

Recherches sociographiques



Fernand DUMONT, *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*

Naïm Kattan

Volume 9, Number 3, 1968

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/055412ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/055412ar>

[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 review

Kattan, N. (1968). Review of [Fernand DUMONT, *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*]. *Recherches sociographiques*, 9(3), 313–317.
<https://doi.org/10.7202/055412ar>

COMPTES RENDUS

Fernand DUMONT, *Le lieu de l'homme, La culture comme distance et mémoire*, Montréal, Éditions H M H, 1968, 233 p. (Collection *Constantes*, vol. 14).

La longue réflexion que nous propose Fernand Dumont sur la culture est en fait une interrogation inquiète sur l'Homme. La culture est née d'une fissure. Dans les civilisations archaïques l'homme vivait dans un accord immédiat et tacite avec le monde. Et puis il y eut une scission entre le moi et la spontanéité propre. L'homme a eu conscience de lui-même. Ce fut le point de départ d'un dédoublement. « La culture est, pour l'homme, distance de soi-même à soi-même. Elle est, à la fois, l'origine et l'objet de la parole » (p. 13).

Ce dédoublement, cette fissure, s'est déjà manifestée dans la crise du langage. « Le langage oscille constamment d'un extrême à l'autre: de la prétention de formuler un monde objectif à celle de se constituer lui-même comme un monde en soi » (p. 34). Le langage permet à l'homme d'aménager une distance entre ce que l'on peut appeler la culture première et la culture seconde. C'est en vérité une reconnaissance d'une dualité intérieure.

La crise du langage exprime également une crise dans le rapport de l'homme avec le monde. Celui-ci possède une cohésion première. Mais dès que la vérité unanime est perdue, dès qu'un autre monde surgit où le changement, l'incertitude deviennent possibles, la division est consacrée. La culture apparaît dès lors comme une entreprise de récupération d'une unité perdue. Dumont retrace et étudie les diverses tentatives d'une redécouverte possible et rêvée des unanimités.

La crise dont parle Dumont est un phénomène proprement occidental. Cependant, on ne peut que regretter qu'il ait limité son propos à l'élément hellénique de la civilisation occidentale. En fait, l'Occident s'est nourri d'une tradition qui a cherché non pas à retrouver une unanimité perdue, mais à éliminer et, quand ce n'est pas possible, à dépasser la division de l'être. Il est très surprenant que tout au long de ce livre l'on parle si peu de religion. Loin de moi la tentation de soupçonner l'auteur de *Pour la conversion de la pensée chrétienne* d'ignorer délibérément l'importance capitale du phénomène religieux dans toute quête du sens de la culture, celle-ci fût-elle limitée à la culture occidentale.

Commençons par la crise du langage. Le Judaïsme et l'Islam ont cheminé dans des voies qui leur ont fait éviter les écueils (qui dans certains cas deviennent des précipices) du dédoublement du langage. L'on nomme les objets et on les crée en les nommant. Il suffirait d'ailleurs de se pencher sur la structure des langues sémitiques et sur celle des langues latines ou teutonnes pour s'apercevoir qu'il ne s'agit point de simples différences d'attitude, mais de démarches, d'options. Certes, le mot nomme les objets, les crée, mais il donne aussi sa justification et son sens au monde, et pour que cette justification ait un poids, la parole n'est plus celle des hommes, c'est la parole de Dieu. Jésus ne parle pas seulement au nom de Dieu, mais aussi en son nom propre. Mais, puisqu'il est en même temps Dieu et homme, la parole de Dieu est aussi une parole d'homme. C'est à partir de là que le langage se dédouble, et que la parole ne dit plus le sens du monde et devient, en rejoignant d'ailleurs la

tradition hellénique, une médiation entre l'homme et le monde, un moyen pour que l'homme définisse, par rapport à la culture première, la culture seconde et une entreprise qui est à la fois réflexion sur le monde et tentative de refaire le monde.

Dumont examine les diverses formes que prend la dualité. D'abord la stylisation. « Du journal du matin à la peinture, du livre à l'image filmique, l'objet culturel prend donc naissance dans une disjonction de la conscience qui peut bien en un sens ramener le monde à moi, mais qui, plus profondément, introduit en moi une fissure, qui me fait naître à un autre monde et à un autre moi, dont l'objet culturel est le témoignage » (p. 58). Ainsi depuis que le sens du monde n'est plus immédiat, spontané, l'homme a tenté de le retrouver en l'exprimant. Cette quête l'a conduit à une stylisation. Mais qu'est-ce que le monde ? Dumont fait souvent allusion au Cosmos sans que cette référence désigne une démarche religieuse. Pour l'homme qui appartient à une civilisation archaïque, et, dans l'esprit de Dumont, il s'agit bien souvent de la civilisation hellénique, la nature et le cosmos forment le réel. Pour le nomade né dans le désert, la nature s'oppose au cosmos, et c'est à ce dernier que l'on confère le sens du réel. Et ce n'est pas par la magie que l'on sacralise le monde, puisque celui-ci n'a de sens que dans un rapport immédiat avec le cosmos. Il est sacré.

Dumont insiste sur la distinction entre la dualité de la signification et de l'action, ce qui le conduit à opposer l'objet culturel et l'objet scientifique, la civilisation, qui est le domaine par excellence de l'art, et les manifestations de dédoublement de la signification. Pour l'homme le monde est d'emblée significatif, mais la conscience de l'homme lui permet de se placer à distance du monde et de lui chercher une signification humaine. Il s'agit là, d'après Dumont, d'un déplacement, d'un sens diffus dans un message plus explicite. Mais si la signification première du monde peut être déplacée, elle peut aussi être réduite. « Cette réduction est l'œuvre de la connaissance; elle inaugure un second mode de dédoublement de la culture. Réduire, c'est, au sens le plus élémentaire et le plus strict, fragmenter . . . On le voit, si la connaissance est fragmentation, c'est moins parce qu'elle morcelle le réel que parce qu'elle brise les significations premières qui le recouvrent pour faire apparaître la nudité d'une nature impersonnelle, le flux incessant des phénomènes » (pp. 89, 90).

Ainsi, la science permet de consommer la coupure entre le monde de l'homme et le cosmos. « Dans la science, le monde n'est plus un bloc à la portée des intentions communes, les actions ne s'insèrent plus dans des stratégies prédéterminées par les conventions ou les mythologies; l'action se dédouble pour se donner le monde comme s'il était sa propre initiative » (p. 92). En d'autres termes, l'homme coupe ou accepte la coupure de ses rapports avec l'au-delà. Il devient lui-même créateur de son monde. Mais, même si l'intention de donner naissance à un monde qui ne serait déterminé que par la volonté de l'homme pouvait se réaliser, la possibilité de doter ce monde d'un sens ne viendra pas par surcroît. Certes, les chercheurs dans tous les domaines des sciences exactes et humaines s'appliquent à donner consistance au monde où l'homme demeure dans l'inconfort même quand il en est le maître. « Une nouvelle vision organique du monde paraît ainsi réunir, timidement encore, les hommes de recherche. La pensée n'y apparaît plus comme un simple produit de l'intellect, mais comme l'émanation et la prise de conscience d'une plus vaste expérience. De celle-ci on cherche d'ailleurs encore le statut dans des voies diverses et contradictoires: l'existence, les chiffres de l'inconscient, les structures du langage . . . » (p. 108).

La dualité, maintes fois soulignée par Dumont, entre avènement et événement sera-t-elle résolue, dépassée ? Non pas. Car, tant que l'homme ressent le besoin de donner un sens au monde, la réconciliation entre avènement et événement par les voies de la science ne pourrait se réaliser. Car alors la culture serait, comme le souligne Dumont, très exactement la structure de la conscience, et la signification du monde se réfléchirait en l'homme comme dans un miroir. Il n'y aurait alors ni avènement ni événement (p. 115).

Ainsi, ni la stylisation de l'objet d'art, ni la connaissance scientifique ne réussissent à réconcilier la dualité. Reste une troisième voie, celle de la participation à la culture, que Fernand Dumont explore.

Pour opérer la médiation entre la culture première et la culture seconde, le monde occidental a donné naissance à un intermédiaire aux fonctions mal définies : l'intellectuel. Par les voies de la science, la culture seconde s'installe dans l'empirisme quand il s'agit d'aménager la place de la culture dans une dynamique sociale. L'on aperçoit alors le « conflit maintenant manifeste entre les contraintes de l'empirisme et la liberté évanescence de l'idéal » (p. 136).

Le conflit devient plus pressant quand la dynamique sociale se confond avec le pouvoir politique, surtout quand celui-ci prétend instaurer un ordre des actions humaines par une contrainte extérieure. Dumont souligne que le pouvoir politique moderne est à la fois l'artisan et l'héritier de la destruction d'un ordre collectif des valeurs (p. 139). Mais ce n'est là qu'un premier épisode. De plus en plus l'on s'aperçoit que le pouvoir contemporain tend à devenir une sorte de monopole de la connaissance. « Et ce, de par la nécessité de suppléer l'ancien univers culturel, de reconstituer des ordres de l'action » (p. 142).

Pour établir son emprise, le pouvoir ne peut se contenter d'organiser de l'extérieur un ordre des valeurs. Il lui est nécessaire de faire accepter par l'homme cet ordre et qu'à la contrainte extérieure l'homme réponde par une obéissance à un ordre qu'il accepte, fût-ce inconsciemment. C'est cette opération que Dumont intitule l'organisation de la subjectivité. Il va même plus loin et indique qu'il existe une Organisation. Qu'est-ce ? « Il s'agit d'une cohésion des rôles et des conduites en des ensembles de plus en plus vastes dont l'arrangement ne relève pas de schémas fournis par un héritage culturel communément acceptés, mais de stratégies, de calculs et de plans » (pp. 157, 158).

On décèle chez Dumont une difficulté non pas de décrire les buts poursuivis et les résultats obtenus par l'Organisation, mais dans la description de la nature même de cette Organisation. Il ne se contenterait pas sans doute de parler d'une classe de possédants qui chercherait par les moyens d'une contrainte à la fois subjective et objective à affirmer son rôle et à sauvegarder ses intérêts, à perpétuer ses privilèges. Ce serait là emprunter au marxisme des schémas qui paraîtraient grossiers dans cette quête rigoureuse que poursuit Dumont.

J'aurais souhaité que Dumont compare le rôle de cette Organisation avec celui, plus traditionnel, des églises dans la civilisation occidentale. Dans les religions juives et musulmanes, ce que l'on appelle le prêtre en Occident est un homme qui explique et qui permet de mettre en vigueur l'ordre de Dieu qui s'exprime sur terre par une loi. Le monde occidental a donné au prêtre un rôle de médiation. La grande force du dynamisme de l'Occident, ce fut d'établir une frontière entre les hommes dont dépend le rapport avec Dieu de ceux dont dépend le rapport avec le pouvoir terrestre. Cela a donné une plus grande liberté à ceux qui possèdent le pouvoir terrestre de poursuivre jusqu'au bout la possibilité de créer une souveraineté de l'homme sans rapport avec le pouvoir de l'au-delà. Et pour jeter le pont entre la subjectivité et une objectivité qui n'est plus d'un ordre cosmique ou divin, mais qui est véritablement d'un ordre politique, l'Occident a mis à côté du prêtre l'intellectuel. Mais celui-ci ne consent pas à n'être qu'un instrument docile se référant à des ordres politiques aux valeurs changeantes. Cela explique dans une grande mesure le malaise constant de l'intellectuel. Ce prêtre sans église se rallie périodiquement à des idéologies qui se transforment souvent en églises d'occasion ou tombe dans le nihilisme quand il ne poursuit pas sa quête inquiète et incertaine.

L'Organisation dont parle Dumont serait-elle cette église dont un monde séparé du cosmos aurait besoin pour se donner un but, à défaut de sens ? Il observe d'ailleurs lui-même le renversement de perspective par rapport à la culture universelle. « Cette culture dont l'organisation retrouve la nécessité n'est plus donnée comme une totalité pré-existante aux comportements et aux rôles ; elle apparaît comme leur complément et comme une production. C'est-à-dire qu'elle est elle-même fonctionnelle » (p. 159).

L'Organisation érige la consommation, le loisir comme des buts à atteindre, mais, comme le constate Dumont, le loisir n'est autre chose que le non-travail. Et la consumma-

tion s'installe comme un système non pas pour satisfaire des besoins réels, mais pour se perpétuer comme système.

L'Organisation détruit la culture traditionnelle et renvoie l'individu à sa subjectivité. Celle-ci se cherche dans le loisir, mais non pas seulement dans le loisir. Plusieurs phénomènes actuels prouvent le point de vue que souligne Dumont. L'on peut mentionner péle-mêle le malaise de la jeunesse, la drogue . . .

Au centre de cette crise, au fond de l'abîme en quelque sorte, la situation n'apparaît pas désespérée aux yeux de Dumont. « L'impossibilité de réconcilier les objets culturels et les niveaux de la connaissance avec une histoire homogène de la praxis sociale, bien loin d'être une défaite de la conscience, en suscite un extraordinaire épanouissement. C'est dans cette distance entre deux histoires, dans cette tension aiguë entre le sens comme événement et le sens comme avènement que l'homme témoigne de sa présence au monde comme il ne l'avait jamais fait encore » (p. 216).

Dumont n'indique point le chemin à suivre. Il ne nous permet pas de voir avec précision quelles sont les portes qui s'ouvrent sur l'espoir. Bien sûr, son optimisme est très mitigé, car il constate aussi « que la communauté humaine n'est plus titulaire de cet univers aussi opaque et mystérieux pour le plus grand nombre que l'était la nature pour l'homme primitif. Mise au service de nouveaux pouvoirs, la science a bien réussi à changer la vie, mais à la condition que la plupart des hommes en soient dépossédés » (p. 219). L'homme primitif, est-ce celui qui n'a pas accédé à la civilisation occidentale ? Dans les pays les plus développés d'Europe et d'Amérique l'on met en question cette séparation entre l'homme primitif non occidental et l'homme occidental civilisé. Par les voies de la révolte, du spectacle et de l'inquiétude, les hippies récuse cette vision de l'histoire humaine.

L'enquête de Dumont n'aboutit pas à une conclusion, mais à une constatation de sa propre démarche. « Nous ne voyons, pour notre part, dans les sciences de l'homme, que le produit magnifique et ambigu de la culture moderne qui, en poursuivant radicalement un dessein inscrit dans toutes les cultures du passé, les a suscitées pour être prise, par elles, comme objet. Un peu en marge de ce cercle inévitable, et qu'il faut parcourir sans cesse si on veut appartenir à la culture de ce temps et la comprendre, il ne peut subsister que la philosophie » (p. 233).

Est-ce l'ultime espoir ? Oui, puisque cet espoir c'est la poursuite de l'interrogation qui est elle-même une réponse, réponse qui ne peut être que provisoire. L'aventure de l'homme se poursuit. Elle n'est jamais terminée, et c'est au philosophe de le constater. « Si ce discours du philosophe s'avérait sans avenir, nous saurions du moins qu'il n'y a aucune promesse pour les paroles de l'ensemble des hommes » (p. 233).

Pour le lecteur qui a suivi Dumont dans son itinéraire, cette constatation paraît un peu courte. Cependant, il nous faut ici revoir sa démarche dans son ensemble. Cette œuvre est née d'une contradiction que l'on sent à chaque page. Dumont ressent en lui-même le dédoublement de la culture. Il y a chez lui un poète qui cherche à imposer au monde sa subjectivité et il y a aussi un observateur, un lecteur de la réalité extérieure, un homme qui connaît les sciences humaines, qui les manipule, mais c'est justement à cause de cela que celles-ci ne peuvent le satisfaire. Les questions qu'il se pose demeurent entières. Chez lui le poète s'aperçoit que le danger pour lui peut être l'isolement, l'acceptation d'un jeu qui peut finir par être gratuit. Et le manipulateur des techniques des sciences humaines s'aperçoit, pour sa part, qu'il est en possession d'instruments qui peuvent tourner à vide ou qui peuvent être exploités par une organisation dont l'action, sinon le but, résulte dans une dépossession de l'homme.

Dumont ne veut choisir ni la subjectivité du poète ni l'objectivité apparente de l'analyste scientifique. Il cherche dans la philosophie un point de rencontre, une convergence entre la subjectivité et l'objectivité, entre sa subjectivité propre et l'objectivité de ce qu'il a pu observer, analyser, connaître. On a l'impression que cet ouvrage est une introduction et

représente les premiers pas sur une voie que Dumont tracera au fur et à mesure. Il s'agit d'une remise en question des sciences humaines et de la poésie. Oui, certes, il s'agit là d'une entreprise de philosophe. Espérons que celui-ci ne fera pas oublier à Dumont qu'il est poète.

Le Lieu de l'homme est une œuvre très ambitieuse. Dumont fait le bilan de ce qu'il est et de ce qu'il connaît. Il s'agit d'une introduction à une œuvre considérable que chaque page de ce livre annonce.

Naïm KATTAN

*Conseil des Arts du Canada,
Ottawa.*

John HARE et Jean-Pierre WALLOT, *Les imprimés dans le Bas-Canada 1801-1840, Bibliographie analytique*, tome I, 1801-1810, préface du chanoine Lionel Groulx, Montréal, Les presses de l'université de Montréal, 1967, XXIII, 381 (2) p.

Première publication du GRISCAF (Groupe de recherche sur les idéologies dans la société canadienne-française), l'ouvrage *Les imprimés dans le Bas-Canada* s'insère dans un projet d'ensemble visant à élargir et approfondir les connaissances actuelles de la société bas-canadienne.

Les professeurs John Hare et Jean-Pierre Wallot poursuivent dans leur travail un double objectif en fonction duquel ils se sont réparti la tâche: nous devons à John Hare les données de la bibliographie et à Jean-Pierre Wallot les analyses et commentaires des imprimés ainsi qu'une étude préliminaire de la période. À leurs yeux, la bibliographie représente la pierre d'angle sur laquelle devrait reposer toute description, un tant soit peu juste, des schèmes mentaux d'une société. De plus, et peut-être dans le sillage des Febvre, des Duby, des Braudel et des Mandrou, ce premier travail de forage entend conduire, par une série de monographies, à l'élaboration d'une histoire globale de notre société. « Dégager un portrait aussi juste que possible de la mentalité canadienne-française, les idées qui la pétrissent, selon les moments et les circonstances », tels sont les termes du programme du GRISCAF.

La réalisation de cet objectif ambitieux s'avère inégale. La partie proprement bibliographique nous met en présence d'un travail irréprochable. L'unité, la rigueur, la précision des descriptions et l'uniformité de la présentation en sont les qualités incontestables. Cet ouvrage ne le cède en rien à son aîné, présenté en 1952, par Marie Trémaine; mieux encore, il nous paraît marquer l'étape de la maturité de la bibliographie québécoise. John Hare démontre, à nouveau, qu'il appartient à la lignée des grands bibliographes canadiens depuis Faribault.

On nous accordera qu'il y a loin de l'établissement des fiches signalétiques des imprimés bas-canadiens à leur analyse, à leur étude et à leur signification. Sur ce plan, l'ouvrage nous laisse d'abord, par son style ferme et entraînant, une impression de densité et d'équilibre. Pourtant ces qualités ne tiennent pas devant une analyse détaillée du texte: l'auteur semble avoir, quant à la langue, sacrifié l'histoire au journalisme en dramatisant à souhait les conflits qu'il décrit. L'analyse, bien sûr, gagne en intérêt ce qu'elle perd en justesse. L'équilibre que promet de respecter l'*Avant-propos* entre les imprimés suivant leur importance est loin d'être réalisé. La part du lion revient encore à la vie politique, principalement à l'étude des élections et à l'analyse des adresses aux électeurs. Les auteurs ont même cédé à la tentation des introductions aux campagnes électorales de 1804, 1808, 1809 et 1810.¹ Par contre, la vie religieuse demeure à peu près entièrement dans l'ombre, de même que les publications administratives, dont le rôle et l'apport restent insuffisamment décrits.

¹ On notera que ces introductions sont numérotées 72, 96, 163, 196 et 232 et comptent donc pour autant de mentions d'imprimés.