle de la culture première par une science inadéquate. Plutôt que de penser l'unité de la société moderne depuis les pratiques qui reproduisent cette différence, il en sépare d'abord les termes pour chercher ensuite entre une pensée et une empirie aussi irréelles l'une que l'autre des médiations qui tirent leur motif de celles que la transcendance réifiée de la religion offre à la condition humaine.

Si Dumont a raison de dire que, pour une anthropologie générale, la science économique appartient à la culture seconde, cela doit engager, me semble-t-il, à considérer cette science d'abord comme projet et comme idéal, à comprendre la référence transcendantale (la liberté individuelle) de cet idéal, à faire la sociologie de ce discours en le référant aux pratiques sociales qui le portent pour baser finalement sur cet examen la critique épistémologique de ce qui est alors aussi bien savoir effectif que choix fondamental.

*
* *
*

En terminant sur cette note critique mon commentaire, je n'ai l'impression de réduire en rien la richesse de la réflexion qui se déploie dans *La dialectique de l'objet économique*, loin de là. En montrant que l'écart posé entre la science et la réalité économique reprend dans cet ouvrage le rapport négatif de la culture seconde à la culture première et que les « médiations » dumontiennes postulent toujours en face d'elles quelque dualité ontologique qui les précèdent, je me suis trouvé à tirer sa pensée du côté d'où elle me semble s'engendrer et à négliger, ce faisant, le travail en sens inverse qui lui donne sa richesse et qui lui confère les multiples possibilités d'interprétation qui la caractérisent. Je me suis ainsi exposé à de multiples objections, qui pourront toutes être dûment étayées sur les écrits de Dumont. C'est là la loi du genre. Dans le cas qui nous occupe, il ne sera pas nécessaire de chercher plus loin qu'à la première phrase de l'ouvrage (à la page 3) pour me contredire et pour montrer, contre mon interprétation, que Dumont tient les deux bouts du problème. « Les sciences de l'homme, nous dit-il, suscitent deux grands ordres de problèmes » : comment, d'un côté, peuvent-elles se déprendre de l'expérience commune et se donner une objectivité propre et, de l'autre, contribuer à réorienter l'évolution sociale quand, techniques indispensables au fonctionnement de nos sociétés, elles en expriment les présupposés ?

Je n'en continuerai pas moins à demander à cette œuvre si ce « double problème » ne tiendrait pas beaucoup au fait d'être posé en double ; si l'on ne risque pas de « fixer » les termes de la réflexivité propre à la société en les posant en parallèle ; si toute expérience commune n'est pas toujours déjà « déprise » d'elle-même ; si toute pratique qui contribue à réorienter la société n'en exprime pas certains présupposés ; et si les sciences de l'homme ont été autre chose que la manière moderne d'occuper pour l'accroître l'espace de réflexivité hiérarchisé propre à la société ?

Gilles GAGNÉ

Département de sociologie,
Université Laval.

BIBLIOGRAPHIE

DUMONT, Fernand

1970 *La dialectique de l'objet économique*, Paris, Anthropos.

FREITAG, Michel

1986 *Dialectique et société*, tome 2. Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société, Montréal, Les éditions coopératives Saint-Martin.

HEGEL, G.W.F.

1941 *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, Éditions Montaigne.

KOJÈVE, Alexandre

1947 *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Éditions Gallimard.

MARX, Karl

1965 « Introduction générale à la critique de l'économie politique », dans *Philosophie*,
Édition établie et annoté par Maximilien Rubel, Paris, Éditions Gallimard.

WARREN, Jean-Philippe

1998 *Un supplément d'âme. Les intentions premières de Fernand Dumont (1947-1970)*,
Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.