

L'historien, l'exil et l'historicité. Expérience du temps et réflexion sur l'histoire chez Fernand Dumont

Daniel Poitras

« En me vouant au strict devoir de la connaissance, je m'interdis de trouver par le même chemin la raison d'être du connaître. »

– Fernand Dumont¹

Résumé

Le présent article porte sur les réflexions de Fernand Dumont à propos de la science historique, en juxtaposant sa perspective épistémologique avec son expérience du temps et de l'historicité. À travers les décennies, la pensée de Dumont sur les historiens s'actualise et s'ajuste, entre les fluctuations mémorielles des contemporains et un horizon d'attente irrésolu. De dénicheur des « cheminements de la liberté » en 1960, alors que le futur est encore à coloniser, l'historien est confiné à un rôle critique de « dé-mystificateur des idéologies » en 1970, pour se faire poser, en fin de course idéologique et en plein présentisme dans les années 1980, une question cruciale : « a-t-il encore sa raison d'être ? », question qui amène Dumont à accentuer la problématique du rapport à l'historicité de l'historien, dont l'accès à la conscience historique pourrait, depuis les années 1990 où se concurrencent les mémoires plurielles, revaloriser son rôle dans la société.

Gilles Gagné a trouvé une métaphore plutôt inusitée pour décrire son itinéraire de lecteur dans l'œuvre de Dumont : vous êtes dans une sorte de *Mario Land*, et au moment où vous vous y attendez le moins, où les certitudes semblent culminer, l'auteur « fait se dérober le sol sous vos pieds pour vous expédier par un obscur passage »², vous plongeant dans l'incertitude quant au « véritable » chemin de sa pensée. La réflexion de Dumont sur les historiens va dans le même sens : qu'arrive-t-il si l'on passe du *niveau 1* de la production de la culture au *niveau 2* de l'historicité ?

quelle vie est celle de l'historien pris entre mémoire et horizon d'attente, et combien de « vies » possède-t-il ? Et surtout : l'historien aurait-il déjà frappé son Bowser, serait-il déjà mort et la partie, *game over* ? Ces questions hantent l'œuvre de Dumont, pour qui l'aventure de la science historique en Occident fut une préoccupation tenace et féconde, moins comme « objet en soi » (à la manière d'une historiographie spécialisée) que comme témoin et acteur des transformations affectant la culture et la mémoire au sein des sociétés contemporaines.

Peu encline aux réductions – mais souvent victime des réductions des commentateurs –, la pensée de Fernand Dumont (s')éclaire lorsqu'on accepte de la suivre, pas à pas, à travers l'histoire ou, plus précisément, à travers sa saisie de l'historicité. S'étant lui-même situé *dans* le temps, en acceptant le caractère nécessairement passager de ses réflexions, Dumont a aussi pensé ce passage en assumant la part de *son* histoire dans celles-ci et en portant son attention sur ces passeurs du temps que sont réputés être les historiens. Ses réflexions sur la science historique et les historiens doivent être comprises à partir du point où l'histoire vécue et l'histoire réfléchie, loin de s'opposer, s'entremêlent.

L'ancrage dans le temps, la conscience historique, le dédoublement entre culture première et culture seconde, la production de la culture, l'événement et l'avènement, ainsi que la mémoire commune sont quelques-uns des thèmes – récurrents chez Dumont – dont les implications pour la temporalité sont manifestes. Je les aborderai en confrontant la réflexion de l'auteur sur les historiens à sa propre expérience du temps³. Quatre « tournants » ont été découpés pour rendre intelligible la progression (et parfois les ajournements) de la pensée dumontienne : l'arbitrage du devenir (autour de 1960), la critique des idéologies (autour de 1970), la sauvegarde du recours au passé (autour de 1980) et le face-à-face avec l'historicité (autour de 1990). Peu originale et sacrifiant à la manie historique des chiffres ronds (siècles, décennies⁴, ...), cette périodisation souligne tout au moins les rapides et bouleversantes transformations qui secouent l'expérience du temps des contemporains, que l'un d'entre eux (Dumont) a tenté d'interpréter et parfois d'orienter.

L'historien, arbitre du devenir

Ce qui caractérise l'expérience du temps au tournant de 1960, en Occident, est une intense fixation sur l'avenir, avec le sentiment que non seulement l'homme entre dans une nouvelle ère, mais qu'il est lui-même « nouveau »⁵. Pour Fernand Dumont, le rôle de l'historien est de définir de nouvelles voies d'interprétation pour le passé, *en vue* de l'avenir. Dans

un article écrit en 1959, il s'en prend à la « tradition » et à la vision d'un « âge d'or », déplorant le fait que depuis F-X. Garneau, les historiens n'ont fait que rajouter des notes en bas de pages, rien de plus⁶. Le titre de l'article est éloquent (« Une histoire de la liberté ») et la démarche proposée aux historiens claire : « relire notre histoire » nationale pour y chercher les « cheminements de la liberté »⁷. La « liberté » ici recherchée est étroitement liée à la valorisation d'un horizon de la liberté, qui chez Dumont provoque deux lectures et deux attitudes différentes. D'une part, la nation québécoise, longtemps brimée, peut et doit se donner les moyens de son autonomie, de son indépendance ; d'autre part, l'homme risque, en s'affranchissant des liens et contraintes passés, de se dissiper et de « payer le prix de l'indéfinie liberté »⁸, subissant le *Choc du futur* (A. Toffler⁹), « overloaded » par l'information et démuné devant une société du « over-choice » qui propose de tout, mais ne guide nulle part.

Au tournant de 1960, les doutes sur le « déraillement » de l'Occident sont encore couverts par l'idée de progrès, dont l'État-Providence est l'emblème manifeste, et d'émancipation – par la justice sociale, l'éducation et la science – au niveau individuel, social et national (à cette époque, tout y passe). Pour le moment, Dumont, à tort identifié comme penseur de la « tradition », s'échappe jusqu'à dire, parodiant Lionel Groulx, « notre maître l'avenir »¹⁰. La valorisation dont la « science » est l'objet au Québec dans ces années explique, dans une large mesure, cet optimisme. En 1960, Dumont fonde, avec C. Falardeau et Y. Martin, la revue *Recherches sociographiques*, tout en menant une vaste étude empirique sur les structures sociales régionales de Saint-Jérôme (avec Y. Martin), participant, comme le note Andrée Fortin, « à l'inventaire-invention de la société québécoise » à laquelle « les sciences humaines et sociales » sont conviées¹¹. Si le rôle de l'historien est de procéder à cet inventaire pour dégager l'avenir (certains disaient de le sortir de la noirceur ou de la superstition), c'est sous l'autorité de la science, qui est beaucoup plus qu'un « instrument » ; elle est une lanterne qui doit permettre « un arbitrage culturel objectif des tendances »¹², arbitrage que l'historien est à même de faire de par son rapport diachronique avec les phénomènes : n'est-il pas l'interprète privilégié de l'historicité ?

À cet « arbitrage » correspond, dans les années 1960, le sentiment d'une accélération du temps, qui aboutira, à mesure que la décennie s'écoule, en sentiment d'urgence. Les reproches qu'adresse Dumont aux historiens, la plupart « figés », puisent dans le constat que « notre société, nos mœurs, nos problèmes » sont en rapide transformation, que le fossé s'élargit entre ce que disent les historiens sur nous-mêmes

et le façonnement du « nouveau milieu »¹³. Le rôle de l'historien est de chercher ces rythmes enfouis dans le passé, pour que la société présente s'y retrouve, pour « inspirer » l'action des hommes d'aujourd'hui, dans la double exigence de la continuité et de l'innovation. Cette double exigence, Dumont la pratiquait notamment à propos de trois « traditions critiques » (le socialisme, le nationalisme et le christianisme), irrésolues mais ancrées et agissantes dans l'histoire, au sens politique du terme, qu'il s'appliquait à actualiser, non en tant que « contenus » mais en tant qu'horizons¹⁴. À ceux qui classent un peu vite Dumont parmi les « traditionalistes » (au sens de réactionnaires), on peut répondre avec D. Letocha que pour lui, « la consistance de la parole tient à l'unanimité imaginaire qui la fonde et non pas au contenu des traditions fondatrices »¹⁵.

Un des fils conducteurs des réflexions de Fernand Dumont sur les sciences humaines est l'enjeu de la *pertinence*, c'est-à-dire du rapport entre vérité et idéologie, entre participation à la culture et production de la culture. Cette « épistémologie de la pertinence »¹⁶ implique pour l'historien une attention non seulement à la « tradition » ou à l'historiographie, mais une revalorisation de son enracinement dans son temps, puisque c'est dans le rapport – toujours tendu et fluctuant – entre l'historiographie (le savoir) et le champ d'expérience (le présent vécu) que l'historien s'approche de la pertinence, qui n'est ni vérité pure ni engagement total, mais engagement de la vérité dans – et pour – son temps. L'historien doit retrouver sa « liberté devant le passé » en prenant du recul par rapport aux découpages et aux choix de ses prédécesseurs¹⁷, ce qui implique une distinction entre « histoire et tradition », dont le syncrétisme est jugé « fâcheux » par Dumont¹⁸.

Manifester cette liberté, c'est poser des questions différentes au passé, enjeu capital pour l'historien. C'est ici que la tension se mesure le mieux entre passé et futur : on pose des questions pour se donner un avenir ; si les questions stagnent, on ne sort pas du passé. Est-ce la science qui « donne » les questions ? Non, mais bien le passé, ce passé *vécu* par l'historien à travers son présent (son champ d'expériences), héritage qui le traverse en tant qu'homme *d'abord* (mémoire collective), et ensuite en tant qu'historien (les courants historiographiques, les sensibilités disciplinaires). On comprend dès lors pourquoi Dumont combat la position inverse, celle du « scientisme », de la science pour la science, où « l'émigration » de l'historien de sa culture première à sa culture seconde se veut totale. Comme Pierre Bourdieu, qui ne s'est jamais « vraiment senti justifié d'exister en tant qu'intellectuel »¹⁹, Fernand Dumont n'a jamais cessé d'exiger des comptes (de lui, des anthropologies) à la science, solidaire et plus encore responsable d'une culture partagée.

D'autre part, l'épistémologie de la pertinence implique une inscription dans le passé, dans un passé commun, porteur de possibilités limitées. Ce qui nourrit la méfiance de Dumont pour l'État technocratique et organisationnel, qui tend à dissoudre la communauté première, ainsi que pour tout marxisme dogmatique, c'est, entre autres, parce qu'ils n'ont pas d'écho dans le passé du Québec, qu'ils sont « transplantés ». Par contre, le projet nationaliste et indépendantiste s'inscrit tout à fait dans le passé. La science historique n'a pas à créer, artificiellement, de nouvelles formes pour la culture; elle doit *authentifier* les formes actualisables en vue de l'avenir²⁰. Mais le temps avance vite, et l'arbitre-historien risque d'être en retard sur le jeu.

L'historien, critique des idéologies

Perçu comme « fécond pour la liberté » au tournant des années 1960, le passé québécois est un terreau plus ambigu (et suspect) au tournant des années 1970²¹, où la « révolution sociale » et « l'avènement d'un monde nouveau », évoqués candidement en 1959, ne vont plus de soi, ni la liberté qui devait les précéder, ni celle qui devait en résulter. La recherche des germes de liberté dans notre passé (ainsi que des germes du « socialisme d'ici »), tâche urgente de l'historien en 1959, est remise en question en 1971. Ces ancêtres tant espérés, au fond, ne nous ont légué que des « ambitions bien abstraites »²², qui s'incarnent ou s'injectent difficilement dans la réalité, à un tournant de l'histoire occidentale où « l'individu se sent impuissant à inscrire ses volontés dans le devenir »²³.

Que s'est-il passé de 1959 à 1971, dans l'expérience du temps? Le champ d'expériences s'est contracté, l'horizon d'attente s'est rétréci et obscurci; la science, de Prométhée libérateur, est devenue suspecte, potentiel tyran; la lune de miel entre l'État-Providence québécois et les intellectuels, en vue d'un progrès conjoint entre la liberté, la nation et le « socialisme », s'est changée en fiel. Dès 1971, on ne croit plus à la réalisation coulante de cette conjonction, ce qui implique pour certains un durcissement des revendications, des positions, bref, la « ligne dure »: le FLQ lance des bombes de plus en plus retentissantes, les syndicats s'opposent violemment à l'État, les étudiants hurlent plus fort que jamais, éloignant du rêve d'une réconciliation nation/classes grâce à un État à la fois nationaliste et « socialiste »²⁴. La « gueule de bois » post-68, qui va bien au-delà de la France en tant qu'événement tournant dans l'historicité occidentale, frappe fort; les intellectuels mettront longtemps à dégriser.

De 1960 à 1970, la pensée de Dumont sur les historiens s'est adaptée à cette nouvelle donne. De nouveaux chantiers épistémologiques ont été ouverts, dont deux concernant l'ancrage de l'historien et sa nécessaire reconstruction/réappropriation du passé. S'en prenant aux « esprits positivistes attardés », Dumont rappelle, en préface au livre *Les Rouges* de J-P. Bernard, que l'historien refait constamment le « tissu de la mémoire collective »²⁵, même si son rôle est désormais menacé puisqu'il « n'est pas certain que nos sociétés contemporaines aient besoin de la science historique »²⁶. Ce grave constat est l'aboutissement, d'une part, de sa critique des historiens (incapables de bouger avec leur temps, enfermés dans les faits), et d'autre part, d'une expérience du temps où le sentiment d'accélération est vivement vécu. Non plus une accélération comme celle du début des années 1960, à laquelle on croit encore pouvoir donner un sens et une direction, mais une accélération qui produit une « perpétuelle transition » dans la société, une étourdissante « mouvance du monde » qui échappe de plus en plus à l'homme²⁷. Ce phénomène s'inscrit dans le constat d'une crise plus large et plus fondamentale de la culture, dont témoigne *Le lieu de l'homme* (1968), qui expose déjà la précarité à venir du rôle de l'historien : « Là où il n'est plus possible de raconter une histoire du cosmos et de la société », y a-t-il « d'autre recours que de prétendre atteindre à la genèse de l'instant »²⁸ ?

Ce qui dérape, c'est non seulement un « avenir meilleur », mais l'idée même d'avenir. Coïncée dans un régime d'historicité – nommé « présentisme » par François Hartog²⁹ – qui survalorise le présent, la science historique est menacée d'un confinement à l'arrière-plan, alors que pullulent, dans la société, les besoins et les réappropriations de l'histoire. Les dangers sont grands : la science historique se perdra-t-elle dans les idéologies explicites, se mettant au service du marxisme orthodoxe, de l'ultra-nationalisme, etc. ; ou disparaîtra-t-elle progressivement, dans une société qui n'a plus besoin (ou qui n'a plus la patience d'écouter) les historiens ? Chez Dumont, le sort de la science historique est éminemment lié au *Sort de la culture* (du titre d'un de ses livres), dans la mesure où celle-ci est pour lui, comme l'écrit L. Vigneault, « cette médiation privilégiée d'une ressaisie constante de sa propre genèse »³⁰, ressaisie à laquelle l'historien se voue, ou devrait se vouer.

Dans le malaise temporel des années 1970 (qui aboutira à la crise des années 1980), Dumont attribue une fonction plus critique à la science historique, qui doit nous empêcher « de nous perdre dans le bouillonnement du changement »³¹, en nous faisant prendre du recul devant un présent envahissant. Rappelons qu'en 1966, Dumont

mentionnait que l'historien était condamné à « prolonger l'œuvre des groupements dans l'histoire » ; bref, qu'il était toujours l'historien d'un parti pris puisque issu d'un certain groupe social. Dans les années 1970, Dumont dégage quelque peu l'historien de l'empreinte de la classe ou du groupe en suggérant qu'il est le mieux placé pour « démystifier les cohérences idéologiques »³², c'est-à-dire pour court-circuiter certaines philosophies de l'histoire, notamment celle du marxisme, très populaire à cette époque. L'arbitre « triant » les traditions cède un peu le pas au guet épiaut les orthodoxies.

Le marxisme n'est-il pourtant pas une idéologie antiprésentiste par excellence, toute tournée vers l'avenir ? Pourquoi, en ce cas, désirer sa démystification ? Dumont n'avait-il pas d'ailleurs souhaité, en 1967, la venue d'un « socialisme d'ici », « utopie concrète » grâce à laquelle « tous les citoyens » participeraient aux « fins de la société »³³ ? Or, le climat a changé ; on est passé « d'un marxisme populiste et humaniste, éclectique, à l'orthodoxie »³⁴, avec une ligne de conduite doctrinaire (« il faut cela ») et une téléologie arrêtée (« nous irons là »). Dumont se méfie de cette rigidité, qui fige l'historicité et refuse le défi du devenir. Ce qui est aussi en jeu, c'est l'accessibilité au passé et à ses potentialités, dont l'édifice ne doit pas être barricadé par aucun système ou vision totalisante ; l'historien est ici un entrebâilleur de portes, avec la capacité d'ouvrir pour l'avenir les fenêtres du passé, afin de ne pas « projeter des rêves occasionnels sur l'avenir »³⁵.

Sur un terrain plus épistémologique, le combat est mené contre le structuralisme, à son apogée au tournant des années 1970 avec le postulat du conditionnement de la classe socio-économique et des mentalités, toutes deux imposées et subies passivement par l'individu ou le groupe (on parle alors du « peuple »). Le rôle de l'historien est ici d'affirmer « que le rapport de l'homme à son histoire n'est jamais entièrement déterminé », « qu'il nous reste encore la liberté de lire notre histoire et la liberté de la faire »³⁶. À l'encontre des sciences sociales tentées par la systématisme, l'historien « doit sauver le singulier, c'est-à-dire l'événement »³⁷, car celui-ci est tout à la fois brèche dans les visions et systèmes totalisants, et jaillissement du nouveau, porteur d'avenir par l'appropriation qui peut en être faite par les contemporains. Ce combat de Dumont culminera avec son livre *L'anthropologie en l'absence de l'homme* (1981), qui sonne l'alarme dans les sciences humaines et, pire encore, fait le constat du naufrage temporel de l'Occident.

L'historien en exil

En 1981, Fernand Dumont publie son ouvrage épistémologique majeur, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, dont le titre ambigu n'est pas pour rien dans son écho modeste en Occident et même au Québec. L'« anthropologie » fait ici référence à l'ensemble des sciences de l'homme, qui sont jaugées selon les intérêts phares de Dumont : la raison dans le connaître, la raison du connaître, l'expérience propre à l'« anthropologue », la culture dans la science et la science dans la culture. L'entreprise rappelle les *Méditations pascalienues* (1996) de Pierre Bourdieu, à la différence notable que ce n'est pas l'*homo scolasticus* et le monde universitaire qui intéressent Dumont, mais le rapport des anthropologies à la (*leur*) culture et au temps³⁸. Les historiens trouvent leur place dans cette étude, qui poursuit les réflexions antérieures de l'auteur.

D'emblée, Dumont pose la « question qui inaugure la pratique de l'historiographie » : « Que faire du passé ? »³⁹. La façon et le moment où il la pose, au plus fort du sentiment de déclin des idéologies (début années 80), ne sont pas accessoires quant à la direction prise par ses réflexions sur les historiens. L'expérience du temps n'est plus à l'enthousiasme ou à l'exaltation, l'horizon d'attente (l'avenir) n'est plus ouvert et accessible à la colonisation par les projets et les volontés humaines ; tout semble s'être refermé, l'Occident épuisé d'avoir trop rêvé en vain.

À la fin des années 1960, tout était encore possible. Dumont s'exclamaît : « Quelle vision de l'histoire à faire, quelle utopie peut donner à nos sociétés la ferveur de l'avenir⁴⁰ ? ». Le monde était menacé de toute part, mais ouvert. Si passé, présent et futur fluctuaient dangereusement dans les représentations des contemporains, les dysfonctionnements du « système » laissaient envisager quelque chose, une révolution, une régénération, une explosion⁴¹. Au tournant de 1980, il « faut rejeter le rose et le noir pour apprendre à se mouvoir dans les tons de gris »⁴², disait D. Latouche. On croit assister à l'écrasante victoire du « présent » ; l'historien n'a pas su maintenir les portes du passé et de l'avenir entrebâillées. Pire encore : « la vérité de la science historique se trouve scindée de sa signification par rapport à la vie »⁴³. Le couperet est tombé ! Sous le double rapport au temps et à la culture, *L'anthropologie* est l'aboutissement tragique du *Lieu de l'homme*. Comme un personnage de Kundera, l'historien vit une insoutenable légèreté de l'être, dont le sentiment d'historicité n'est plus amarré à une pratique collective qui lui donnerait son sens, ni projetée en avant dans un projet à valoriser.

Au tournant des années 1970, Dumont mettait de l'avant la nécessaire vigilance de l'historien par rapport aux excès idéologiques, au

structuralisme et au présentisme, avec pour mot d'ordre : éviter de réduire l'avenir à la façon des téléologies orthodoxes et garder la tête froide dans le « bouillonnement du changement ». Au tournant des années 1980, la même cause est reprise, mais dans le contexte pessimiste de la fin des idéologies (c'est-à-dire de la fin des projections collectives dans l'historicité), où la grande peur de Fernand Dumont, à la fois existentielle et intellectuelle, semble s'être confirmée : la dislocation entre culture première et culture seconde, entre le monde spontané du sens et le monde détaché de l'esprit, entre la mémoire et l'utopie. Dès lors, que faire de l'historien si le « modèle des questions à poser à l'histoire » et la « pertinence de la connaissance historique » sont séparés⁴⁴ ? En d'autres mots, la science historique est-elle condamnée à son petit monde (historien), sans prise ou emprise sur la société ? Chose certaine, le rôle de l'historien est plus modeste en 1980 qu'en 1960.

Devant le péril du présentisme, l'historien doit tenter, de son mieux, de court-circuiter le processus, déjà avancé, de perte de sens temporel, où le présent se suffit à lui-même⁴⁵. Sont ainsi critiqués les historiens qui se contentent de présenter des « faits divers », ces faits qui n'engagent à rien et qui expulsent toute historicité⁴⁶. S'agit-il alors pour l'historien d'écrire solennellement sur la « nation » et sur le « destin collectif », à la Garneau, à la Frégault, à la Groulx ? Ou encore d'élever les contemporains aux grands enjeux de l'Histoire en libérant du passé un avenir à tracer ? Non, nous ne sommes plus en 1960, les issues sont obstruées. Mais les faits divers auraient peut-être, avance Dumont, une vertu, puisque leur charge de dépaysement permettrait de « suspendre l'histoire », de mettre entre parenthèses sa familiarité trompeuse. Il donne l'exemple de Lucien Febvre, qui parvient à nous présenter Rabelais comme différent et lointain, tout en nous faisant accéder à une « expérience neuve de l'histoire »⁴⁷. Ce dépaysement engage loin, il constitue notamment une garantie contre un engagement de l'historien qui ne serait que propagande (se mettre au service de tel ou tel parti), ou un dégageant (apparent) qui ne serait que laisser-aller à la « mode » (l'histoire anecdotique).

Relevons le paradoxe : comment concilier les exhortations de Dumont en vue d'une histoire engagée (« inspirer » l'action de ses contemporains, disait-il vingt ans plus tôt), et ses avertissements contre une pratique historique émoussée ou partisane ? Une partie de la réponse se trouve dans la notion (clef) de « production de culture », qui guide la réflexion de Dumont dans *l'Anthropologie*, et dont on retrouvait déjà les prémisses dans le *Lieu de l'homme* (1968) et que l'on retrouvera dans *Le sort de la culture* (1987). Dans le *Lieu*, l'attention de Dumont était surtout tournée

vers les manipulations exercées par les techniciens de la « rationalisation du travail » (dont certaines psychologies), qui structurent le comportement de l'ouvrier et le dépouillent de tout pouvoir sur lui-même. C'était un temps où l'intellectuel menait une guerre préventive contre la « technologie », arme ultime des pouvoirs aliénants, et par laquelle, prédisait Marcuse, « *culture, politics, and the economy merge into an omnipresent system which swallows up or repulses all alternatives* »⁴⁸. Avec l'*Anthropologie*, toutes les anthropologies sont examinées dans leur modalité de « productrices de culture », et cela même lorsqu'elles se campent dans la position de la « critique scientifique de la culture »⁴⁹. La psychologie en est un bon exemple : elle établit ou contribue, malgré son apparent confinement dans l'école, à une certaine normativité des comportements pour l'ensemble de la société. Et la science historique ?

Elle établit elle aussi des « normes », notamment pour l'action politique, et bien au-delà de son apolitisme apparent. En construisant son champ de références, l'historien fait plus que « systématiser un ensemble de données », il souligne et met de l'avant certaines dimensions, certaines normes, qui éclairent à la fois ce qu'est l'homme et ce qu'il « pourrait faire de sa condition »⁵⁰. La science historique se trouve ici valorisée ou du moins ancrée : elle n'est pas seulement pour elle-même, elle a un impact sur le monde. Par le biais de la « production de la culture », nous retrouvons donc le rapport au temps, envisagé avec pessimisme par Dumont (l'historien est coupé du présent), mais sans fatalisme. Producteur de « normes » souvent malgré lui, l'historien est aussi *producteur d'historicité*, car ses investigations dans l'histoire impliquent une « reconnaissance des possibles » enfouis dans l'histoire, et donc une éventuelle « *appropriation* de ces possibles » par ses contemporains⁵¹. Nécessairement enraciné dans un lieu, l'historien produit vaille que vaille de la culture et de l'historicité (deux termes qui se recoupent chez Dumont), même si par ailleurs il flotte, coupé du sens à donner au présent depuis les années 1970, dans un « pur sentiment de l'historicité »⁵². Partageant le sort de naufragé de ses contemporains, l'historien n'en garde pas moins un accès particulier à l'historicité, même s'il n'a plus d'Hermès pour lui traduire le sens de l'histoire.

Faisant un lointain détour, Dumont compare la situation de l'historien contemporain avec l'historien grec et l'historien chrétien. Alors que Thucydide avait la Cité grecque autour de laquelle (et *dans* laquelle) il pouvait, même exilé de sa patrie, articuler son histoire et y voir son lieu, et que saint Augustin appartenait, lui aussi, à « un ensemble historique » (autour de l'Église) qui était « la raison de sa tâche », l'historien contem-

porain, exilé de l'historicité, « procède à une idéalisation de l'histoire », en ce sens qu'il construit des « entités » qui « n'ont pas de correspondantes dans une pratique collective cohérente du présent »⁵³. Le procès fait à la science historique (et à toutes les anthropologies) a, ici encore, pour grief la disjonction entre culture première et culture seconde, qu'amplifient les anthropologies en sacrifiant l'homme et cédant à « l'insidieuse tentation de dissoudre les conduites et les cultures dans la connaissance »⁵⁴. Y a-t-il encore une « Cité » habitable par l'historien, est-il possible, à nouveau, d'*Habiter le temps*?⁵⁵

L'historien au-delà de la discipline

Avec les années 1990, le malaise par rapport au temps n'est plus exprimé dans la seule viscéralité; on cesse quelque peu de « s'en prendre à » (l'État, les idéologies, la technique, les intellectuels...) pour identifier le « véritable » problème: le temps lui-même. Ce qui est dire peu et beaucoup à la fois, et dire ce que certains (dont Dumont) avaient déjà dit il y a longtemps, le temps (et l'historicité) ayant préoccupé et obsédé les contemporains depuis la fin du XVIII^e siècle au moins. Ce qui change, c'est un positionnement dans ce que Ricoeur appelle une « herméneutique critique », qui permet un recul (tout relatif) par rapport à l'historicité⁵⁶, et donc un face-à-face temporel tout à fait inusité en Occident, qui a tour à tour été gouverné par les régimes d'historicité cyclique (en Grèce antique), chrétien (Moyen Âge et époque moderne) et progressiste (depuis la fin du XVIII^e siècle). Ce dernier est encore le « nôtre », mais il n'y a plus, depuis les années 1970, de foi dans le Progrès ou d'espoir dans la Révolution, ce qui permet une appréhension de l'historicité un peu plus *dégagée* de ses catégories coutumières, dont celle du « progrès », référence incontournable de tout commentaire sur le temps et l'histoire depuis deux siècles⁵⁷. Ce dégagement est tout partiel et temporaire, et plusieurs pressentent (et appellent) l'avènement d'un nouveau régime ou rapport à l'historicité. Il explique néanmoins toute l'attention qui a été portée à la *mémoire* à partir des années 1980, ainsi qu'une certaine revalorisation de la science historique dans la pensée dumontienne.

Avec *L'avenir de la mémoire* (1995), Dumont constate – comme plusieurs autres – la prolifération de « l'histoire » dans la société, qui « accumule les traces du passé », sans trop savoir quoi en faire, ici avec les commémorations, là avec la valorisation du patrimoine, ou encore avec l'industrie du divertissement, grosse consommatrice l'histoire. Mais si ces phénomènes dénotent un *manque*, ils n'engagent en rien dans l'historicité, ce qui amène Dumont à poser la question: « Nos sociétés

seraient-elles devenues impuissantes devant l'avenir parce qu'elles ont perdu la mémoire⁵⁸ ? ».

Producteur de temporalité, l'historien n'est pas pour rien dans cette amnésie ; n'est-ce pas lui qui a substitué à un « passé partout présent » une « mémoire d'événement », où « se souvenir est un métier »⁵⁹ ? La science historique, Dumont le constate, n'a pas été à la hauteur de ses promesses, elle n'a pas su éviter le naufrage de l'historicité, alors qu'auparavant la mémoire s'incarnait dans les « rouages essentiels de la tradition ». Plus généralement, ce sont les anthropologies qui ont échoué à produire une autre « culture », alors que « l'impitoyable éclairage » de la science historique a « compromis la tradition »⁶⁰. Dans les années 1990, l'historien n'est plus légitimé à faire une « coupure préalable » entre passé et présent, à se hisser sur les cimes trompeuses de l'objectivité ; il doit prendre acte du naufrage des grandes idéologies et des illusions d'une histoire « détachée », laquelle a longtemps eu la prétention d'« épuis[er] la signification du passé (pour nous) dans le connaître »⁶¹, notamment en « arbitrant » entre les traditions afin de produire (c'était la thèse de *L'anthropologie*) un horizon qui possède « d'autres fondements que l'idéal d'une représentation parfaite », horizon qui a coupé « le courant qui permettrait à d'autres consciences de s'assimiler sa propre production »⁶². Quel peut être le rôle, à travers ces dérapages et ces écueils, de l'historien ?

Dans sa *Genèse de la société québécoise* (1993), Dumont rappelle la fonction « critique » de la science historique, garde-fou contre les déviances idéologiques et contre les « pouvoirs anonymes » (qui déchiffrent l'histoire selon leurs intérêts), ainsi que l'exigence de pertinence, qui implique une interprétation et une interrogation du passé sans réduction à un système ou à un paradigme quelconque⁶³. L'objectif est de distinguer ce qui « mérite d'être réassumé », non dans une histoire idéelle (sans Cité, dans la pure historicité), mais dans le contexte contemporain, c'est-à-dire dans nos « sociétés pluralistes »⁶⁴. Dans un contexte où les mémoires se multiplient et s'éloignent d'une « référence commune », et où les politiques culturelles se font accommodantes, Dumont charge l'historien de « choisir entre des explications possibles » et des « traditions offertes »⁶⁵, admettant qu'il y a nécessairement *construction*, ce qui n'est pas sans nous rappeler le ton des années 1960, où l'innovation était mise de l'avant, dans un contexte temporel de forte projection dans l'horizon d'attente⁶⁶. Dans un tout autre contexte (le « présentisme » des années 1980-1990), les contemporains ressentent néanmoins le besoin de réactiver les « capacités de futurition »⁶⁷. Significatifs à cet égard, l'accent est mis par Dumont sur l'idée de renouveau, que ce soit pour « débarrasser nos recours à l'histoire

de toute connotation déterministe»⁶⁸, ou participer à l'élaboration d'une nouvelle «référence habitable» autrement que dans des «coutumes devenues insuffisantes»⁶⁹, ou encore pour entrevoir le travail de l'historien comme une «figure nouvelle» de la culture contemporaine⁷⁰.

L'historien «figure nouvelle» – ou plutôt renouvelée –, c'est un historien qui s'élève à hauteur d'historiographie. Non pas l'historiographie classique, cette sous-discipline apologétique ou vindicative qui conforte, émeut ou ennuie les spécialistes d'un «champ» du savoir, mais une historiographie plus qu'historienne, qui part en quête de «l'arrière-plan» du savoir historique, ce «canevas fondamental», lisait-on déjà dans *Lieu*⁷¹, toujours «suggéré par une imagerie floue», peut-être – avance Dumont – par «le devenir lui-même»⁷²? L'historien a traité du «passé», il doit maintenant aussi traiter du *temps*, et assumer le face-à-face avec l'historicité auquel sont conviés les contemporains depuis la fin des grandes idéologies⁷³. Loin d'être une «redondance de la recherche historique», cette historiographie, en tant qu'herméneutique critique, déborderait le champ du savoir pour aborder la «plus large conscience historique des sociétés elles-mêmes»⁷⁴, c'est-à-dire leurs expériences du temps et leur positionnement dans l'historicité. Alimenté par un constant retour à la «genèse» (les traditions vivantes), ce face-à-face viserait ultimement à une «nouvelle conscience de soi»⁷⁵, l'historiographe rendant «le savoir historique à une plus vaste culture»⁷⁶, dans une réconciliation partielle entre la culture seconde et la culture première.

Conclusion

L'ambition de cet exposé était de démontrer que les réflexions dumontiennes sur les historiens trouvent un éclairage particulièrement révélateur lorsqu'on les aborde en juxtaposition avec l'expérience du temps. Ou encore, pour employer un autre vocabulaire, lorsqu'on confronte l'herméneutique ontologique (la condition historique, viscérale) et l'herméneutique critique (l'interprétation, l'articulation en discours), on voit la pensée de Dumont s'actualiser avec le mouvement de l'histoire: de dénicheur des «cheminements de la liberté» autour de 1960, alors que le futur est encore à coloniser, l'historien est confiné à un rôle critique de «démystificateur des idéologies» dans les années 1970, avant d'être, en fin de course idéologique et en plein présentisme dans les années 1980, exilé des Cités qui donneraient sens à son travail. À la question cruciale qu'il n'a cessé de réactualiser sous plusieurs formes au cours des décennies («l'historien a-t-il encore sa raison d'être?»), Dumont ouvre, dans les années 1990, une nouvelle voie: non seulement l'historien est-il cet

entrebâilleur des portes reliant le passé au présent et conservant l'accès à une histoire-mémoire terreau de possibilités, mais il est à même d'affronter le vertige « post-moderne » de la perte de direction dans l'historicité, afin de révéler (tout en y participant) la nouvelle conscience historique qui se forge, de laquelle un ou des sens pourraient féconder une expérience de l'histoire encore toute inusitée. Ce serait la direction d'une science historiographique débordant le savoir historique (disciplinaire).

C'est, bien sûr, en fonction de ses propres préoccupations que Fernand Dumont déploie ses réflexions épistémologiques (et au-delà) sur les historiens. Bien peu, il faut l'avouer, se reconnaîtraient dans les rôles qu'il leur attribue, ou se sentiraient concernés, en tant qu'historiens, par les enjeux qu'il évoque. L'historien comme « arbitre » des traditions, comme démystificateur des idéologies ou comme hérauts de l'historicité, voilà des fonctions qu'une tribu qui historicise tout sauf elle-même peut difficilement admettre. Les balbutiements d'une certaine réflexivité chez les historiens sont cependant palpables, au-delà de la paralysante antinomie entre l'autonomie de la science historique et son conditionnement par le dehors. Un ancrage prometteur à cette réflexivité implique l'historicité, qu'évoque bien cette équation, simple en apparence, lancée par Ricoeur – et que Dumont aurait pu revendiquer – : « Nous faisons l'histoire et nous faisons de l'histoire *parce que* nous sommes historiques⁷⁷ ». La formule est simple, mais le chantier est vaste. Dumont aura été l'un des premiers à en faire une esquisse.

Notes

1. Fernand Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, PUF, 1981, p. 12.
2. Gilles Gagné, « L'anthropologie économique de Fernand Dumont », *Recherches sociographiques*, n° 2, 2001, p. 326.
3. J'emploierai régulièrement la notion d'expérience du temps qui implique, telle qu'exposée par R. Koselleck dans le *Futur passé* (Paris, EHESS, 1990 [1982]), un champ d'expériences (ce passé qui nourrit notre expérience du présent) et un horizon d'attentes (le futur envisagé, souhaité ou appréhendé). Depuis la fin du XVIII^e siècle, cette expérience est en perpétuelle transformation. Le cas du Québec, avec son entrée accélérée dans la « modernité » au milieu du XX^e siècle, offre un terrain privilégié en Occident pour une telle étude.
4. Cette manie a en fait des implications plus lourdes. Comme Daniel S. Milo l'a démontré, la périodisation n'a rien de naturel, elle crée des objets et lui donne des couleurs qui se manifestent par la simple évocation. Par exemple, le XVIII^e siècle évoquera les « Lumières », influençant les interprétations de l'historien et le confinant parfois à une paresse théorique (où les cadres sont faits d'avance et jamais interrogés). Pourtant, c'est à partir de ces découpages artificiels, Milo l'admet, que l'historien rompt la ligne monotone des événements en « faisant violence » aux objets, cherchant des genèses, des déclins, des renouveaux. Daniel S. Milo, *Trahir le temps*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 55.
5. L'étrange livre *The Medium is the Massage* (Bantam Books, 1967) de Marshall McLuhan est un exemple type de cette appréhension de la nouveauté : « The medium, or process, of our time – electric technology – is reshaping and restructuring patterns [...] Everything is changing – you, your family, your neighborhood, your education [...] And they are changing dramatically. » Voir Marshall McLuhan, *The Medium is the Massage*, Bantam Books, 1967, p. 9.
6. Fernand Dumont, *La vigile du Québec*, Montréal, Bibliothèque Québécoise, 2001 [1971], p. 58.
7. *Ibid.*, p. 59.
8. *Idem*, *Le lieu de l'homme*, Montréal, HMH, 1968, p. 20.
9. Alvin Toffler, *Future Shock*, Random House, 1970.
10. Fernand Dumont, *La vigile du Québec*, p. 54.
11. Andrée Fortin, *Passage de la modernité. Les intellectuels québécois et leurs revues*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 246.
12. Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise. Selon Maurice Séguin, Guy Frégault et Michel Brunet*, Québec, Septentrion, 1993, p. 341.
13. Fernand Dumont, *La vigile du Québec*, p. 58.
14. Dumont parle également de « tradition interrogée », qu'il oppose à la « tradition épousée », renvoyant encore une fois à la culture première et à la culture seconde (*Idem*, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, PUF, 1981, p. 80).
15. Danièle Letocha, « 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 (dir.), *L'horizon de la culture. Hommage à Fernand Dumont*, Les Presses de l'Université Laval / Institut québécois de recherche sur la culture, 1995, p. 26.
16. C'est dans *L'anthropologie en l'absence de l'homme* (1981), notamment le chapitre « Un laboratoire de la culture », que Dumont esquisse cette épistémologie. J'anticipe,

mais c'est là un point qui ne change pas dans les réflexions de l'auteur : on écrit toujours d'un quelque part, en vue d'un quelque part, on n'y échappe pas.

17. Fernand Dumont, *La vigile du Québec*, p. 59.
18. *Idem*, « L'étude systématique d'une société globale » (1963), *Chantiers. Essais sur la pratique des sciences de l'homme*, Montréal, HMH, 1973, p. 129.
19. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 2003 [1997], p. 17.
20. Issue de la même génération, l'École de Montréal (Frégault, Séguin et Brunet) donnait un rôle semblable à la science historique, comme le souligne Jean Lamarre : « En effet, selon Frégault, grâce à l'histoire scientifique [...] Une fois que l'on aura retrouvé la figure authentique de notre identité collective, il sera possible de renouer avec la tension spirituelle qui animait les hommes du passé, non pour survivre mais pour vivre. » (*Le devenir de la nation québécoise. Selon Maurice Séguin, Guy Frégault et Michel Brunet*, Septentrion, Québec, 1993, p. 341).
21. Le petit livre pamphlet de Léandre Bergeron témoigne de cette méfiance envers le passé national ; c'est un réquisitoire contre toutes les formes de pouvoir imaginables : le « peuple canayen », personnage principal et véritable *Rémi sans famille*, subit toutes les domination, celles des Anglais, des Français, des Américains, de l'Église, de l'Histoire, et même de ses propres élites, par exemple, celle de son leader L.-J. Papineau. Léandre Bergeron, *Petit manuel d'histoire du Québec*, Montréal, VLB, 1979 [1970].
22. Fernand Dumont, « Qu'est-ce qu'un programme politique? », dans *La vigile de Québec*, p. 175-176.
23. *Idem*, « La fonction sociale de la science historique », *Chantiers*, p. 58.
24. Andrée Fortin a illustré, à l'aide de revues d'idées, ce passage d'un discours populiste, humaniste, éclectique, à un discours, notamment à propos du socialisme, dominé par l'orthodoxie, la langue de bois et la soumission théorique : « il ne s'agit plus de secouer l'apathie des lecteurs, de leur communiquer l'envie de s'instruire, mais de leur dire quoi penser » (*Passage de la modernité. Les intellectuels québécois et leurs revues*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 206).
25. Fernand Dumont, « préface », dans Jean-Paul Bernard, *Les rouges*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1971, p. vii.
26. *Idem*, « La fonction sociale de la science historique », *Chantiers*, p. 51.
27. *Idem*, *Chantiers*, p. 57.
28. Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme*, Montréal, HMH, 1968, p. 74.
30. François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, 29, Seuil, 2003.
31. Luc Vigneault, « Le sort de la culture » (compte rendu), *Recherches sociographiques*, n° 2, 2001, p. 394.
32. Fernand Dumont, *Chantiers*, p. 58.
33. *Ibid.*, p. 61.
34. *Idem*, *La vigile du Québec*, p. 144.
35. Andrée Fortin, *Passage de la modernité*, p. 204.
36. Fernand Dumont, *La Vigile du Québec*, p. 145.
37. *Idem*, *Chantiers*, p. 61. Ces précoces mises en garde de la part du sociologue de Laval expliquent en partie sa possible actualisation (en tant que héros antistructuraliste) dans les années 1990 et 2000, avec la réhabilitation de l'acteur et de ses libertés.

Le glissement d'une époque à l'autre est notable: Dumont s'intéresse à la « liberté » au sens collectif de faire *notre* histoire, alors que l'on récupère Dumont pour une « théorie de l'action » de sujets faisant *leur* histoire (notamment Martin David-Blais et Pierre Noreau, « La culture, l'action et le doute: essai sur *Le lieu de l'homme* », dans Simon Langlois et Yves Martin (dir.), *L'horizon de la culture*).

38. Fernand Dumont, « De quelques visées des systèmes », *Chantiers*, p. 116.
39. Il y aurait un livre à écrire sur les vies parallèles de Pierre Bourdieu et de Fernand Dumont, deux sociologues marginaux (ou marginalisés) qui partagent, en plus d'un habitus semblable, des préoccupations et des intérêts qui se recoupent constamment, notamment à propos du « peuple » duquel ils se sentent issus, de l'« indiscipline » scientifique, des responsabilités des lettrés et de l'université par rapport à la société, de l'accessibilité au savoir, etc.
40. *Idem*, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 17.
41. *Idem*, « Depuis la guerre: la recherche d'une nouvelle conscience », *La vigile du Québec*, p. 44 (je souligne).
42. Henri Lefebvre témoignait de l'état d'esprit de plusieurs de ses contemporains lorsqu'il confiait en entrevue à la revue *Actuel*: « Nous arrivons à un seuil: sous la poussée des forces productives, la société tend à la rupture – l'effondrement, la guerre mondiale, ou la révolution. » (*Actuel, C'est demain la veille*, Paris, Seuil, 1973, p. 110)
43. Daniel Latouche, *Une société de l'ambiguïté*, Montréal, Boréal Express, 1979, p. 28.
44. Fernand Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 181.
45. *Ibid.*, p. 180-181.
46. On retrouve ici le présentisme. Les réflexions de Jean-François Lyotard sur le postmoderne, galvaudées sur un peu n'importe quel terrain, trouve peut-être dans cette « crise du temps » leur meilleur ancrage et un champ d'application qui leur est propre (*La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 2002 [1979]).
47. Fernand Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 55.
48. *Ibid.*, p. 59.
49. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, Boston, Beacon Press, 1964, p. xvi. Retenons le terme « omniprésent », puisque c'est lui, et non celui d'« aliénation », vite désuet, qui connaîtra la plus belle fortune dans les années 1980.
50. Fernand Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 101. Il n'est pas inutile de rappeler l'influence considérable de G. Bachelard sur Dumont, que l'on peut mesurer par ce passage datant de 1934 que Dumont aurait pu lui-même écrire, moins l'optimisme: « La véritable phénoménologie scientifique est donc bien essentiellement une phénoménotéchnique. Elle renforce ce qui transparaît derrière ce qui apparaît. Elle s'instruit parce qu'elle construit. La raison thaumaturge dessine ses cadres sur le schéma de ses miracles. La science suscite un monde, non plus par une impulsion magique, immanente à la réalité, mais bien par une impulsion rationnelle, immanente à l'esprit. Après avoir formé, dans les premiers efforts de l'esprit scientifique, une raison à l'image du monde, l'activité spirituelle de la science moderne s'attache à construire un monde à l'image de la raison. » (*Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1968 [1934], p. 13).
51. Fernand Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 101 et 123.
52. *Ibid.*, p. 123.

53. *Ibid.*, p. 181.
54. *Ibid.*, p. 179.
55. *Ibid.*, p. 14.
56. Pour reprendre le titre d'un livre de Jean Chesneaux (*Habiter le temps*, Paris, Bayard, 1996), témoignage vibrant des années 1990, où le « temps » devient enjeu et objet en sciences humaines : « Nous sommes obsédés du temps géré, mais nous sommes orphelins du temps-devenir, nous percevons de plus en plus mal comment nous inscrire dans la durée du temps [...] » (p. 21). Pour le lecteur de Dumont, il n'y a là rien de nouveau. Du *Lieu de l'homme*, D. Letocha disait qu'il s'agissait du meilleur « essai sur le temps jamais écrit au Québec, et l'un des plus intéressants de l'après-guerre occidentale » (Letocha, *op. cit.*, p. 27). Pas seulement le *Lieu*, mais toute l'œuvre de Dumont est traversé par la temporalité, et c'est peut-être ce fil-là qui assure et assurera le mieux la postérité de l'oeuvre.
57. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 374.
58. Voir à ce sujet les brillantes analyses de R. Koselleck, notamment son article « *Historia magistra vitae* », dans son recueil *Le futur passé*.
59. Fernand Dumont, *L'avenir de la mémoire*, Québec, Nuit blanche, 1995, p. 15.
60. *Ibid.*, p. 32-33.
61. *Ibid.*, p. 79.
62. *Ibid.*, p. 55.
63. *Idem*, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 28 et p. 189.
64. *Idem*, *Genèse de la société québécoise*, Québec, Boréal, 1993, p. 345-352.
65. *Idem*, *L'avenir de la mémoire*, p. 55. (nous soulignons) Pour Jacques Beauchemin, la perspective « téléologique » est importante dans la *Genèse de la société québécoise*, où l'histoire renvoie « à la mémoire associée au parcours d'un collectif particulier [les Canadiens français] », et qu'elle n'attend plus que « d'être décryptée de telle manière à lui proposer ses possibles achèvements », en fonction « d'une fondation et d'un destin ». Voir Jacques Beauchemin, « Dumont historien de l'ambiguïté », *Recherches sociologiques*, vol. 42, n° 2 (2001), p. 225.
66. Fernand Dumont, *L'avenir de la mémoire*, p. 65.
67. Un exemple parmi d'autres, de l'article de 1959 : « nous utilisons beaucoup de schèmes traditionnels qui nous font croire à l'inopportunité d'en inventer de nouveaux » (*Idem*, *La vigile du Québec*, p. 52).
68. Jean Chesneaux, *Habiter le temps*, p. 41.
69. Fernand Dumont, *L'avenir de la mémoire*, p. 73.
70. *Idem*, *Genèse de la société québécoise*, p. 352.
71. *Idem*, *L'avenir de la mémoire*, p. 68.
72. Le passage ne manque pas d'élégance : « Peut-on entrevoir de quelque façon le canevas fondamental sur lequel travaillent les sociétés pour transmuier leur vie spontanée en représentations d'elles-mêmes ? » (*Idem*, *Le lieu de l'homme*, p. 125).
73. *Idem*, *L'avenir de la mémoire*, p. 65.
74. Gumbrecht va dans le même sens, cherchant dans un essai audacieux les conséquences possibles de cette reconnaissance de notre « specific historical culture », « whose historicity we have only recently come to recognize ». Hans Ulrich Gumbrecht, *The Production of Presence. What Meaning cannot convey*, Stanford University Press, 2004, p. 120.

75. Fernand Dumont, *L'avenir de la mémoire*, p. 67.
73. *Idem*, *Genèse de la société québécoise*, p. 14.
77. *Idem*, *L'avenir de la mémoire*, p. 79.
78. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 374 (nous soulignons)