

## Recherches sociographiques



Fernand DUMONT, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*

Jean-Philippe Warren

Volume 42, Number 2, 2001

Mémoire de Fernand Dumont

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/057460ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/057460ar>

[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

Warren, J.-P. (2001). Review of [Fernand DUMONT, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*]. *Recherches sociographiques*, 42(2), 381–387.  
<https://doi.org/10.7202/057460ar>

faits ? La prétention actuelle de la technocratie à liquider les idéologies repose, en réalité, sur la volonté d'imposer une seule idéologie. Le point zéro de l'idéologie, mais une idéologie triomphante. L'univers apparaîtrait dénudé parce que la pratique de la convergence serait parvenue à déguiser parfaitement ses sources et son dessein (p. 172).

Particularisme, privatisme, régulation technicienne, technocratie, pensée unique, à ces thèmes actuels de la sociologie critique, syntagme qui d'ailleurs me paraît de plus en plus pléonastique, il ne faudrait guère ajouter que ceux de la postmodernité et du capitalisme financiarisé. Mais, en même temps, ne faudrait-il pas s'interroger sur le relatif oubli du concept d'idéologie depuis les années quatre-vingt et sur son apparent remplacement par celui d'éthique ? Fernand Dumont aurait-il perdu son combat contre les tenants de la fin des idéologies ou serait-ce là l'indice d'une société au sein de laquelle les acteurs sociaux, désormais dépourvus de références projectives, tentent de reconstruire empiriquement le lien social, de développer des pratiques de convergence disait Fernand Dumont sur la base de rencontres individuelles de nature particulariste et dominées par l'efficacité.

Gilles BOURQUE

Département de sociologie,  
Université du Québec à Montréal.

DUMONT, Fernand

1979 « Mouvements nationaux et régionaux aujourd'hui », *Cahiers internationaux de sociologie*, LXVI : 5-17.

---

Fernand DUMONT, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981, 369 p.

*L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, davantage sociologie de la connaissance qu'ouvrage épistémologique, tente moins d'explorer les fondements épistémiques de la science que de comprendre son rapport complexe à la culture. Car non seulement l'anthropologie plonge-t-elle ses racines dans la culture, mais elle porte comme fruit la culture : elle est curieusement un produit de la culture qui produit de la culture.

Partant d'une constatation banale, Dumont note que si les hommes de science et les philosophes parlent de la culture, ils le font à partir d'un emplacement qui ne recoupe pas celui de la vie quotidienne. Au cœur de la culture occidentale, en effet, par une défection des coutumes et des savoirs hérités, s'est faite jour une absence que l'anthropologie (et par anthropologie Dumont désigne à la fois l'idéologie, la philosophie et les sciences de l'homme) entend combler. L'anthropologie ambitionne de recoudre le tissu désormais déchiré de l'existence humaine. La distance entre l'une et l'autre cultures (lire à ce sujet *Le lieu de l'homme*) rejoint donc bien l'absence investie par les anthropologies. Car le savoir n'est pas retranché de la

culture commune, pas plus qu'il ne fait que s'y juxtaposer pour ainsi dire du dehors, mais il reprend en charge le sens quotidien en profitant de ses failles. S'il y a culture, c'est que l'existence n'est pas étale ni réconciliée avec elle-même, c'est que tout n'est pas dit et que le monde attend ma parole pour prendre consistance et s'offrir dans la plénitude.

Seulement, les sciences de l'homme, en cherchant à combler cette absence, loin de la refermer, la creusent. C'est que, pour Dumont, l'homme est un être naturellement libre, un *foyer de libertés* ; à l'inverse les institutions et la société sont soumises à des lois structurelles, anonymes et impersonnelles. Les sciences de l'homme, « réduisant l'homme à la condition d'objet », permettent donc de cerner la part d'inauthenticité et de réification chez des individus livrés aux déterminismes psychologiques et sociaux. Aussi l'homme ne constitue pas l'intention fondamentale et l'objet premier des sciences sociales mais la « subjectivité authentique » est dégagée comme un reste de l'entreprise de connaissance scientifique. En d'autres termes, l'anthropologie conteste l'homme de manière radicale, elle en brise les images d'Épinal, en dénonce sans cesse le simulacre. Elle en fait un objet, mais, justement, cet objet, ce n'est pas l'homme. « L'homme n'apparaît que pour être aussitôt surmonté ou dissout. Le savoir s'élabore non pas comme une connaissance de l'homme mais en prenant la place que l'homme a laissée libre à l'objet. » (P. 98.) Il faut dès lors reconnaître, si l'on s'accorde avec le raisonnement de Dumont, que les sciences de l'homme s'édifient bel et bien *en l'absence de l'homme*. « La production de l'anthropologie ne relève, en principe, que de la nécessité, où seul l'entendement repose. La Production s'épanchant hors des barrières posés d'avance autour d'une "maison de l'homme", ce n'est pas fatalement le néant qui s'annonce, mais tout au moins une absence habitée par la nécessité. Cette absence suppose et supporte la production du savoir, sans qu'elle soit, dans la condition de l'homme, supposée et supportée par rien. » (P. 197-198.) L'absence, c'est le règne de la « nécessité aveugle » ; la nécessité, c'est l'absence qui n'a pas été encore surmontée. « La science provoque méthodiquement l'absence. Intervenir dans les phénomènes, que ce soit par l'expérimentation, la comparaison ou autrement, consiste à suspendre le cours homogène du sens. » (P. 209.) C'est pourquoi, au sens strict, « il n'y a pas d'anthropologie de l'existence » (p. 271).

Les sciences de l'homme sont, pour Dumont, « l'étude positive des phénomènes sociaux », ce qui ne les sépare pas, initialement, des autres sciences. J'écris « initialement », car elles eurent tôt fait de déborder cette tâche trop humble. Historiquement, les sciences de l'homme ont non seulement dissout, critiqué, contesté, discrédité la culture commune, elles ont souhaité la recouper et s'y substituer entièrement. Le positivisme consacre une foi en la science dont la lumière ferait reculer les ténèbres enveloppant la culture. Après l'avoir relativisée et compromise, les sciences de l'homme cultivaient secrètement le désir d'édifier à neuf la culture commune. N'est-ce pas ce que déclarait par exemple Lévy-Bruhl lorsque, après avoir vivement écarté la possibilité de construire quelque morale controuvée, étant donné que préexistent déjà, dans la société, des manières de penser et de juger dont le philosophe doit tenir compte, il se prenait à rêver d'une éthique nouvelle, construite aux dépens de l'ancienne et pour laquelle l'ancienne servirait de matériaux ? N'est-ce pas l'utopie plus classique de Descartes dont la *tabula rasa* était la première

étape vers de plus inébranlables certitudes, ou celle de Leibnitz tentant de découvrir la clef de l'unité des savoirs ? N'est-ce pas retrouver les pages de Freud, dans *L'Avenir d'une illusion*, sur certain Dieu Logos, principe d'harmonie et d'unité ? Animé d'une foi positiviste, Comte reconnaissait à la sociologie la capacité d'établir les lois de la société, de mesurer l'utilité des faits et des êtres et, dans le même souffle, de fonder une éthique inédite sur l'étoile de laquelle se réglerait la marche de l'humanité. Les sciences de l'homme montrent le visage de Janus. Si l'une de leurs faces conteste la culture, l'autre voudrait s'égaliser à la culture.

Entendues ainsi, les sciences de l'homme se tiennent toujours entre la critique objective et l'idéologie, entre la chosification et le projet, entre la nécessité et le poème, entre le jugement de faits et le jugement de valeurs. En fragile équilibre entre l'objectivation et l'idéologie, entre le constat des déterminismes et l'appel de l'inaliénable liberté humaine, entre la positivité et la norme, elles délimitent une pratique du sens originale.

Dumont craint néanmoins que cet équilibre ne soit menacé de rupture à l'époque contemporaine, que l'histoire de la « Raison en quête de l'imaginaire » s'épuise dans une opérativité qui laisserait la science en quelque sorte en dehors de la culture commune. Les sciences de l'homme risquent présentement, écrit Dumont, de se perdre dans l'absence de l'homme.

Et d'abord parce que la Raison, cette Raison sur laquelle reposait le projet de connaissance rationnelle des Lumières, de quelque côté qu'on la prenne, est en crise. Plus personne ne croit plus désormais à la Raison qui servait de sanction et de garant transcendantal à l'être de l'homme et au devenir de l'histoire. Sans Tradition, sans Révélation, sans Raison, sans grands récits, la science n'est plus tenue à rien – *a contrario*, pour retrouver l'image d'une science qui n'est pas orpheline de l'imaginaire et de la société, il faut relire les pages admirables que Dumont consacre à la Cité grecque (p. 163-172).

Le résultat est une science d'où l'objectivité s'est coupée de plus en plus du sens et dont les vérités ne disent en définitive plus rien à personne. L'homme y disparaît comme l'ombre s'évanouit dans la lumière. L'homme ne se retrouve pas davantage dans les rationalisations et les objectivations de la sociologie que dans les affabulations des mythes d'autrefois. Il y a là un « drame de la raison à la recherche de son sens ».

Non seulement la vérité scientifique conteste, au nom de la rationalité moderne, certains aspects de la morale, des institutions et de la transcendance, mais elle remet en question et compromet (par le désenchantement du monde et le rabattement des anciennes valeurs, des rites et des traditions sur des impératifs techniques, froidement utilitaires) la vie des symboles partagés. Elle ouvre la porte à une technocratie qui a évacué le rêve et les aspirations populaires de ses livres de compte et de ses laboratoires pour ne leur substituer que la pure efficience. « [...] sans le recours à la stricte immanence, sans le répondant d'une "maison de l'homme", sans médiation autre que l'Objectivation, ce n'est plus l'homme que l'on rencontre au bout du compte mais la Production d'un objet hypothétique dont l'homme n'est que le prétexte. » (P. 186.) De là un danger réel pour Dumont. À force

de disloquer les significations communes, les sciences de l'homme risquent de se confiner, j'insiste sur l'expression, à un *pur discours de vérité*.

La science est en passe de devenir le plus froid des monstres froids. L'objectivité a chassé la signification. Dumont ne croit plus, dans les années qui suivent l'enthousiasme de la Révolution tranquille, que l'intégration du savoir scientifique à un certain humanisme résoudra l'antagonisme des jugements de faits et des jugements de valeurs. L'humanisme est irrémédiablement en crise, pour des raisons qui ne relèvent pas de causes transitoires. L'homme lui-même, dans son essence et ses valeurs, est remis en question par une civilisation technicienne qui entreprend peu à peu d'organiser la vie commune rationnellement, à l'écart des débats de la place publique et très souvent à l'encontre des volontés populaires. Le regard du sociologue de Laval se tourne vers la bureaucratie, la taylorisation du travail, la manipulation de l'opinion, pour constater chaque fois la technicisation des sphères de l'existence humaine où l'homme croyait jadis pouvoir inscrire l'humanisme. Les organisations capitalistes, les technocraties étatiques semblent de nouveaux empires dans lesquels l'homme occupe une place de plus en plus anonyme et solitaire. Dumont s'inquiète de la délégation, dans le monde moderne, du fonctionnement interne de la société et de sa finalité transcendante à des techniques sociales. Le sens révélé des choses étant aboli, l'homme étant de plus en plus confronté à des sciences sociales dont il ne maîtrise plus le sens global, celles-ci risquent de ne plus devenir qu'une pièce supplémentaire de l'organisation rationnelle, pragmatique et technique de la société moderne. Elles n'ont pas su se constituer en un projet collectif où pourrait s'édifier à nouveaux frais une cité fraternelle. En se déployant à l'extérieur des conceptions collectives de l'existence, la Raison est devenue une rationalité au service de l'organisation et de la technocratie. Elle ne s'adresse plus à l'homme. Elle est une technique, une opération, une manipulation dont l'homme est l'objet passif. « Sauf dans les théorie où elle se contemple comme dans un miroir, la raison exerce une autorité qu'elle est incapable de justifier en raison. Pour avoir élargi son empire, elle est impuissante à en dire la pertinence. Pour être omniprésente, elle s'est muée en techniques disjointes ; elle y a dispersé et maquillé la vérité. Dans la technique, si la raison paraît s'imposer comme le sens de la vie, c'est que la vie s'y donne le masque, la caution de la raison. » (DUMONT, 1982, p. 59.) Les totalités vécues de sens sont brisées par la production du sens comme une forêt recule sous les assauts des tronçonneuses : « [...] la science est productrice de vérités et destructrice de pertinence » (p. 213).

Vérité et pertinence : l'opposition supporte l'ensemble des préoccupations qui se retrouvent dans *L'Anthropologie...* Car si l'anthropologie n'a d'objet qu'un reste, si vraiment elle s'édifie en l'absence de l'homme, le rapport à la vérité devient problématique. Dumont s'interroge de plus en plus sur la valeur d'une vérité qui, étant de l'ordre de la méthode et de la vérification, demeure impuissante à dire par elle-même les fins dernières de la connaissance. Il s'inquiète d'un jugement de faits qui n'est plus accompagné, ressaisi ou récapitulé par un jugement de valeurs. Les vérités s'accumulent et s'empilent. Que sont ces vérités, que valent-elles, interroge Dumont, quand elles ne parlent plus à personne, sinon à un complexe technoscientifique où l'homme occupe un emploi et remplit une fonction ? La vérité est-elle une valeur ou une opération ? La vérité est-elle faite pour l'homme ou l'homme

en est-il l'adjuvant ? La vérité est-elle un service de l'homme ou une mesure d'efficience des industries et des bureaucraties de tout acabit ?

La sociologie n'avoue plus un lieu unanime de ses fins, une orientation à sa démarche qui en ferait autre chose qu'un rouage et un instrument du pouvoir. Que faire ? Faut-il accepter passivement la déréliction du sens de la science ? Ou faut-il regretter le positivisme triomphant du XIX<sup>e</sup> siècle qui s'imaginait égaler la Raison avec les valeurs ? La quête du sens de la Raison peut-elle être achevée ou doit-elle être abandonnée ? Faut-il revenir sur le refus de la sociologie passée de confondre la vérité et la vérification ou, au contraire, faut-il garder ouverte la référence au sens de la science « en concevant la vérité comme une valeur, comme une visée qui relève en définitive de la morale » ? Dumont convoque les sciences de l'homme à une quête de pertinence sans laquelle elles se condamnent à accoucher de vérités stériles et vides. Ces sciences ne doivent pas se contenter de former un ensemble fini de faits positifs et de théories rationnelles, toujours elles doivent chercher à se constituer comme un pari sur l'homme qui reprenne à nouveaux frais le procès de l'homme en déréliction d'une parole pertinente. « L'interrogation sait qu'elle peut être sauvée puisqu'elle va du Vide à l'absence et qu'elle se fait alors, au plus creux de son cheminement, mémoire. Si elle refuse d'alterner la nostalgie du mythe à la culture comme conquête, si elle se tient dans l'entre-deux, l'interrogation devient souci, écoute de l'absence. » (P. 245.) En d'autres termes, les sciences de l'homme doivent savoir se situer entre l'objectivation de l'homme (l'absence) et son invention dans le projet (le vide), elles doivent aller de la plénitude de jadis (la nostalgie du mythe) à la production explicite du sens (la culture comme conquête) sans jamais négliger la quête de la pertinence (imaginaire).

C'est pourquoi, des trois anthropologies brillamment esquissées dans la deuxième partie de l'ouvrage, c'est à l'anthropologie de l'interprétation que va la préférence de Dumont. Elle est d'ailleurs fondatrice des deux autres. Pour Dumont, en effet, les sciences de l'homme sont déchirées par la tension de la genèse et de la mémoire. Descente vers la genèse, remontée vers la mémoire, tels sont les deux pôles de la recherche des sciences de l'homme.

L'anthropologie de l'opération, dont le paradigme par excellence est le positivisme, prend assises sur un sujet épistémique dont l'universalité apparaît pour le moins douteuse. Il s'agit de produire la culture rationnellement en faisant place nette de l'ancienne culture héritée et du sens conféré. La Révolution française a vécu de cette conviction que les traditions devaient désormais céder devant des pouvoirs rationnels, que la culture devait être produite plutôt que recueillie et accueillie, qu'il existait telle chose qu'un sujet humain naturel, en deçà des mythologies et des vérités théologiques et au-delà des préjugés de la culture. Le *Cogito* cartésien, le Contrat social de Rousseau sont de cet ordre. Ils participent de l'utopie de la Raison universelle, dans laquelle le sujet humain serait devenu un simple opérateur d'un système de productions de choses et de sens. Quand Hegel, par exemple, dit que le réel est rationnel, il suppose que la raison de l'anthropologue rencontre dans l'objet ou dans la société une rationalité dont elle est l'écho. Mais ce faisant, il évacue de la connaissance le sujet connaissant, en tant qu'il est, et la culture avec lui, autre chose qu'une raison, c'est-à-dire en tant qu'il est autre chose

que des « opérations de fonctionnement ». La vérité de l'opération a oblitéré le sens, elle a refoulé le sujet, elle a épuisé la foisonnante richesse de la culture.

L'anthropologie de l'action s'engage à reconnaître les médiations d'une véritable Cité politique dans les conditions d'un authentique consensus démocratique. C'était la visée d'un Marx ou d'un Comte, pour qui l'horizon du connaître rejoignait un idéal de la bonne vie et de la bonne société. Pour Dumont, il y a là la possibilité d'une médiation. Une médiation, c'est-à-dire un lieu où pourrait s'articuler en quelque sorte un questionnement moral. Par exemple, quoique la psychanalyse freudienne ne soit pas une morale, elle ouvre naturellement à un éthique de l'existence. C'est pourquoi et en quoi l'anthropologie de l'action se détache d'une anthropologie de l'opération. « La société est Cité des hommes et non ambition de système où, de la technique à la technocratie, de la technocratie à l'idéologie unitaire, il n'y aurait plus place pour l'irréparable médiation des actions, pour l'efflorescence des morales. » (P. 313.) Que ces « morales » (lire ces motifs et ses fins) soient marxistes ou freudiennes importent peu : elles se reconnaissent dans une même recherche d'élargir le dialogue au plus large cercle possible et de jeter ainsi les fondements d'une « Cité de la liberté ».

Quant à l'anthropologie de l'interprétation, elle se fonde sur un sujet interprétatif et s'achève dans l'« utopie d'une communauté possible des interprétants ». L'homme secrète de la culture, il tisse la toile d'un monde symbolique. Ce monde symbolique peut être dissout ; il peut être le matériau ou le lieu d'une action ; il peut aussi être simplement lu comme un texte qui mérite de l'être. L'herméneutique se donne pour tâche de déchiffrer le sens car « l'existence est un débat du sens » (p. 322). Dans le rêve, le jeu, le loisir, le rite, l'existence se met en scène et se contemple elle-même. Elle se donne depuis longtemps, d'ailleurs, des théâtres de cette représentation : institutions, école, nation, où se concentre le travail de l'interprétation. C'est ce qui explique que l'anthropologue de l'interprétation étudie l'existence humaine en y adhérant de l'intérieur, sans pourtant faire corps avec elle, car ce serait alors abolir son projet de connaissance objective. Pour cela, il est appelé à participer au débat de la croyance en le menant plus loin sans l'abolir. Sa croyance est fidélité et complicité sans être ralliement, comme dans l'entretien clinique, où le dialogue entre patient et analyste ne cesse qu'avec l'arrêt de la cure, ou comme dans la monographie, où l'autrui devient un prochain par la rencontre de l'ethnologue avec les gens qu'il visite. L'anthropologue revêt ainsi les habits du pédagogue. Il comprend enfin que « l'histoire des hommes » « devait s'achever, sinon débiter, par l'écriture, par l'interprétation » (p. 352).

À ces trois anthropologies correspondent trois progrès : celui de la science, de la politique et de l'éducation. Elles sont donc exemplaires de cette ambition de projeter dans l'avenir un monde nouveau dont l'anthropologie, après le moment critique de la philosophie et l'explication des sciences de l'homme, annonce la teneur et la forme par l'idéologie. « L'homme est absent parce que, pour s'implanter et se développer, l'anthropologie délègue l'avènement de l'homme dans l'avenir. L'homme n'est pas, il sera ; en attendant, grâce à ce délai, on peut l'expliquer et le comprendre. » (P. 357.) N'être pas, n'être pas encore, il y a là pour Dumont une dialectique qui fonde l'anthropologie en même temps qu'elle l'incite à se dépasser

elle-même. « Il n'y a plus de Monde au sens des Anciens puisqu'est disparu le Sujet qui lui était corrélatif. Ne réconcilie plus un Objet de l'intelligible et un Univers du sens. Subsiste un Monde solitaire, un Monde du savoir, un Monde qui se produit. [...] Pour l'heure, de la perte de l'extérieur, il nous reste le Vide lui-même, irrémédiable, et que jamais, à ce qu'il nous semble parfois, aucune pensée ne comblera. Il nous reste l'Interrogation. » (P. 240-242.)

Cette dernière citation nous permettra de faire, en guise de *post-scriptum*, un dernier commentaire : l'utilisation, à la fois poétique et parfaitement nébuleuse, des majuscules chez Dumont (Unique, Système, Existence, On, Fonction, Production, Être, Ombre, etc.) mériterait de faire, un jour, l'objet d'une longue notice...

Jean-Philippe WARREN

DUMONT, Fernand

1982 « La raison en quête de l'imaginaire », *Recherches sociographiques*, XXIII, 1-2 : 45-64.

---

Fernand DUMONT, *L'institution de la théologie*, Montréal, Fides, 1987, 454 p.

Dumont offre une réflexion théologique d'inspiration sociologique, à propos des rapports entre individu, communauté, institution, tradition et société qui traversent la situation du théologien et de la théologienne. La question qui anime la recherche est d'une grande amplitude : qu'en est-il de la *situation* du théologien, de la théologienne ? C'est une question d'importance qui mérite d'être présentement débattue au sein du catholicisme. L'ouvrage de Dumont a la qualité de poser plusieurs paramètres essentiels. Comme son dernier chapitre offre une synthèse très claire de l'ouvrage, ceci nous permet d'en rapporter plus librement certains éléments<sup>1</sup>. Au-delà de la distinction entre sciences humaines et sociales, et théologie, qu'il approfondit tout au long de l'ouvrage, pour préciser le questionnement sur la dernière, se trouve le savant qui se présente aussi comme croyant toute sa vie, non sans susciter ainsi la controverse dans divers milieux, comme croyant et surtout comme chercheur attaché au christianisme, l'une des sources de la culture contemporaine, et vivement confronté de ce fait à l'opposition d'une certaine modernité, entre rationalité et religion. Le propos se tisse dans la continuité avec ses positions fondamentales, sur de l'articulation entre culture première et culture seconde, et « l'anthropologie en l'absence de l'homme ». L'œuvre met en question les postulats positivistes et scientistes qui parcourent plusieurs disciplines auxquelles Dumont s'est exercé, la prétention à l'objectivité qui hante les discours sur l'humanité ; la prétention à une autonomie réflexive en l'absence de l'être humain, pourtant tissé

---

1. En quelques pages, René-Michel ROBERGE (1999) offre aussi un bon aperçu de sa pensée théologique, en plus des développements qui ont suivi la parution de *L'institution de la théologie*.