

Recherches sociographiques

La mémoire, enjeu stratégique de la modernité chez Fernand Dumont

Fernand Harvey

Mémoire de Fernand Dumont
Volume 42, numéro 2, 2001

URI : id.erudit.org/iderudit/057446ar
<https://doi.org/10.7202/057446ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département de sociologie, Faculté des sciences sociales,
Université Laval

ISSN 0034-1282 (imprimé)
1705-6225 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Harvey, F. (2001). La mémoire, enjeu stratégique de la modernité chez Fernand Dumont. *Recherches sociographiques*, 42(2), 253–265. <https://doi.org/10.7202/057446ar>

Résumé de l'article

L'œuvre de Fernand Dumont est traversée par une préoccupation récurrente quant à l'avenir de la mémoire dans les sociétés de la modernité. Il ne saurait y avoir de culture sans référence au passé, considéré comme un élément permettant aux individus et aux collectivités de se situer par rapport au monde et de lui donner un sens. Dans les sociétés archaïques, le sens était donné d'emblée par la tradition. La société moderne, en rendant l'avenir problématique, donc sujet à interprétations, oblige à une nouvelle construction de la mémoire pour donner un sens à l'action. L'historien apparaît, à cet égard, comme un prototype de l'homme moderne, car il doit rendre compte à la fois de la prodigieuse ouverture à des événements multiples et de leur perpétuelle contestation. Dans sa démarche scientifique, l'historien fait face à un phénomène de dédoublement semblable à celui qu'on peut observer dans l'ensemble des sciences humaines : en cherchant par une méthodologie qui se veut objective à reconstituer les faits et à les analyser, il ne peut échapper à la subjectivité, sorte de résidu de la démarche scientifique, qui relève d'une recherche plus ou moins explicite des significations. C'est à partir de ce résidu que Dumont propose de fonder une nouvelle science de l'interprétation.

Tous droits réservés © Recherches sociographiques,
Université Laval, 2001

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>]

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. www.erudit.org

LA MÉMOIRE, ENJEU STRATÉGIQUE DE LA MODERNITÉ CHEZ FERNAND DUMONT

Fernand HARVEY

L'œuvre de Fernand Dumont est traversée par une préoccupation récurrente quant à l'avenir de la mémoire dans les sociétés de la modernité. Il ne saurait y avoir de culture sans référence au passé, considéré comme un élément permettant aux individus et aux collectivités de se situer par rapport au monde et de lui donner un sens. Dans les sociétés archaïques, le sens était donné d'emblée par la tradition. La société moderne, en rendant l'avenir problématique, donc sujet à interprétations, oblige à une nouvelle construction de la mémoire pour donner un sens à l'action. L'historien apparaît, à cet égard, comme un prototype de l'homme moderne, car il doit rendre compte à la fois de la prodigieuse ouverture à des événements multiples et de leur perpétuelle contestation. Dans sa démarche scientifique, l'historien fait face à un phénomène de dédoublement semblable à celui qu'on peut observer dans l'ensemble des sciences humaines : en cherchant par une méthodologie qui se veut objective à reconstituer les faits et à les analyser, il ne peut échapper à la subjectivité, sorte de résidu de la démarche scientifique, qui relève d'une recherche plus ou moins explicite des significations. C'est à partir de ce résidu que Dumont propose de fonder une nouvelle science de l'interprétation.

L'œuvre de Fernand Dumont est traversée par une préoccupation récurrente quant à l'avenir de la mémoire dans les sociétés de la modernité. Une telle préoccupation peut paraître à première vue insolite, voire paradoxale. La modernité ne suppose-t-elle pas un certain rejet du passé incarné par la tradition et alimenté par la mémoire, au nom de la libre création des individus et du « progrès » des sociétés ? N'est-ce pas au nom de ces valeurs que la modernité a cherché à imposer une nouvelle vision du monde, tant sur le plan esthétique que scientifique ? Considérée dans cette perspective, l'insistance de Dumont pour accorder une place

prépondérante à la mémoire dans les sociétés contemporaines pourrait être associée à une forme plus ou moins avouée de nostalgie envers le passé considéré comme une sorte de paradis perdu, à l'image de l'enfance pour bon nombre d'individus. Mais la lucidité de Dumont à l'égard de l'impossible retour en arrière écarte une telle interprétation de sa pensée. Bien au contraire, c'est parce qu'il projette vers l'avant les sociétés de la modernité qu'il sent le besoin d'en éclairer le cheminement incertain et problématique par un recours à la mémoire, comme source d'identité et comme matrice de signification. Dans une entrevue, en 1981, Fernand Dumont insistait sur la pertinence de la mémoire et de la conscience historique dans la modernité : « L'humanité est-elle capable aujourd'hui de réactualiser – parce que c'est ça, la tradition – son héritage, c'est-à-dire ce qu'elle est ? Voilà à mon avis la grande question. Il ne s'agit aucunement de répéter le passé, mais de savoir si le passé de l'homme est mort ou s'il est vivant » (CANTIN, 2000, p. 110.)

Pour bien évaluer la portée de cette affirmation, il importe de la situer dans la théorie de la culture de Dumont. Dans *Le lieu de l'homme*, sans doute son ouvrage le plus important, il affirme d'emblée que : « Sans la culture l'homme serait immergé dans l'actualité monotone de ses actes, il ne prendrait pas cette distance qui lui permet de se donner un passé et un futur. Il lui faut un monde revêtu de sens [...] : la culture est ce dans quoi l'homme est un être historique et ce par quoi son histoire tâche d'avoir un sens¹ » (DUMONT, 1968, p. 189). La conception dumontienne de la culture va donc au-delà de la définition anthropologique classique de la culture considérée comme un ensemble de manières de penser, de sentir et d'agir servant de modèles aux individus et aux collectivités. Cette définition anthropologique, bien qu'elle ne s'oppose pas à la conception de Dumont, apparaît trop statique pour rendre compte de deux aspects fondamentaux de sa théorie de la culture, à savoir l'historicité et la recherche du sens. Ces deux aspects sont étroitement liés dans la conception dumontienne de la modernité, où le sujet historique, agissant à l'intérieur des structures sociales, joue un rôle déterminant².

1. *La mémoire dans la société archaïque*

Pour bien mettre en évidence les caractéristiques de cette modernité, Dumont s'emploie à préciser les rapports de la société traditionnelle avec la temporalité, en remontant jusqu'à l'époque des sociétés archaïques. La mémoire apparaît alors essentiellement liée à la tradition. Dans ces sociétés, il ne s'agit pas de reconstituer le passé ou de l'expliquer comme dans les sociétés modernes, mais bien plutôt d'y trouver une légitimation pour les actions du présent. Et cette légitimation porte sur

1. Danièle Letocha estime pour sa part que cet ouvrage est « le meilleur essai sur le temps jamais écrit au Québec et l'un des plus intéressants de l'après-guerre occidentale ». (LETOCHA, 1995, p. 27).

2. Sur le rôle du sujet chez Dumont, voir BERNIER (1995).

les coutumes, lesquelles règlent les comportements des individus de façon routinière. On trouverait dans ces sociétés deux types de temporalité : celle de la fête, moment fort où la mémoire est tendue vers ses origines mythiques, et celle de la vie quotidienne, qui, bien que structurée autour d'un certain nombre de points de repère, ne laisse pas de traces durables dans la mémoire collective (DUMONT, 1968, p. 201). Ainsi, parallèlement à des événements peu nombreux mais surchargés de sens à travers les mythes, il existerait d'autres événements ayant simplement valeur de signe par rapport à un ordre établi et immuable. Dans les sociétés archaïques, l'événement ne revêtirait donc pas le caractère d'imprévu et de nouveauté que nous lui connaissons aujourd'hui. Car une telle ouverture face à l'événement, si elle avait existé, aurait pu signifier la remise en cause de l'ordre du monde en favorisant l'émergence de zones d'incertitude liées à la conscience. Bien au contraire, la proximité de l'action et de la représentation au niveau de la temporalité individuelle maintenait le rôle des individus dans le cadre strict des actions et représentations de la communauté. Pour Dumont, les sociétés archaïques se devaient d'écarter l'imprévisible afin d'assurer une représentation cohérente de leur existence et pour permettre à l'individu de voir « son destin tout tracé et revêtu à l'avance de son sens » (DUMONT, 1968, p. 204). Dans ces sociétés de la tradition, la mémoire apparaît donc liée aux grands événements – réactualisés périodiquement – au détriment des souvenirs multiples et énigmatiques. Dans ces sociétés, donc, l'historicité, considérée comme conscience du caractère essentiellement historique de l'existence, était impraticable. Il ne faudrait cependant pas voir dans cette analyse des sociétés archaïques, un quelconque jugement de valeur négatif en comparaison avec les sociétés de la modernité. La démarche de Dumont se veut plutôt heuristique afin de mieux faire comprendre, par opposition, la crise de la culture moderne et la raison d'être des sciences de l'homme nées de cette crise.

2. *La crise de la culture moderne*

La crise de la culture moderne est pour Dumont inhérente à son historicité. La cohérence des sociétés anciennes, au demeurant fragile, a été progressivement ébranlée par la remise en cause de la tradition, à la fois comme schéma d'action et comme représentation de l'emplacement de l'homme. Cette double remise en cause a favorisé une ouverture, jusque-là impensable, par rapport à l'événement. Il s'agissait alors d'en récupérer le foisonnement, de rendre compte de la pluralité des durées. La bourgeoisie naissante, par des stratégies basées sur le risque et le calcul, a ainsi contribué, sans doute plus que toute autre classe sociale, à l'émergence de nouvelles temporalités. À travers cette évolution vers une histoire plus complexe, il devenait évident que les anciennes visions d'un monde stable articulé autour d'événements typiques n'étaient plus opérantes. La nécessité d'instaurer une nouvelle vision du devenir collectif s'imposait de plus en plus. Pour remplacer la tradition vacillante, il fallait donc recourir, selon Dumont, à une « mémoire capable

de se réorganiser librement » (DUMONT, 1968, p. 205.). Comment, en effet, rendre compte des situations inédites engendrées par la modernité, sans amorcer un travail d'interprétation des événements, à la recherche d'une nouvelle cohérence sociale ? Or, cette cohérence est sans cesse reportée vers l'avant comme un *horizon*. Par ailleurs, le déclin des anciennes traditions et l'incapacité ou la difficulté pour les sociétés de la modernité de créer de nouvelles traditions, puisant dans le passé certains éléments valables et signifiants pour le présent, remettent en cause la solidité du lien social, d'où la défection des appartenances, la multiplication des cultures parallèles et le développement d'une culture de masse axée sur la mobilité du marché, plutôt que sur la durée.

Ainsi, pour Dumont, s'il y a crise de la culture, son diagnostic n'est pas d'abord celui du moraliste, mais plutôt celui du sociologue et du philosophe. Cette crise est inhérente à la modernité qui rend la culture problématique. « Si nous rêvons, si nous pensons, si nous créons, écrit-il, c'est parce que nous ne sommes pas en accord avec le monde. Pas de crise, pas de culture. » Et il ajoute : « Pas de culture sans remontée à sa genèse, sans que soit envisagée la menace de sa dissolution, sans que paraisse dans sa nouveauté ce qui en fait un projet. » (DUMONT, 1987, p. 9.) On ne saurait mieux dire l'importance de l'historicité dans la pensée de Fernand Dumont. À quoi tient cette importance ? Au phénomène de dédoublement de la culture qu'il observe au sein de la modernité : d'une part, la culture première qui fait référence au sens commun, et d'autre part, la culture seconde qui s'élabore à partir des significations construites par la conscience. Ce dédoublement, prend-il soin de le préciser, n'est pas synonyme de duplication : « la culture seconde est un renversement de la première appartenance, l'existence se constituant comme un objet à distance d'elle-même » (DUMONT, 1997, p. 154). La conscience se développerait donc à partir de ce renversement.

C'est à travers l'art, la science et la participation sociale que Dumont s'emploiera à déceler le processus de construction des significations que favorise cette mise à distance par la culture seconde. Le cas de l'historiographie a particulièrement retenu son attention. Nous y reviendrons plus loin.

Auparavant, il importe de souligner le double point de vue de Dumont à l'égard de la modernité. Si la condition de l'homme moderne ouvre des perspectives inédites pour le développement de la conscience individuelle, cette ouverture se heurte à la menace de la rationalisation engendrée par les organisations et la technique. En combattant la tradition et en cherchant à la remplacer, la rationalisation ne supprime pas la référence à un avènement du sens, nous dit Dumont ; elle le fait apparaître au contraire comme irréductible. Le cas de l'organisation scientifique du travail, telle que développée par Taylor au début du siècle, est à cet égard assez évident ; en éliminant ce que Marx qualifiait de « pores » des procédés traditionnels, on cherchait à concentrer le travail en fonction d'un sens explicite : le rendement. Le danger que dans l'avenir des pouvoirs illégitimes s'approprient le contrôle de la

connaissance et de la signification est bien réel, selon Dumont ; la revalorisation du rôle de l'école et la participation politique dans un contexte de pluralisme démocratique lui apparaissent dès lors comme des contrepoids nécessaires. C'est dans la Cité que doit se négocier la tension aiguë engendrée par le dédoublement de la culture entre le sens comme *événement* et le sens comme *avènement*. Dans le premier cas, il s'agit du « flux des événements à mettre ensemble, de façon à leur conférer un sens et en vue des actions à faire » (DUMONT, 1997, p. 155) ; dans le second cas, l'avènement fait référence au besoin de déchiffrer dans le devenir et d'offrir ainsi un horizon. La démocratie politique deviendrait ainsi l'un des lieux par excellence pour amorcer la coagulation de l'« extraordinaire prolifération de significations » (DUMONT, 1968, p. 222).

3. *Le rôle stratégique de la mémoire*

Dumont ne se contente donc pas d'établir un diagnostic sur la modernité ; il indique des tâches à accomplir. Après avoir constaté le déclin des anciennes traditions qui assuraient la cohésion sociale, il ne peut que constater « le vide » dans les sociétés modernes en quête de sens. Se projetant dès lors vers l'avant, il considère qu'un travail sur la mémoire s'impose. « La mémoire est devenue un chantier », affirme-t-il dans un opuscule intitulé justement : *L'avenir de la mémoire* (DUMONT, 1995, p. 80).

Pour mieux comprendre le rôle déterminant de la mémoire dans la pensée de Fernand Dumont, il importe de rappeler que pour lui, il existe une réciprocité entre la mémoire des individus et celle des sociétés. On ne saurait donc opposer « la mémoire pure » au sens où l'entendait Bergson, et « les cadres sociaux de la mémoire » tels que définis par Maurice Halbwachs. La mémoire pure fait référence au moi profond et ne peut être atteinte que dans l'isolement de l'individu et son retrait de l'action. Les cadres sociaux de la mémoire supposent au contraire que le souvenir est une réalité collective par rapport à laquelle l'individu s'identifie (Halbwachs, 1925). Dumont, qui a été marqué par l'école durkheimienne de sociologie, s'est inspiré des analyses d'Halbwachs³ (DUMONT, 1968, p. 195). Dégagé des anciennes querelles de l'École durkheimienne contre le psychologisme, il refuse cependant de considérer le rapport individu-société dans une opposition absolue en ce qui concerne la mémoire. Selon lui, la société fournit des repères aux individus par le biais des chronologies, des commémorations et du droit. Mais ces structures ne sont pas seulement accueillies par la conscience ; celle-ci se les approprie dans la double perspective de la durée intime et de sa propre réaction à la durée sociale. D'où cette dualité de structures et son caractère de réciprocité. « La société ne laisse

3. Il a d'ailleurs signé la préface de la réédition d'un ouvrage de M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Études de mémoire collective*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. v-x.

pas à l'individu tout le soin de donner la dernière forme significative aux critères qu'elle lui offre par ailleurs pour introduire la conscience intime dans la cohérence et la pérennité. Le prodigieux travail des traditions, des mythologies, de l'historiographie prétend élever l'histoire au niveau des vocations personnelles.» (DUMONT, 1968, p. 195.) La « vocation » est ici définie par Dumont comme « l'identité personnelle à travers le temps » (DUMONT, 1968, p. 197-198). Contrairement à Halbwachs, qui opposait mémoire et histoire (LEROUX, 1998, p. 231-241), Dumont voit plutôt un lien entre ces deux façons d'appréhender le passé. Pour Dumont, la mémoire puise ses racines dans une transmission vivante du passé, alors que l'histoire cherche à interpréter le passé à distance, pour rendre possible la mise en œuvre d'un nouveau chantier sur la mémoire individuelle et collective dans le contexte de la modernité.

Pour jouer un rôle stratégique dans la société en devenir, la mémoire ne doit pas se contenter d'être « un éclairage externe porté sur le cours de l'histoire », mais se dédoubler pour accomplir un travail au niveau des significations. Il appelle ainsi de tous ses vœux « l'assomption d'une histoire énigmatique au niveau d'une histoire significative où l'interprétation devient vraisemblable et la participation envisageable » (DUMONT, 1995, p. 90.). C'est dans ce sens que la mémoire ne doit pas se contenter d'être un rappel d'événements, mais qu'elle doit s'inscrire dans l'avènement d'une société ancrée dans l'historicité et la démocratie.

4. *L'historien, prototype de l'homme moderne*

La nouvelle façon de poser le rapport à la mémoire dans les sociétés de la modernité doit être mise en relation avec l'essor de l'historiographie. On peut, certes, remonter aux Grecs et aux Romains pour retracer les origines de la science historique, mais c'est au XIX^e siècle, selon Dumont, qu'elle connaît un essor sans précédent. Cet essor, il l'explique par l'incertitude qu'avait créée une situation inédite engendrée par la révolution industrielle et la montée des nationalismes. Des groupements nouveaux, telles les classes sociales et les nations, étaient apparus dont il fallait justifier l'existence et encourager le développement. Les historiens du XIX^e siècle, tant en Europe qu'en Amérique, ont ainsi joué un rôle politique stratégique pour expliquer et justifier l'existence de ces nouveaux groupements. Ainsi, cet engouement pour le passé, qui s'est traduit par une construction fébrile de la mémoire, ne serait pas uniquement relié à l'essor du milieu scientifique. À cause d'une rupture dans le devenir des sociétés occidentales engendrée par les révolutions politiques, économiques et technologiques de l'époque, le passé se présentait comme une énigme à déchiffrer, compte tenu du fait que l'avenir devenait problématique. Plutôt qu'à des coutumes à perpétuer, l'homme du XIX^e siècle était donc face à des projets à promouvoir (DUMONT, 1995, p. 21).

L'historiographie moderne et contemporaine se présente donc pour Dumont comme « une prodigieuse ouverture à l'événement, à leur nombre mais aussi à leur perpétuelle contestation ». Il ne s'agit plus, comme dans le cas de la société archaïque, d'un bricolage de quelques faits représentatifs, mais d'« un incessant travail d'analyses et de synthèses toujours considéré comme provisoire ». L'historien devient donc, selon la belle formule de Fernand Dumont, « un individu qui se consacre à la quête de la signification hypothétique du devenir » (DUMONT, 1968, p. 206-207, 209). Il n'existerait donc pas de « faits purs » en histoire, parce que les événements sont retenus ou rejetés par rapport à la signification d'ensemble d'une séquence temporelle. Selon Dumont, cette démarche de l'historien n'est pas différente de celle de l'homme moderne en général, lequel retient certains épisodes de sa vie parce que significatifs pour lui dans son rapport au monde.

Dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* où il entreprend une critique épistémologique des sciences de l'homme, Dumont revient sur l'importance de l'historiographie comme démarche visant à déceler les significations des devenirs concrets ; elle serait pour les sociétés l'équivalent de la psychanalyse pour les individus. Sa vocation de fond serait de « sauver la singularité des événements, des hommes, des institutions et donc l'irréversible présence des mémoires collectives » (DUMONT, 1981, p. 323, voir aussi p. 60). Sans quoi, elle deviendrait sociologie, ajoute-t-il. On retrouve ici une autre position épistémologique fondamentale de Dumont à savoir que l'étude des sociétés ne saurait s'appuyer sur un universalisme abstrait de la pensée, mais qu'elle doit s'ancrer dans la pluralité des cultures, seule voie plausible pour atteindre à l'universel sans évacuer l'historicité.

L'histoire, malgré le caractère singulier de son approche, n'ambitionne pas moins d'être une science au même titre que la sociologie ou les autres sciences humaines. Dumont s'attarde à analyser la démarche scientifique de l'historien. Il y distingue deux niveaux d'analyse, comme dans les sciences humaines en général. À un premier niveau, l'historien a développé une méthodologie rigoureuse qui lui permet de reconstituer les événements du passé pour en dégager les causes. L'histoire devient alors une donnée, et la distance créée par l'analyse vise à l'objectivité. On a même pu parler de positivisme pour qualifier le pôle extrême de cette attitude de distance, voire de retrait, par rapport à la communauté des hommes. Mais la méthodologie scientifique, si rigoureuse soit-elle, n'élimine pas pour autant un second niveau, celui du rapport au sens. Ce rapport au sens était relativement explicite dans l'historiographie du XIX^e siècle ; celle d'un Jules Michelet ou d'un Hippolyte Taine, par exemple ; l'historiographie contemporaine, par des procédés méthodologiques plus complexes, tend à dissimuler le rapport au sens et aux valeurs, mais elle ne l'élimine pas, bien au contraire. L'historien, nous dit Dumont, est ainsi convié à la rencontre des hommes d'autrefois, à partir de sa propre sensibilité aux valeurs. On observerait alors une sorte de contamination entre la subjectivité de l'historien et celle des hommes d'autrefois qui est une condition

nécessaire à la compréhension. Ce deuxième niveau, proprement herméneutique au sens de Gadamer, fait donc appel à la sensibilité de l'historien et non pas seulement à son intelligence⁴. Ainsi, on retrouverait deux niveaux dans la lecture du passé : celui de la reconstitution des événements à travers les documents et celui du témoignage dont l'historien se sent solidaire sans s'y identifier tout à fait. Cette dernière nuance est importante pour expliquer le prélèvement de sens que Dumont entend faire dans un passé dont il n'accepte pas toutes les anciennes significations, mais seulement certains éléments susceptibles de contribuer à l'élaboration d'une nouvelle mémoire (DUMONT, 1995, p. 34)⁵.

Compte tenu de ce phénomène de dédoublement des représentations du passé, Dumont considère l'historien comme une espèce de prototype de l'homme moderne, lequel expérimente le même dédoublement culturel dans sa vie quotidienne, autant que dans l'art, la littérature ou la science (DUMONT, 1995, p. 34). De plus, le dédoublement de l'historiographie sur le plan social doit être mis en parallèle avec un dédoublement analogue dans le cas de la psychanalyse ; celle-ci s'intéresse, en effet, à la *genèse* pour comprendre l'aujourd'hui de la personne qui explique le présent, mais elle s'intéresse également à la *mémoire* afin de trouver un point d'appui susceptible d'aider l'individu à se dépasser⁶. Pour Dumont, l'historien occupe une position stratégique dans la modernité dans la mesure où il a pris le relais des traditions pour construire une nouvelle mémoire collective, sans laquelle il ne saurait y avoir de culture.

5. Une science de l'interprétation ?

Le dédoublement de la culture qui constitue le thème central du *Lieu de l'homme* amène Dumont à pousser plus loin sa réflexion sur la critique des sciences de l'homme dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*. Dans leur démarche pour expliquer le monde, les sciences humaines, à l'image des organisations et des techniques, ont tendance à l'objectiver, à éliminer l'homme de leurs préoccupations. Ce faisant, elles abandonnent un *résidu*, à savoir « les significations que les individus confèrent à leurs actions et aux phénomènes sociaux ». Ce résidu se retrouve

4. Sur la place de l'herméneutique dans les sciences humaines, Gadamer affirme : « Ce qui caractérise proprement le scientifique productif œuvrant dans le domaine des sciences humaines, ce n'est pas la maîtrise de la méthode, mais plutôt l'imagination herméneutique ! [...] C'est le sens de ce qui est problématique et de ce que cela exige de nous » (DUTT, 1998, p. 27).

5. C'est dans cette perspective qu'il faut lire le chapitre qu'il consacre à l'historien Lionel Groulx dans : *Le sort de la culture*.

6. Entretien avec Fernand Dumont, Cinémathèque de l'Université Laval, 1981, n° 2546-RV et 2546-RV.

néanmoins à la fin de l'analyse scientifique. « Ce sera, écrit-il, comme des *illusions*, en décalage par rapport à l'authentique explication, celle que la science fournit. Mais pourquoi, se demande Dumont, ne serait-il pas possible de fonder une autre science qui s'intéresserait à ce résidu, c'est-à-dire au moment d'avant ? » D'où son hypothèse qu'il est possible de développer une science « qui verrait avant tout dans les sociétés un ensemble de pratiques de *l'interprétation* ». (DUMONT, 1993, p. 338-339 ; 1981, p. 315-352).

Cette science de l'interprétation, Dumont l'associe aux larges groupements, tels les classes sociales et les nations, qu'il qualifie de groupements par *référence*, les distinguant ainsi des petits groupes fondés sur *l'appartenance* et des groupements axés sur la répartition formelle des rôles et des statuts, et qu'il appelle des groupements par *intégration*. Le concept de *référence* apparaît donc central dans la pensée de Fernand Dumont pour fonder la nouvelle science de l'interprétation appliquée à la culture. Interpréter ne consisterait pas à dire *la réalité*, mais à confronter deux mondes parallèles : celui des données observables et celui de l'imaginaire ; ce dernier étant, dans l'esprit de Dumont aussi *réel* que l'autre. Le concept de *référence*, déjà présent dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* pour identifier l'un des trois grands groupements sociaux évoqués précédemment, se précise dans la pensée de Dumont par la suite. Dans un article publié en 1985, il considère que la culture, vue sous l'angle de l'identité, « n'est pas la liste de ses différences par rapport à d'autres cultures » mais bien plutôt « un système de référence, qui confine au discours explicite... » (DUMONT, 1985, p. 86).

Dumont retient trois productions de la culture seconde susceptibles de construire la référence en rapport avec les représentations collectives : les idéologies, la littérature et l'historiographie. Les idéologies, objet auquel il a consacré un ouvrage complet (DUMONT, 1974), constituent dans sa perspective une production typique des sociétés modernes ; mais, contrairement à certains sociologues marxistes, l'idéologie ne saurait se réduire pour lui à la fonction de *miroir* des situations sociales, « puisque ce sont les contradictions de ces dernières qui obligent à leur donner une cohérence dans un discours, qui n'est ni vrai ni faux mais pertinent pour l'action » (DUMONT, 1974, p. 156-158). Parce qu'elles sont plurielles et surtout parce qu'elles forment une cohérence fermée sur elles-mêmes, les idéologies ne peuvent cependant imposer une interprétation prééminente de l'histoire. D'où la fonction sociale de l'historiographie que Dumont qualifie d'*idéologie critique*, dans la mesure où elle laisse la porte ouverte à une intelligibilité hypothétique, contrairement aux idéologies qui appellent à une fermeture en vue de l'action.

Si Dumont distingue les idéologies de l'historiographie au plan conceptuel, il ne les oppose pas pour autant au niveau de la praxis puisque les deux contribuent à construire la référence des groupements sociaux ; mais il appartient à l'historiographie de prendre le relais des idéologies pour consolider, en quelque sorte, les assises de la référence. On ne saurait donc confondre l'idéologie (ou l'historiographie)

avec la référence dans la pensée de Dumont. Nicole Gagnon suggère à cet égard un rapport analogue à celui qui existe entre une théorie et un paradigme : « plusieurs idéologies peuvent se combattre sous l'horizon d'une référence commune » (GAGNON, 1994, p. 134).

Sa théorie de la référence, Dumont a cherché à l'appliquer en s'intéressant plus particulièrement au cas de la société québécoise (voir HARVEY, 2001 et GAGNON, 1994). Cependant, son approche pourrait, de toute évidence, s'appliquer à toute forme de société inscrite dans la modernité. Il s'en explique dans les pages liminaires de l'un de ces derniers ouvrages, *Genèse de la société québécoise* :

C'est entendu, on ne comprend l'état présent d'une société qu'en remontant à son passé. [...] D'une histoire longtemps vécue dans la dispersion des circonstances, elle a accédé à la sphère politique ; par les affrontements des idéologies, ont émergé une mémoire et des projets collectifs. Alors, la société a été vraiment *fondée* : avec une *référence* à laquelle des individus et des groupes ont pu se reporter, une *identité* qu'il leur a fallu définir, une conscience historique qui leur a donné le sentiment plus ou moins illusoire de faire l'histoire et la faculté plus ou moins assurée de l'interpréter.

Ainsi est apparue la Cité antique. Ainsi sont nées les nations modernes. Ainsi est advenue la société québécoise... (DUMONT, 1993, p. 9.)

*

* * *

En mettant en évidence la place centrale de la mémoire dans la théorie de la culture de Fernand Dumont, on comprend mieux pourquoi sa sociologie est marquée par l'historicité. Cette dimension fondamentale d'une œuvre complexe nous renvoie à l'intention première de son auteur : rendre compte de la crise de la culture engendrée par la modernité. C'est à partir de ce cœur que s'élabore l'architecture dumontienne comme une série de cercles en spirale à la recherche d'une forme de transcendance parmi les hommes.

Il reste à évaluer l'ampleur, la pertinence et la réception de cette pensée, sans doute l'une des plus originales produites au Québec. Cette tâche ne fait que débiter. Il est à souhaiter que ses travaux soient mieux connus et diffusés à l'étranger. On peut, à cet égard, regretter que les contributions théoriques originales de Dumont sur la critique des sciences humaines, sur le dédoublement de la culture, sur la fonction de l'idéologie, sur le rôle de la mémoire dans la culture, sur la construction de la référence dans la perspective d'une science de l'interprétation n'aient eu que peu d'échos en France, à l'extérieur d'un cercle restreint d'amis et de collègues⁷. L'œuvre de Dumont aurait intérêt à être diffusée en Afrique et en Amérique latine où le concept de dédoublement de la culture trouverait sans doute

7. L'œuvre de Fernand Dumont est systématiquement ignorée dans les ouvrages de synthèse et les dictionnaires de sociologie française où il est question de culture, d'idéologie et de mémoire collective.

un terreau fertile. Il en va de même de la fonction qu'il attribue à la mémoire dans la transmission de la culture, une question qui l'a toujours préoccupé et qui prend un nouveau relief dans le cadre du débat actuel sur le pluralisme culturel face à la mondialisation et au danger que représente une culture seconde d'emprunt généralisée à la planète (ZOA, 1998, p. 11-20).

Il n'est pas facile de situer Fernand Dumont dans les courants de la pensée sociologique contemporaine, d'autant plus que son œuvre relève également de la philosophie⁸. Faut-il le ranger du côté de la sociologie des structures ou du côté de la sociologie des acteurs ? À vrai dire, il se situe sans doute à la jonction des deux, car l'ensemble de son œuvre invite à une dialectique de complexité entre les sujets historiques et les cadres sociaux. Bien qu'il ait résisté aux étiquettes réductrices, sans doute serait-il pertinent d'associer sa démarche à une certaine forme de constructivisme, définie comme un processus de construction permanente de la réalité sociale (AKOUN et ANSART, 1999, p. 110-111). Entre le constructivisme structuraliste de Pierre Bourdieu qui met l'accent sur la détermination des structures sociales et le constructivisme phénoménologique de Peter BERGER et de Thomas LUCKMAN (1996) qui fonde le lien social sur les rapports interindividuels, l'approche de Fernand Dumont lie la conscience des acteurs sociaux à la *référence*, cette matrice de la culture qui s'inscrit dans son historicité.

Si la théorie dumontienne de la mémoire accorde une importance prépondérante aux acteurs qui construisent la mémoire collective – tels les historiens, les idéologues et les littéraires – elle n'écarte pas pour autant le rapport de l'individu ordinaire à son passé. L'histoire vécue est alors considérée comme « transcription des repères sociaux du temps en des critères personnels où la conscience reconnaît sa temporalité » (cité dans GAGNON, 1980, p. 299). Individus et groupements sociaux apparaissent ainsi, dans la pensée de Dumont, comme deux réalités sociohistoriques interdépendantes, quoique pouvant faire l'objet d'analyses distinctes.

Fernand HARVEY

*INRS-Urbanisation, Culture et société,
et Chaire Fernand-Dumont sur la culture.*

8. Sur le plan philosophique, un rapprochement serait à faire entre la pensée de Fernand Dumont et celles de Paul Ricoeur et Hans-Georg Gadamer, qu'il cite à l'occasion dans ses ouvrages : Gadamer pour son approche herméneutique des sciences humaines (*Vérité et méthode*, 1996), Ricoeur, pour l'importance qu'il accorde à la mémoire et à la construction historiographique (*La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 2000).

BIBLIOGRAPHIE

AKOUN, André et Pierre ANSART (dirs)

1999 *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Le Robert / Seuil.

BERGER, Peter et Thomas LUCKMANN

1996 *La Construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin.

BERNIER, Léon

1995 « Fernand Dumont, penseur de la modernité », dans : Simon LANGLOIS et Yves MARTIN (dirs), *L'horizon de la culture. Hommage à Fernand Dumont*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval / Éditions de l'QRC, 85-92.

CANTIN, Serge

2000 *Fernand Dumont. Un témoin de l'homme*, Montréal, L'Hexagone.

DUMAIS, Alfred

1999 « Fernand Dumont sociologue », *Laval théologique et philosophique*, 55, 1 : 3-18.

DUMONT, Fernand

1968 *Le lieu de l'homme*, Montréal, HMH.

1974 *Les idéologies*, Paris, Presses Universitaires de France.

1981 *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, Presses Universitaires de France.

1987 *Le sort de la culture*, Montréal, L'Hexagone [1995].

1993 *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal.

1995 *L'avenir de la mémoire*, Québec, Nuit blanche.

1997 *Récit d'une émigration*, Montréal, Boréal

DUMONT, Fernand et Fernand HARVEY

1985 « La recherche sur la culture », *Recherches sociographiques*, 1-2 : 85-118.

DUTT, CARSTEN

1998 *Herméneutique. Esthétique. Philosophie pratique. Dialogue avec Hans-Georg Gadamer*, Montréal, Fides.

GAGNON, Nicole

1980 « Données autobiographiques et praxis culturelle », *Cahiers internationaux de sociologie*, 69 : 291-304.

1994 « Fernand Dumont et la conscience historique », *Possibles*, 18, 2 : 126-136.

HALBWACHS, Maurice

1925 *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel [1994].

1971 *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Études de mémoire collective*, Paris, Presses Universitaires de France. (Préface de Fernand Dumont, p. v-x).

HARVEY, Fernand

- 2001 « Construire la référence : le Québec et le Canada français selon Fernand Dumont », dans : Claude SORBETS et Jean-Pierre AUGUSTIN (dirs), *Valeurs de sociétés. Préférences politiques et références culturelles au Canada*, Sainte-Foy et Bordeaux, Presses de l'Université Laval et Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 151-167.

LEROUX, Robert

- 1998 *Histoire et sociologie en France. De l'histoire-science à la sociologie durkheimienne*, Paris, Presses Universitaires de France.

LETOCHA, Danièle

- 1995 « Entre le donné et le construit : le penseur de l'action. Sur une relecture du *Lieu de l'homme* », dans : Simon LANGLOIS et Yves MARTIN (dirs), *L'horizon de la culture. Hommage à Fernand Dumont*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval / Éditions de l'IQRC, 21-45.

ZOA, Anne Sidonie

- 1998 « Traduction, Culture et Mémoire chez Fernand Dumont : une lecture africaine », *Iapétus*, Bulletin de liaison scientifique afro-qubécois, Association internationale des études québécoises, 1 : 11-20.