

Recherches sociographiques



Fernand Dumont et la modernité

Marcel Fournier

Volume 42, Number 2, 2001

Mémoire de Fernand Dumont

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/057447ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/057447ar>

[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

Fournier, M. (2001). Fernand Dumont et la modernité. *Recherches sociographiques*, 42(2), 267–282. <https://doi.org/10.7202/057447ar>

Article abstract

Dumont, a classical sociologist ? Dumont, a thinker of modernity ? We try to answer these questions by following an original approach that aims to take into consideration not only his writings but also his speeches, including a master class in social philosophy given by Dumont in the spring of 1968. The classical opposition between traditional society and technological society provides the basic structure of his thought. The analysis proposed here aims to avoid the two traps into which one may fall in analysing writings, namely those of célébration or criticism. Instead, it seeks to follow another, more difficult approach, namely that of sociological analysis: the study of the period and of the context, of course, but also of the itinerary followed by Dumont and of the various positions in the academic and intellectual circles. A sociologist and a philosopher, Dumont finds himself in a paradoxical position: his ambition is to «historisize» his society and his personal situation, but he also seeks to give that history (and his history) a universal scope.

FERNAND DUMONT ET LA MODERNITÉ

Marcel FOURNIER

Dumont, sociologue classique ? Dumont, penseur de la modernité ? Nous tentons de répondre à ces questions en empruntant une voie originale, qui est de prendre en considération non seulement l'œuvre écrite mais aussi l'œuvre orale, dont un enseignement magistral de Philosophie sociale que Dumont donne au printemps 1968. L'opposition classique entre société traditionnelle et société technologique constitue l'armature de sa pensée. L'analyse que nous proposons tente d'éviter les deux pièges qui guettent toute lecture d'une œuvre, à savoir la célébration et la critique, pour emprunter une autre démarche, plus difficile, l'analyse sociologique : étude certes de l'époque et du contexte mais aussi de l'itinéraire qu'a suivi Dumont et des diverses positions dans le champ universitaire et intellectuel. Sociologue et philosophe, Dumont se retrouve dans une situation paradoxale : son ambition est d'« historiciser » sa société et sa situation personnelle, mais il cherche aussi à donner à cette histoire (et à son histoire) une portée universelle.

« À l'exemple du poème encore, les sciences systématiques de l'homme redescendent vers la vie commune, se mêlant aux fins que l'on y poursuit »
(*L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 63).

Quel sera le destin de l'œuvre de Fernand Dumont ? Il est encore trop tôt pour le dire, même si on peut penser qu'il ne sera pas différent de celui que connaissent les œuvres qui, aux yeux des contemporains, apparaissent importantes. La première condition pour qu'un auteur passe à la postérité, c'est qu'il soit de son vivant reconnu par ses contemporains¹. Ce qui est évidemment le cas de Dumont, dont la

1. C'est la thèse que défend COLLINS (1998).

position, à titre de savant et d'écrivain, a été, dans le système universitaire et le champ intellectuel, très élevée, pour ne pas dire dominante, depuis la fondation de *Recherches sociographiques* jusqu'à la présidence de l'Institut québécois de recherche sur la culture. Son rayonnement intellectuel a débordé le champ de la sociologie pour toucher à l'ensemble des sciences humaines (histoire, économie, anthropologie, théologie, etc.). De plus, sa participation aux débats publics (collaboration à *Maintenant*, etc.), et d'une manière plus générale à la vie politique, lui a conféré le statut d'intellectuel : Dumont a été celui qui faisait connaître sur les diverses tribunes ses opinions et qu'on interrogeait sur les grands enjeux (crise des valeurs, crise du système d'éducation, place des jeunes, etc.).

Le sort qui sera réservé à l'œuvre de Dumont dépend non seulement de la notoriété qu'il a acquise, mais aussi de la signification qu'elle prendra dans le contexte intellectuel et politique du XXI^e siècle. Tant que la question du nationalisme est à l'horizon et qu'on s'interroge sur son lien avec la démocratie et la citoyenneté, les réflexions et son analyse de *la genèse de la société québécoise* risquent à la fois de garder une grande pertinence et d'être l'objet de controverses. D'ailleurs, certains ne cherchent-ils pas à assimiler la position politique de Fernand Dumont au nationalisme ethnique ? Il en va de même de la distinction entre culture première et culture seconde qu'il a élaborée : cette distinction acquiert en effet une dimension politique particulière lorsqu'on la superpose à la distinction entre culture populaire et culture savante et qu'elle devient, comme on le voit chez Gérard Bouchard, le fondement théorique du populisme.

Cela dit, de la manière qu'elle se développe, aujourd'hui, avec toutes ses spécialités et ses partenariats, la sociologie ne sait probablement plus que faire de l'œuvre d'un généraliste tel Fernand Dumont, qui fut théoricien et épistémologue. Dans un tel contexte, parler de Dumont, c'est défendre une certaine idée de la sociologie qui risque de disparaître : une sociologie générale, réflexive et à caractère multidisciplinaire. Bref, une sociologie « classique ».

Le mot est lancé : Dumont, sociologue « classique ». On pense immédiatement aux Marx, Weber et Durkheim. Dumont n'a-t-il pas, jeune étudiant, dévoré méthodiquement toute la collection de *L'Année sociologique*, de 1898 à 1912, et n'a-t-il pas toujours cultivé la référence aux pères de la sociologie ? Parler de Dumont comme d'un sociologue « classique », c'est, pour certains, une critique : Dumont apparaîtrait comme un penseur du XIX^e siècle, et il aurait même, aux yeux de quelques-uns de ses contemporains, un petit côté « archaïque ». Pour d'autres, c'est l'éloge suprême. Fernand Dumont, penseur de la modernité : tel est le titre d'un article de Léon Bernier qui, dans *L'horizon de la culture. Hommage à Fernand Dumont*, présente Dumont comme un penseur non seulement de la modernité mais dans la modernité, et qui analyse « le statut de la pensée dans l'écriture de Dumont » (BERNIER, 1995).

Tout se passe donc comme si entre la célébration et la critique il n'y avait qu'un petit espace, d'ailleurs difficile à occuper, pour une mise en contexte et une objectivation – en d'autres mots, une analyse sociologique – de l'œuvre et des lectures dont elle a été l'objet. L'œuvre se compose habituellement des textes – articles et livres – publiés. On tend à exclure ou à donner un statut secondaire aux interventions orales et aussi aux notes de cours, surtout si celles-ci sont retranscrites par les étudiants. Il s'agit pourtant, comme le disait Durkheim, de la science telle qu'elle se fait, de sa partie la plus vivante, la plus passionnante. Pour Dumont, les cours étaient toujours des moments privilégiés de recherche et de réflexion. Il est vrai qu'il était un pédagogue admirable.

Aux fins de notre étude, nous retiendrons non seulement les ouvrages qu'il a publiés entre 1960 et 1970 mais aussi un « grand » cours de philosophie sociale qu'il a donné à l'Université de Montréal pendant les semestres d'automne 1967 et d'hiver 1968. Ce cours s'adressait à des étudiants en philosophie mais il était ouvert à toute la communauté universitaire. Tous les quinze jours, à partir du 28 septembre, plusieurs centaines d'étudiants s'entassaient dans l'amphithéâtre. C'était un événement. Et chose exceptionnelle, s'est organisé un système de transcription et ronéotypie des notes de qualité relative bonne². Date du dernier cours : le 21 mars 1968, à quelques mois de mai 1968 (qui n'a pas eu lieu au Québec si ce n'est l'automne suivant, et si peu). Parce qu'il s'adresse à un public particulier, ce cours n'est peut-être pas représentatif de l'ensemble de l'enseignement de Dumont. Mais qu'est-ce que la représentativité d'un enseignement ? Chaque cours constitue une sorte de « terrain d'essai », comportant souvent des digressions et des improvisations. Dumont s'est servi de ce cours pour approfondir sa réflexion sur la modernité et aussi, puisqu'il s'adressait à des non-sociologues, pour expliciter, en lui donnant toute sa cohérence, ce qu'on pourrait appeler l'armature ou mieux, pour reprendre une expression de Norbert Élias, la « configuration » de sa théorie.

De la modernisation à la modernité

Lorsque Dumont « entre » en sociologie, comme on entre en vocation, lorsqu'il naît à la pensée, la société qui s'offre à lui est celle d'une société en pleine transformation. Le Québec d'après la Deuxième Guerre mondiale arrive en ville et s'ouvre au monde. On a alors, au Québec, une certaine idée de la société traditionnelle : économie de subsistance, la famille comme unité fondamentale de production et de

2. Les quelques citations proviennent de ces notes ronéotypées, qui correspondent largement à celles que j'avais moi-même prises alors. On doit cependant se montrer très prudent dans l'usage de telles notes de cours, car la transcription de notes redouble l'effet de « schématisation » du cours lui-même. En prenant des notes, l'étudiant risque en effet de schématiser la pensée de son professeur qui, par souci pédagogique, a déjà lui-même cherché à être plus clair et aussi plus systématique.

consommation, centralité de la tradition, etc. Les tenants du progrès et les défenseurs de la modernisation se servent de ces diverses caractéristiques pour stigmatiser « notre » société en la qualifiant de « traditionnelle » : nous sommes « en retard ».

La thèse centrale de la sociologie est alors celle de la modernisation : celle du passage de la société traditionnelle (ou *folk*) à la société moderne (ou *urban*). Everett-C. Hughes a, pendant un court séjour à Québec au début des années 1940, élaboré, à l'intention de Jean-Charles Falardeau, semble-t-il, un *Programme de recherches sociales* qui invitait ses collègues québécois à étudier divers changements. On a parlé, à tort et à raison, de l'École de Laval.

Le thème de la modernisation est au centre des travaux de la première génération des sociologues professionnels québécois. Au moment où les sciences sociales connaissent ce qu'on appellera leur institutionnalisation, le premier grand débat qui oppose les sociologues porte sur cette question de la modernisation. Sur la base d'une relecture critique des travaux de Léon Gérin, Philippe Garigue, professeur et futur doyen de la Faculté des sciences sociales de l'Université de Montréal, remet en question l'analyse du Québec comme société traditionnelle (GARIGUE, 1956 et 1958). Hubert GUINDON (1960) et Marcel RIOUX (1957) se lancent aussi dans la mêlée. Le débat est vif et se déroule dans un nouveau lieu pour les chercheurs en sciences sociales : les congrès de l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences (ACFAS). On discute entre spécialistes.

Ce premier grand débat entre collègues dans les pages de revues ou dans les sessions d'un colloque de l'ACFAS est un moment important dans l'histoire de la discipline sociologique. L'institutionnalisation d'une discipline, ça veut dire quelque chose : c'est le processus par lequel une discipline s'insère dans le milieu de l'enseignement et de la recherche (avec des postes, des centres de recherche, des revues, des associations, etc.) et acquiert au sein de la société une légitimité. La quête d'une telle légitimité, toujours fragile et souvent remise en question, amène chaque génération de chercheurs d'une discipline, à se donner une histoire, une organisation et aussi une fonction sociale. À la fin des années 1950, la défense de la sociologie (et de la thèse de la modernisation) passe alors par la (re)découverte du premier sociologue canadien – Léon Gérin³ – la création de revues et l'organisation de colloques, et enfin par la constitution d'un objet d'étude : les transformations de la société canadienne-française depuis la fin du XIX^e siècle.

Modernisation-modernité ? Tout se passe comme si, pour le Québec, la modernisation qui s'opère depuis la fin du XIX^e siècle, et en particulier depuis la Seconde Guerre mondiale, constituait en quelque sorte une entrée dans la

3. L'un des premiers textes qui paraissent dans la revue *Recherches sociographiques* porte sur Léon Gérin : c'est un texte de Jean-Charles FALARDEAU (1960).

modernité. C'est là tout le paradoxe de la période d'après-guerre : on manifeste la volonté d'opérer une modernisation qui est déjà en marche depuis plusieurs décennies – pensons à l'industrialisation – ; on identifie ce passage, selon l'expression de Gérald Fortin, à la *fin d'un règne*, bref à la fin de la société traditionnelle. « À bas la tuque et le goupillon », s'écrie Borduas. On espère réussir, par la modernisation, une (nouvelle) entrée dans la modernité, une entrée qui, la première fois, a été plus ou moins réussie⁴.

Dans son autobiographie, *Récit d'une émigration*, Dumont nous fournit une clé de lecture de son œuvre : « Bien plus que par les savoirs soigneusement étiquetés, j'étais inspiré par mon émigration hors de ma culture d'origine et par le chambardement de celle du Québec au moment où j'écrivais. » (DUMONT, 1987, p. 153.) Dumont fait ici référence au *Lieu de l'homme*, un essai où « pourtant, il n'est question ni de l'une [la modernité] ni de l'autre [la modernisation], fût-ce de façon allusive ».

Des changements qui « travaillent » la société québécoise, Dumont donne la description suivante : prospérité pendant plusieurs années, apparition d'une nouvelle génération, crise religieuse, arrivée de la télévision et de la culture de masse, etc. Il réalise lui-même une étude de ces changements, en particulier les changements structurels, dans une région du Québec (DUMONT et MARTIN, 1963). Ce sont des changements qui, pour reprendre l'une de ses expressions, participent d'une « marée » plus large.

Cette marée plus large, c'est le passage de la société traditionnelle à la société « technique »⁵. Ce que propose Dumont, c'est d'élever le débat d'un ou plusieurs crans : de l'étude des changements que connaît une société particulière – le Québec – on passe à l'analyse des grandes transformations qui bousculent les sociétés occidentales depuis plus d'un siècle. En d'autres mots, Dumont inscrit la thèse de la modernisation dans la problématique de la modernité, rappelant aux spécialistes de la modernisation qu'avant la modernisation, il y a eu l'entrée dans la modernité⁶.

La notion de modernité demeure en sciences humaines plutôt floue. Aussi faut-il chercher à lui octroyer des bornes précises. Dans son utilisation la plus fréquente, la modernité ne désigne, comme le note Danilo Martuccelli, rien d'autre que la société contemporaine et le temps présent. Et il ajoute : « L'interrogation sur le temps actuel et la société contemporaine est le plus petit commun dénominateur de la modernité. Elle est toujours un mode de relation, empli d'inquiétude, face à l'actualité ; c'est dire à quel point elle est indissociable d'un questionnement de nature historique (MARTUCCELLI, 1999, p. 11) ». La sociologie s'inscrit dans un

4. Le débat est également en cours ailleurs, comme on le voit dans MAYER (1981).

5. Fernand DUMONT, Cours de philosophie sociale, Université de Montréal, 8 février 1968.

6. Au sujet de cette distinction, voir FOURNIER (1986a et b).

double mouvement de construction de représentations globales du changement et de prise de conscience de leur écart avec la réalité : elle évoque, pour reprendre une expression de Fernand Dumont lui-même, un « nécessaire dépaysement » (DUMONT, 1970, p. 246) et elle constitue de ce fait, pour les sociétés, une conscience historique. Modernité et réflexion sur la vie sociale sont inséparables. Et si, pour la constitution d'une sociologie (de la modernité), il fallait choisir une période charnière, ce serait, tous les historiens de la sociologie en conviennent, les années 1890-1920 : les « pères » de la sociologie sont, au plein sens du mot, des intellectuels de la modernité.

Une approche typologique

Communauté et société chez Tönnies, société précapitaliste et société capitaliste chez Marx, solidarité mécanique et solidarité organique chez Durkheim, tradition et rationalisation chez Weber. Ces oppositions caractérisent la sociologie « classique » et se ramènent à la grande opposition entre société traditionnelle et société moderne. Dans sa thèse de doctorat, *La dialectique de l'objet économique*, qu'il publie en 1970, avec en exergue deux citations – la première, d'une lettre de Marx à Engels sur la critique et la deuxième, d'un texte de Bachelard sur la pensée dialectique –, Dumont explicite les fondements de sa démarche : « [...] Seule la considération des possibles me révèle le *sens* de ce qui est. » Et puisque, pour lui, « les totalités sont premières », il s'ensuit qu'il faut « comparer de vastes totalités concrètes et assez éloignées les unes des autres pour faire apparaître un champ étendu du possible » (DUMONT, 1970, p. 245). La science nous offre, ajoute-t-il, la détermination de deux grandes totalités de ce genre : ce sont, selon des appellations devenues conventionnelles, la *société traditionnelle* et la *société technologique*.

Toute l'œuvre de Dumont s'arc-boute à cette distinction, comme on le voit dans le premier essai qu'il publie en 1964 sous le titre *Pour la conversion de la pensée chrétienne* :

« Mais il nous faut nous donner un arrière-plan. C'est-à-dire opposer notre société à la civilisation traditionnelle dont nous sortons à peine. Prendre conscience, c'est surtout comparer pour dégager les traits spécifiques. C'est là la seule façon d'atteindre les axes importants des transformations sociales présentes [...] La simple comparaison des deux sociétés a donc des chances d'être, en même temps qu'une plus rigoureuse mise en forme de nos préjugés, la voie d'accès aux interrogations décisives. Opposons donc, à grands traits, ces deux types extrêmes de milieux sociaux » (DUMONT, 1964, p. 60-61.)

La société traditionnelle, ce sont les isolats, la cohésion sociale et la stabilité, les traditions et les routines, etc. Quant à la société actuelle, « notre » société, elle se caractérise par les divers traits suivants : l'unification des populations, l'évanouissement des traditions, la multiplication des communications impersonnelles, l'empire grandissant des techniques (y compris de la technique sociale), la rationalisation du travail, la séparation de la vie de travail et de la vie familiale, etc. Dumont est un

homme du progrès, et pour lui, la modernité constitue un « acquis » puisqu'elle fournit les conditions de la prise de conscience et de la lucidité. Mais il y a, reconnaît-il immédiatement, un prix à payer : « [...] Par la nécessité de réagir de manière très spécifique dans des mondes diversifiés, l'homme risque de devenir le lieu d'une multitude de moi » (DUMONT, 1964, p. 71). Le passage de l'une à l'autre des sociétés s'est fait sur la longue durée : « Plusieurs éléments essentiels de la société traditionnelle ne se sont effrités qu'à la fin du XIX^e siècle » (DUMONT, 1964, p. 73). L'approche est à la fois typologique et historique.

« Dès le début des temps modernes, et singulièrement depuis un siècle... » Ainsi débute le premier chapitre du *Lieu de l'homme* qui s'intitule « La crise et le procès du langage ». Même si, et peut-être parce qu'« il y a longtemps que se sont évanouis les fantômes des ancêtres » (DUMONT, 1968, p. 20), la démarche se veut comparative, bien que l'ouvrage ne s'appuie pas sur une comparaison systématique des types de sociétés. Il y a d'un côté le monde de jadis et de l'autre, le monde d'aujourd'hui, d'un côté l'homme archaïque et de l'autre, l'homme moderne (DUMONT, 1968, p. 69) ; d'un côté, la société traditionnelle ou ancienne et de l'autre, la société technique (DUMONT, 1968, p. 156). Les « temps modernes » sont le moment d'une crise fondamentale et constituent, pour Dumont, un « renversement radical » de perspective : « Progressivement, le monde cesse d'être un donné » (DUMONT, 1968, p. 134). Tout devient moderne : l'économie, le pouvoir politique, la culture. L'homme moderne, c'est évidemment l'homme du XVIII^e ou XIX^e siècle, mais c'est aussi l'homme d'aujourd'hui qui vit dans un nouveau monde de la culture de masse, de la télévision, des loisirs et du standing. La modernité est contemporaine. D'ailleurs, le passé n'est pas si lointain : des traditions ont survécu jusqu'à récemment. Dumont cite longuement le témoignage de Philippe Ariès sur sa jeunesse, y voyant un « cas remarquable de survie des traditions familiales jusqu'au milieu du XX^e siècle » : « Beaucoup se souviennent encore, comme lui, que dans le milieu rural, ouvrier ou bourgeois de leurs jeunes années, les modèles de la vie quotidienne étaient assurés par un héritage » (DUMONT, 1968, p. 209). Personne, pas plus au Québec qu'ailleurs, n'est en *retard*, chacun de nous suit le « même cheminement » : « Ce qui était tradition est devenu objet d'interrogation ; le sens donné a fait place au sens à trouver ou à conférer » (DUMONT, 1968, p. 210).

Dans le cours de philosophie sociale qu'il donne à l'Université de Montréal en 1968, Fernand Dumont accorde une grande importance à cette problématique et il situe d'entrée de jeu la barre haute : « Notre réflexion se centrera, affirme-t-il, sur la distance que nous avons repérée et sur la genèse historique de cette distance du sens et de la structure. » Bref, une réflexion ambitieuse où sont mises aussi à contribution l'histoire, l'ethnologie, la sociologie, l'économie politique, etc. La documentation est riche, et les références bibliographiques, nombreuses. Pour ce travail de reconstruction historique, la société de référence est la société occidentale, l'Occident (qu'il prend non comme « une donnée de base mais comme un concept

opérateur »), et non pas, tient-il à préciser, la société québécoise même s'il y fait référence : c'est une société comme les autres mais où les changements se sont faits d'une façon plus brusque qu'ailleurs : « Ce que nous appelons le problème national est le cas d'une société qui veut changer. Nous avons une angoisse de l'historique. » Convaincu que le philosophe peut jouer un rôle particulièrement grand dans notre société, Dumont définit sa démarche comme philosophique et, de semaine en semaine, il va parler de distance, de creux, de vide et aussi des inquiétudes et des angoisses de la société occidentale vis-à-vis d'elle-même et de l'Autre.

Dans le *Récit d'une émigration*, Dumont raconte qu'il a rencontré dans ses cours cette dualité fondamentale : « Plutôt que d'aborder ces deux types de société par un travail proprement historique, je m'attachai carrément à la construction de modèles, c'est-à-dire d'ensembles intelligibles auxquels on puisse reporter des collectivités concrètes pour les comprendre par ressemblances ou dissemblances. » Et il ajoutera : « [...] Les problèmes que je voulais mettre en évidence par cet échafaudage [...] se rapportaient à mon itinéraire intellectuel » (DUMONT, 1997, p. 87).

Un échafaudage ? Le terme est exact, car dans son analyse comparative des deux totalités historiques (comme idéal-type) que sont la société traditionnelle et la société moderne, Dumont distingue, un peu à la manière de Georges Gurvitch qui a été son professeur à la Sorbonne, cinq niveaux (qui sont aussi considérés comme des concepts), à savoir : la population, l'économie, l'organisation sociale, la culture et l'idéologie.

Ce découpage n'est pas très différent de celui que Dumont utilise dans l'étude de la région de Saint-Jérôme qu'il a réalisée en 1963 avec son collègue Yves Martin. À la question « Qu'est-ce qu'une société ? », ils répondent que c'est : 1) une population (c'est-à-dire un ensemble démographique avec taux de natalité, de mortalité, etc.), 2) une économie (système agricole ou industries, marchés, etc.), 3) des occupations (ou divers modes de travail), 4) une organisation sociale (armature juridique, politique et administrative, réseau d'associations), et 5) une culture (langage, traditions, coutumes, etc.).

Dumont et Martin tiennent par ailleurs à préciser que ces cinq paliers sont liés étroitement les uns aux autres : « Ces divers niveaux s'expliquent, pour ainsi dire, les uns par les autres, se définissent réciproquement les uns et les autres ». (DUMONT et MARTIN, 1963). Mais dans leur analyse, ils accordent, comme Durkheim, un primat à la morphologie sociale : c'est le substrat, disaient-ils en s'appuyant sur la tradition de l'École sociologique française, celle des Durkheim, Mauss et Halbwachs. Le premier chapitre de l'étude porte sur « le peuplement et la structure démographique ».

Dans son *Cours de philosophie sociale*, Dumont accorde à nouveau beaucoup d'importance à la morphologie sociale : la population constitue en effet l'infrastructure d'une société. Il n'en néglige pas pour autant l'économie. La variable

« technique » est centrale, qu'il s'agisse de la société traditionnelle ou de la société moderne. Il y a chez Dumont une sorte de fascination pour le système technique et en particulier pour les outils : il décrit l'usage du bâton fousseur, analyse les techniques de la jachère, parle longuement de l'introduction du maïs et de la pomme de terre. Ce sont là, conclut-il, des transformations techniques, mais qui ont eu des « incidences sociales très importantes ».

Par organisation sociale, Dumont entend les « procédés conscients, calculés de la vie sociale », par exemple le droit. Aux fins d'analyse, il introduit trois concepts secondaires : le contrôle social, la communication et la socialisation.

Enfin Dumont distingue dans ce cours, ce qu'il ne faisait pas dans son *Analyse des structures sociales régionales*, la culture et l'idéologie. De la culture, il donne la définition suivante : « tout l'outillage mental d'une société », à savoir les coutumes, les traditions, les langages, les croyances, les habitudes. On peut aussi dire que la culture est « l'ensemble de modèles disponibles pour répondre à une situation ». Quant à l'idéologie, il s'agit de la « définition explicite de la situation sociale en fonction de l'action à poursuivre » ; elle fournit des justifications (au même titre que les rationalisations pour l'individu) et elle constitue, pour la société, une sorte de « conscience de soi d'une société ». Dans les sociétés traditionnelles, la fonction de l'idéologie est remplie par le mythe : les grands récits constituent la mémoire de ces sociétés et fournissent à leurs membres tout un ensemble de justifications. Par ailleurs, Dumont reprend à K. Mannheim la distinction entre l'idéologie et l'utopie.

Entre ces divers niveaux, pas question, on l'aura deviné, de déterminisme unilatéral : il existe de multiples enchevêtrements (qu'on pourrait dire fonctionnels) entre l'économie et la population, l'économie et la culture, l'organisation sociale et l'idéologie, la culture et l'idéologie. Les faits sociaux sont donc, pour reprendre l'expression de Marcel Mauss, des faits sociaux totaux, et la société globale fonctionne, précise Dumont, à la « totalité historique ».

Une certaine idée du monde traditionnel

Cette analyse de la totalité constituée, pour Dumont, une véritable « entreprise » qu'il définit comme phénoménologique et non historiographique. S'agissant de l'analyse sociologique de la totalité économique, celui-ci reconnaît qu'il ne faut pas partir du « foisonnement des événements » : « La démarche doit être exactement l'inverse : elle décrira comment la signification économique advient à l'histoire ». Sa première question est « Comment la signification advient-elle au monde naturel ? ».

Par ailleurs, le parti pris de Fernand Dumont – et en cela il est durkheimien – est celui de la comparaison. Il défend l'idée selon laquelle on ne peut comprendre une totalité historique, par exemple notre société actuelle, sans une prise de distance : il faut comparer des totalités historiques différentes, et pourquoi pas,

comme l'ont fait les durkheimiens, effectuer un « retour aux primitifs ». Dumont s'en va pour sa part non pas chez les « primitifs », mais chez les paysans. On n'est moderne que si on ne se perçoit plus comme traditionnel et qu'on se donne une conscience historique.

Dumont n'utilise la typologie comme instrument de comparaison qu'avec prudence : la construction d'un type n'est pas, tient-il à rappeler dans son cours, contradictoire avec l'histoire minutieuse. Ses mises en garde sont nombreuses : il y a, répète-t-il, une « diversité fantastique », une « hétérogénéité effarante » des sociétés traditionnelles. La société traditionnelle ne se limite donc pas seulement à la société primitive, elle va du néolithique au XIX^e siècle et englobe la société paysanne jusqu'à la période charnière de la révolution agraire (qui est aussi une révolution démographique). Dans sa thèse de doctorat, *La dialectique de l'objet économique*, Dumont tient en note à préciser ce qu'il entend par société traditionnelle : « Nous ne la [société traditionnelle] considérons pas à partir des sociétés proprement archaïques [...]. Nous nous reporterons plutôt aux sociétés rurales de l'Occident avant la révolution agraire. L'assise fondamentale en est le village. » (DUMONT, 1970, p. 245).

Dans cet ouvrage, Dumont donne en trois mots la définition de la société traditionnelle : « c'est le syncrétisme de la signification et de la praxis » (DUMONT, 1970, p. 247). Et il identifie les principales caractéristiques qu'on donne habituellement de ce type de société : économie de subsistance, rôle central de la famille, division du travail basée sur les groupes d'âge, technique stable et élémentaire, hiérarchie qui s'exprime dans une dépendance d'homme à homme (comme on le voit avec la féodalité), cohésion sociale forte (autour du village), système d'échange qui ne fonctionne pas à l'investissement et où la monnaie a comme première fonction la conservation de la valeur, etc. Il n'est pas fait référence, on l'aura remarqué, à la hiérarchie des genres et au paternalisme.

Dans son *Cours de philosophie sociale*, Dumont reprend cette analyse en l'approfondissant et en l'élargissant. Ainsi, sur le plan morphologique, ce qui caractérise la société traditionnelle, c'est moins la taille ou le degré d'isolement des groupes (qui peut être fort variable) que des mécanismes de régulation des volumes de population, par exemple, l'encouragement au célibat et le relèvement de l'âge du mariage des femmes. Par ailleurs, comme elle prédomine sur les impératifs techniques, la culture l'emporte sur l'organisation sociale : inconscience et stabilité des valeurs, syncrétisme du symbole et de la praxis, profonde intégration fonctionnelle du pouvoir empirique et des valeurs symboliques. C'est un monde où la tradition prédomine sur la théorie, et l'empirisme sur l'abstraction.

Nostalgie d'une époque révolue ? On peut, ici et là dans l'œuvre de Dumont, par exemple, dans la *Genèse de la société québécoise*, déceler une idéalisation de la société traditionnelle. Mais, à ses yeux, cette société est « dépassée » : elle est en effet le monde de l'inconscience, de la stabilité des valeurs et de la lutte contre la rareté.

C'est une société où la prise de conscience critique est impossible. Il ne peut donc pas être question d'y revenir, et si Dumont critique la société technologique ce n'est pas pour se replier sur le passé.

Critique de la société technologique

L'analyse que Dumont propose de la société moderne comporte une dimension critique et s'inscrit dans la tradition des intellectuels du XIX^e siècle. Saint-Simon, Comte, Marx, Proudhon, Tocqueville mettent en évidence diverses caractéristiques de la société nouvelle : conscience de la fin de l'unanimité sociale, rôle déterminant de l'économie, division des classes, rôle de l'État comme providence et transformateur de la société en masse. Dumont esquisse dans son *Cours de philosophie sociale* une mise en scène historique de la genèse des sciences humaines (qu'il reprendra et développera en 1981 dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*)⁷.

Dumont est conscient de la diversité des expressions usuelles par lesquelles on veut caractériser cette société : la société civilisée, la société moderne, la société urbaine, la société industrielle, la société individualiste, la société de masse, la société historique, la société rationnelle. Pour sa part, il propose celle de société technologique, qui permet d'englober diverses facettes déjà identifiées par les autres expressions. La notion de *technique* est en quelque sorte à la société moderne ce que celle de tradition est à la société traditionnelle, et les réalités qu'elle recouvre sont très diverses : technique de communication, technique de contrôle des naissances, technique de manipulation des besoins, technique de production, l'État comme technique, les procédés des divers pouvoirs, les normes et le droit, etc. Par conduite technique, Dumont entend « celle où l'ajustement des fins et des moyens repose sur des critères rationnels ».

Comme pour la société traditionnelle, Dumont subdivise son analyse de la société technologique en cinq parties, chacune traitant d'un niveau de la réalité sociale. D'abord, la morphologie : population de vaste dimension et intégrée, avec de vastes zones urbanisées, constitution d'un équilibre général ville-campagne, prépondérance de plus en plus grande des techniques de contrôle de population (y compris les techniques contraceptives), la valorisation de l'enfant et de la vie privée, la dissociation du privé et du public. L'urbanisation a un tel impact qu'on peut la considérer comme « le processus transitoire de passage de la société traditionnelle à la société technique ».

7. Dans cet ouvrage, Dumont utilise l'opposition traditionnel / moderne, mais d'une façon moins schématique. « Sans doute, la culture n'a jamais été homogène [...] Aussi, les sociétés traditionnelles traduisent déjà dans leur culture la contradiction nécessaire à toute conscience. » (DUMONT, 1981, p. 80.)

En deuxième lieu, l'économie : indépendance et caractère systématique de la technique, effacement des finalités et constitution de l'économie comme système qui tend vers la fermeture sur des impératifs techniques, discontinuité entre l'univers technique et la vie privée, économie de production, caractère abstrait de la monnaie (qui favorise l'orientation de l'activité vers une valeur économique autonome). Fernand Dumont consacre une partie d'une leçon à l'analyse du système social de l'usine, dont l'organisation des tâches et de l'autorité lui apparaît « modelé jusqu'à l'extrême limite sur le système technique ». En troisième lieu, l'organisation sociale : dépersonnalisation et impersonnalisation du pouvoir, corporatisation du pouvoir politique, rôle des groupes de pression et aussi des classes sociales (qui sans être des pouvoirs n'en exercent pas moins un pouvoir) l'État et le droit comme techniques sociales, dissociation entre contrôle social et communication, rôle de l'école. En quatrième lieu, la culture : caractère rationnel de la conduite (technique), inversion du rapport valeur-technique, dissociation culture populaire / société globale, dichotomie de la culture collective et de la culture privée, la première fonctionnant au formel, à l'impersonnel et au fonctionnel et la seconde, au spontané, au personnel et au symbolique⁸. La médiation entre ces deux cultures se fait essentiellement par l'opinion et la mobilité sociale⁹. Enfin, l'idéologie qui suppose le sens de l'histoire et à son tour le nourrit et qui implique l'idée d'évolution, et plus précisément un « mécanisme évolutif » (qui, chez les économistes, se traduit par les concepts d'équilibre, de cycle, de croissance et de développement). L'idéologie comporte toujours une dimension utopiste, en rapport avec des possibles.

Dans *La dialectique de l'objet économique*, Dumont donne un caractère plus systématique à sa réflexion sur la modernité et définit la société technologique par la « dualité de la signification et de la praxis ». Les grandes caractéristiques de ce type de société sont : la dialectique du public et du privé (dont une figure est l'opposition du travail et de la consommation), la diversification des statuts et la

8. Les valeurs et les finalités sont considérées soit comme des données (ex. d'un sondage), soit comme des facteurs de motivation. La technique peut aussi devenir une valeur spécifique. « Les notions d'âme, de vie, de finalité sont grossièrement inutilisables » (*Cours de philosophie sociale*, 7 mars 1968).

9. Loin de négliger les classes sociales, Fernand Dumont veut montrer comment celles-ci « constituent une forme essentielle de la définition de l'homme dans notre totalité historique. Cela touche de très près le problème de la participation » (*Cours de philosophie sociale*, 7 mars 1968). S'inspirant des travaux de Maurice Halbwachs sur les classes sociales, il distingue la classe ouvrière et la bourgeoisie, puis situe entre les deux une « masse confuse », la classe moyenne, qui se situe entre les deux et « participe des deux ». C'est cette ambiguïté qui caractérise les classes moyennes. Le problème est que les membres de ces classes « vivent dans un milieu où n'existent plus les traditions des classes ouvrières et où ils ne profitent pas des relations sociales de la bourgeoisie moderne ». Et, peut-être en référence à sa propre situation, il ajoute : « Ce sont des individus isolés. On fait instruire son fils. Ils trouvent dans les associations un substitut de la vie communautaire qu'ils ne trouvent pas dans leurs classes ».

montée de mécanismes de contrôle anonymes (médias de masse, publicité, etc.), la mise en procès des anciens mythes qui se réfugient dans la vie personnelle, l'effacement des finalités et la manipulation de la signification, la rationalité (dans la mise en relation des moyens et des fins), l'impersonnalisation du pouvoir, etc. Et si, dans la société traditionnelle, la tradition aménage la relation entre la conscience et l'objet et établit le rapport de signification, dans la société technologique, c'est la théorie qui va servir de point de repère.

Une sociologie d'ici

Faut-il s'en plaindre ? Si on veut savoir ce que Dumont pense personnellement de la société technique, on peut se référer aux derniers mots qu'il prononce dans le *Cours de philosophie sociale* : « À présent, la nostalgie de l'adolescence se double d'une angoisse de la vieillesse » (21 mars 1968). Nostalgie face au passé et angoissé face à l'avenir, Dumont serait-il, comme Durkheim, un mélancolique ? L'angoisse dont il parle, c'est celle-là même que Durkheim a tenté d'explicitier dans ses ouvrages et qui a pour objet les crises que traverse l'Occident, les drames auxquels sont confrontés les individus et les luttes qui opposent les groupes sociaux. L'histoire est elle-même, écrit Dumont, dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, une tragédie.

Distanciation entre la culture première et la culture seconde et opposition entre le privé et le public : y a-t-il dans la conception dumontienne de la modernité quelque chose de spécifique (à une société et / ou à un auteur) ? *Le Récit d'une émigration* nous fournit de nombreuses informations sur Dumont, sur son milieu et sur sa société telle qu'il se la représente tout en l'objectivant : itinéraire scolaire non linéaire avec des retards (y compris pour la thèse de doctorat) et des hésitations (la sociologie, puis la psychologie et enfin la sociologie), surinvestissement dans les études (jusqu'à l'obtention d'un deuxième doctorat en théologie), rapport autodidacte à la culture savante. Cet itinéraire est celui d'un jeune qui, issu de milieu populaire « de province » et membre d'une collectivité dominée, accède au monde universitaire et à la culture savante. On a là un principe d'explication des ambivalences de Fernand Dumont relativement au monde de la technique et aussi à la culture populaire, une culture qu'il admire et qu'il délaisse (ou qui le délaisse).

La société québécoise, telle que la décrit Dumont, est une société dominée, un « pays hypothétique », une « contrée marginale » à la conscience malheureuse et caractérisée par la dépossession de soi. D'où, conclut Dumont, « une espèce de dédoublement de la conscience chez l'intellectuel québécois : la référence aux civilisations prédominantes, qui font figure de l'universel, et la référence à un chez-soi qui ne serait qu'un lieu sans portée » (DUMONT, 1997, p. 99). Un dédoublement et aussi un déchirement entre la culture universelle et la culture particulière, dont il refuse de s'accommoder. Nationaliste et chrétien engagé, Dumont vit son double engagement sous le mode à la fois de la conviction – responsabilité – et de la

déception – sentiment d'échec. Tout en croyant au progrès, ce qu'il voit aujourd'hui le désenchante, voire le désespère.

Devant l'œuvre de Dumont, on peut adopter trois positions (qui ne sont pas exclusives l'une de l'autre) : l'éloge, la critique et l'analyse (sociologique). L'éloge est une façon pour une discipline ou une institution, par exemple, l'Université Laval, de s'approprier une œuvre pour se donner une plus grande légitimité : une sorte de marketing. Mais mettre Dumont sur un piédestal ou le classer parmi les sociologies « classiques », c'est aussi une façon élégante de le déclasser : sa pensée est « dépassée » et son œuvre devient une « affaire classée ».

Surtout lorsqu'elle apparaît centrale dans une discipline ou dans un milieu scientifique, une œuvre devient habituellement la cible de critiques. Quelle est, se demande-t-on immédiatement après la disparition de son auteur, l'« actualité » de sa pensée ? Que vaut aujourd'hui le modèle d'analyse qu'a élaboré Fernand Dumont ? Son étude de la société traditionnelle est-elle remise en question par des travaux plus récents (pensons à ceux de Jean-Pierre Vernant sur le mythe dans la Grèce antique) ? Son analyse de la modernité peut-elle s'appliquer à une société que d'aucuns qualifient de postindustrielle, d'informationnelle ou postmoderne ? Poser ces questions, c'est laisser entendre d'une manière insidieuse que l'œuvre est « dépassée ». La critique n'est jamais totalement indépendante d'une stratégie (de carrière) : elle permet en effet à des chercheurs, surtout lorsqu'ils sont en début de carrière, de « se faire les dents ». La critique, tout comme d'ailleurs l'éloge, est une manière de « se grandir » : on peut en effet tenter de grandir, soit en montant sur les épaules d'un « grand », soit en abaissant celui que d'autres considèrent comme « grand ».

L'éloge et la critique n'ont de sens que s'ils comportent une large part de réflexivité : réflexivité certes épistémologique mais aussi sociologique. Si la sociologie a quelque chose à dire sur la société, elle doit bien avoir aussi quelque chose à dire sur les représentations (y compris les représentations savantes) que cette société se donne d'elle-même. La seule (ou la meilleure ?) façon d'aborder l'œuvre de Dumont, c'est en fait d'appliquer à celle-ci ce qu'il dit de la culture et de la considérer comme distance et mémoire. Dans ses ouvrages théoriques et dans son enseignement, Dumont ne cesse de parler de sa propre société (et aussi de lui-même) : la « crise de la culture actuelle » dont il parle dans *Le lieu de l'homme* est celle-là même que traverse la société québécoise à un moment où elle tente de se moderniser et de devenir enfin moderne.

Le cours de philosophie sociale que donne Fernand Dumont à la fin des années 1960 illustre bien la situation paradoxale dans laquelle il se trouve : il est à la fois sociologue et philosophe (et épistémologue). Son ambition est certes

d'«historiciser» sa société, sa religion et sa situation personnelle, mais il cherche aussi à donner à cette histoire (et à son histoire) une portée universelle.

Marcel FOURNIER

*Département de sociologie,
Université de Montréal.*

BIBLIOGRAPHIE

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 / IQRC, 85-92.

COLLINS, Randall

- 1998 *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

DUMONT, Fernand

- 1964 *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, Montréal, HMH, Montréal, 60-61. (Constantes.)
- 1968 *Le lieu de l'homme*, Montréal, HMH.
- 1970 *La dialectique de l'objet économique*, Paris, Éditions Anthropos.
- 1981 *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, Presses Universitaires de France.
- 1997 *Récit d'une émigration. Mémoires*, Montréal, Boréal.

DUMONT, Fernand et Yves MARTIN

- 1963 *L'analyse des structures régionales*, Québec, Presses de l'Université Laval.

FALARDEAU, Jean-Claude

- 1960 « Léon Gérin : une introduction à lecture de son œuvre », *Recherches sociographiques*, 1, 2 : 123-160.

FOURNIER, Marcel

- 1986a « Intellectuels de la modernité et spécialistes de la modernisation », dans : Yvan LAMONDE et Esther TRÉPANIÉ (dirs), *L'avènement de la modernité culturelle au Québec*, Québec, IQRC, 231-253.
- 1986b *L'entrée dans la Modernité. Science, culture et société au Québec*, Montréal, Éditions Saint-Martin.
- 1994 *Marcel Mauss*, Paris, Fayard, 1994.

GARIGUE, Philippe

- 1956 « Mythe et réalités dans l'étude du Canada français », *Contributions à l'étude des sciences de l'homme*, 3 : 123-132.

- 1958 *Étude sur le Canada français*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- GUINDON, Hubert
- 1957 « The social evolution of Quebec reconsidered », *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, XXVI, 4, novembre 1960, p. 533-551.
- MARTUCCELLI, Danilo
- 1999 *Sociologies de la modernité*, Paris, Gallimard.
- MAYER, Arno
- 1981 *The Persistence of the Ancient Regime*, London, Croom Helm.
- RIoux, Marcel
- 1957 « Remarques sur les concepts de folk-société et de société paysanne », *Anthropologica*, 5 : 147-162.