

## Petite revue de philosophie

# Comment réconcilier savoir, existence et utopie ? L'anthropologie de Fernand Dumont en question

Danièle Letocha, Alain Massé, Daniel Babin and Jean-François Méthot

---

Volume 5, Number 2, Spring 1984

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1105449ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1105449ar>

[See table of contents](#)

---

Publisher(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

0709-4469 (print)

2817-3295 (digital)

[Explore this journal](#)

---

Cite this article

Letocha, D., Massé, A., Babin, D. & Méthot, J.-F. (1984). Comment réconcilier savoir, existence et utopie ? L'anthropologie de Fernand Dumont en question. *Petite revue de philosophie*, 5(2), 105–135. <https://doi.org/10.7202/1105449ar>

# **Comment réconcilier savoir, existence et utopie?**

**L'anthropologie de Fernand Dumont  
en question**

Alain Massé, Daniel Babin, Jean-François Méthot

*Étudiants en maîtrise à l'Université d'Ottawa*

## **Présentation**

Danièle Letocha

*Professeur au département de philosophie  
de l'Université d'Ottawa*

## PRÉSENTATION

Le vingt août dernier, Fernand Dumont prononçait à Montréal la conférence inaugurale du congrès de la Fédération internationale des sociétés de philosophie. On avait choisi la culture pour thème de cette réunion d'envergure mondiale, que *La petite revue de philosophie* avait d'ailleurs intelligemment préparée par des articles documentaires. Fernand Dumont, quant à lui, a présenté une problématique large, peu jargonneuse, où toutes les interrogations des sections spécialisées pouvaient trouver place.

Loin d'être un fourre-tout, son texte comportait une structure rigoureuse, aussi bien que le témoignage

d'un cheminement personnel, oscillant entre la pratique de l'anthropologie positive et la réflexivité proprement philosophique. La dialectique entre la culture-milieu et la culture-horizon s'y trouvait déployée dans une série de dimensions nettement différenciées. En plusieurs points, Dumont se rattachait au discours plus difficile de *l'Anthropologie en l'absence de l'homme* (1981).

Les trois auteurs sont candidats à la maîtrise à l'Université d'Ottawa. Ayant tous trois travaillé attentivement et conjointement sur l'ensemble de l'ouvrage de Dumont, ils se posent la question de l'articulation des trois visées laquelle n'a pas d'emblée le caractère de l'évidence. Les trois études qu'ils présentent ici se veulent l'amorce d'un éventuel débat sur les trois visées anthropologiques mises en place par Dumont dans la seconde partie de son ouvrage. Les auteurs de ces études seraient heureux de voir un tel débat s'engager et, bien sûr, d'y participer.

Danièle Letocha

## I. L'ANTHROPOLOGIE DE L'OPÉRATION

Selon la thèse de Dumont<sup>1</sup>, tout projet s'inscrit d'emblée dans un dépassement de l'absence. Par elle naît la préoccupation pour la vérité au sens husserlien. Me voici face à l'absence qui construit ses balises au fil de la conscience et de la réflexion. Mais comment remplir ce vide sans la genèse que nous donne la conscience historique. À l'instar de Sartre, Dumont propose l'existence comme a priori. «L'existence n'est, à tout prendre, que la cendre de nos représentations<sup>2</sup>.»

Son modèle de l'absence suggéré dans «l'anthropologie de l'opération» montre l'absence du sujet épistémique lui-même. Enfin cette anthropologie isole le plus facilement ce sujet par rapport à l'anthropologie de l'action et de l'interprétation. Voici l'*illusion* la plus parfaite dans ce que l'anthropologie a toujours visé. Elle met le sujet entre parenthèses pour devenir fonction opératoire. Face à ce continent du savoir qui est là (consommateur, intellectuel) se crée le désir devant le manque inspiré par l'utopie. Cette mise en oeuvre de l'opération s'institue à travers l'axiomatisation, une langue existant sans le sujet épistémique, et fait que le savoir s'isole consciemment et volontairement. Or cette anthropologie laisse un reste plus lourd que son acquis non mathématique, c'est-à-dire tout le champ de l'individu. Dumont ne donne pas l'ombre comme réponse mais

1. Fernand Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, (Section étudiée: l'anthropologie de l'opération, Paris, P.U.F., 1981, p. 195 à 236.

2. *Ibid.*, p. 9.

plutôt comme problème<sup>3</sup>. Enfin l'ombre de l'histoire et l'ombre de l'écriture créent la mémoire et la genèse car je ne peux rien élucider par une science de l'existence qui n'existe pas. Dans la mesure où l'art est une production de l'homme et où on voudrait articuler le champ esthétique sur le champ anthropologique dans lequel il doit avoir manifestement une place, l'art récupère ce résidu laissé par les trois zones anthropologiques, selon la thèse que ce commentaire entend proposer!

### **1. La vérité/le réel possible**

Les liens entre écriture/histoire écriture/anthropologie donnent lieu à un double rapport. Ces rapports sont posés comme corrélats de l'ombre: l'ombre de l'écriture, de l'histoire, et de l'anthropologie déjà entérinée par Nietzsche comme étant l'ombre de l'humanité elle-même. «Cette ombre représente peut-être le seul véritable objet des anthropologies<sup>4</sup>»; le parcours de l'ombre de l'histoire à l'ombre de l'écriture constitue le quartier général de la vérité, alors que l'ombre de l'anthropologie est l'horizon d'une tâche à expliquer. L'anthropologie veut éclairer, situer le chemin déjà fait des opérations scientifiques et élucider leurs fondements.

L'ombre qui s'en dégage montre alors à l'anthropologue la conscience de l'homme à la recherche d'une vérité. Cette possibilité tamisée par l'écriture provoque l'ouverture d'un horizon toujours nouveau: la réalité.

3. Il faut entendre l'ombre dans le sens nietzschéen du terme, c'est-à-dire comme étant le langage de l'humain. Ainsi nous avons le penseur et l'ombre qui serait tout le champ de l'écriture qu'il reprend et prolonge dans son projet de signifier.

4. Danièle Letocha, *Du lieu à l'absence de l'homme*, Philosophiques, vol. 9, no 2, oct. 1982, p. 294 à 305.

La réalité de l'homme et de l'anthropologie est écriture: inquiétude du passé, retour sur une longue histoire qui est celle de l'ombre. Ainsi Dumont fait une distinction fort signifiante et fondamentale entre l'historien et l'anthropologue. L'historien conçoit l'histoire non comme concept de type hégélien mais comme un paysage du passé, qui ne se confond jamais avec l'histoire réelle, traçant ainsi l'ombre de l'histoire, c'est-à-dire son double «univers à penser et emplacement de celui qui pense<sup>5</sup>»; le mouvement va de l'événement du vécu à sa reformulation.

Le chercheur par son vécu rend intelligible le sens de son geste comme étant un projet, il faut entendre le mot dans son double sens de projection de nous-même et de visée d'une fin. Ainsi pourra-t-on voir que «le lieu de l'écriture, celui de l'anthropologie et de l'anthropologue n'est nulle part prédéterminé dans le réel<sup>6</sup>», car l'écriture est à côté du réel. Cette écriture instaure l'anthropologie dans des rapports possibles avec des objets produits d'écriture qui malgré la disparité de ces produits ont, grâce à elle ou plutôt grâce à l'ombre de l'écriture, un horizon commun. «Ainsi l'ombre de l'histoire joue de quelque façon le même rôle que les «mythes» des origines<sup>7</sup>...»

L'ombre de l'écriture se dessine au prix d'une néantisation de l'existence ordinaire. Voilà pourquoi l'anthropologie travaille en l'absence de l'homme. Absence créée par l'écriture d'un monde aboli, ombre d'un décalage entre le présent et le passé.

5. Fernand Dumont, *op. cit.*, p. 41.

6. *Ibid.*, p. 64.

7. *Ibid.*, p. 67.

## 2. Le désir

L'ombre de l'écriture est le champ où se situent la mémoire et la genèse. Dans la mesure où les vérités sont produits de l'histoire, et où la culture est vécue dans un présent historique, alors la vérité serait à double sens: celui qui lui viendrait de son essence et celui qui «sourd du monde plus confus de la culture commune<sup>8</sup>...» Il s'ensuit que la pensée aussi bien que l'agir relèveraient également de ce double fondement d'une vision du monde. Celles d'aujourd'hui sont disqualifiées d'avance, selon Marx, par une anticipation de l'avenir. La science de la culture rejoint ainsi paradoxalement la philosophie du dialogue par la vérité et les visions du monde. Le procès du *logos* semble immanent car il ne trace qu'un champ et non pas l'horizon du savoir. La pulsion de vie, l'éros, est très proche de l'oeuvre de Dumont, tentative pour combler cet horizon. «Il y aurait donc une vérité valable pour le savoir des choses, à la condition d'en faire des essences, et une autre vérité que seule l'existence pourrait retrouver au risque de renier le savoir<sup>9</sup>.» Cette disqualification de la culture proclame la naissance des anthropologies. Enfin la philosophie et la science «empruntent à des visions du monde ce qui les justifie de s'en éloigner; leur vérité tire sa pureté de notre secret désir de nous libérer de nous-mêmes<sup>10</sup>», de nous transcender.

Pour comprendre il faut battre les sentiers, déjà tracés, de la genèse et de la mémoire, c'est-à-dire que nous organisons nos discours à l'intérieur de la tradition interrogée, ce qui situe les desseins et les embarras

8. *Ibid.*, p. 74.

9. *Ibid.*, p. 75.

10. *Ibid.*, p. 79.

de l'anthropologie. Donc le savoir n'est qu'une historicité opérationnelle. L'homme se fait partout projet; mais dans ces pratiques, les projets de l'homme sont élucidés, discutés, promus dans des institutions qui n'ont pas d'autres objectifs manifestes, car selon Granger «l'explication et l'interprétation de ses significations ne relèvent pas de la science, mais constituent d'une part, la pratique de la vie, d'autre part, la tâche du philosophe<sup>11</sup>» et selon Dumont, de l'anthropologue. De là, l'erreur du positivisme logique qui selon Piaget ne s'en est pas tenu aux exigences de la logique du langage et de l'expérience: «Elle est d'avoir conduit toutes ses analyses d'un point de vue exclusivement synchronique ou statique, en oubliant l'autre dimension fondamentale de l'étude épistémologique c'est à dire la diachronie ou la construction historique et génétique<sup>12</sup>.»

Enfin l'institution philosophique a pour rôle d'entretenir et de renouveler ces systèmes particuliers des figures de l'homme qui sont le sentiment de l'historicité et celui de la transcendance. Telles sont les figures de l'homme sous le couvert de la culture qui empêchent ma mémoire personnelle de se perdre. Cette culture donne par l'entremise de la mémoire des outils qui animent la présence de la conscience et forment l'institution philosophique. Le système opératoire, du fait que les constructions de mémoire sont précaires, à refaire et à multiplier, et du fait que les voies de la genèse sont irrémédiablement ouvertes, assure le sentiment de recherche sans fin sur fond d'absence.

11. Gilles-Gaston Granger, *Pensée formelle et Science de l'homme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 13.

12. Jean Piaget (collectif), *Logique et Connaissance scientifique*, La Pléiade, Paris, Gallimard, 1967, p. 9.

Ce qui est vivant, c'est le désir de comprendre en philosophie et le désir d'expliquer en science. Alors comprendre se ferait au travers du flux depuis la genèse jusqu'à la mémoire: retour à l'origine. Une fissure en surgit par laquelle on conquiert une représentation détournée de l'absence. «Alors que la philosophie obéit avant tout aux impératifs de la genèse et que les pratiques idéologiques illustrent surtout le besoin de mémoire, la science poursuit à la fois ces deux ambitions<sup>13</sup>» et satisfait ainsi à son désir d'expliquer. Le réel s'inscrit dans le va-et-vient de la mémoire et de la genèse, chantier des sciences de l'homme. Ce déclin des références à un monde non humain s'oppose à la transcendance. Ce réel a une option différente de la culture savante. Cette option se trouve dans le contexte de découverte du sujet épistémique en rapport avec la production de la culture.

### **3. La mise en oeuvre**

«Comme la vérité, le sens n'advient que dans des pratiques dont le pour soi du sujet n'est qu'un effort secondaire, une incidence négligeable (pour l'anthropologie de l'opération). La vérification de ce qui est dit de l'homme tient d'ailleurs son modèle; de même, le sens est déchiffré et recueilli par-delà les sujets qui prétendent signifier<sup>14</sup>.» L'illusion qui met le sujet entre parenthèses husserliennes est aussi essentielle, selon Granger, pour toutes opérations axiomatiques que chez Dumont dans une anthropologie de l'opération. L'acte d'écrire demande que l'on fasse taire le monde pour en parler. Pour tout dire, il n'y a pas d'autre moyen. Production d'écriture, comme la technologie ou la sémiotique

13. Dumont, *op. cit.*, p. 205.

14. *Ibid.*, p. 226.

qui, du vécu à l'écrit, de la réalité à la fiction, donne un seul principe opératoire: toute écriture est un mouvement axiomatique et tout mouvement axiomatique par ses fonctionnements plus ou moins délibérés s'ouvre sur une transcendance qui appelle un imaginaire; or, cet imaginaire serait la totalité signifiante de toutes formes d'axiomatisations.

L'anthropologue met en ordre, il nous rend intelligible cette production. C'est lui, et lui seul, qui fait office de mémoire. «Derrière la production, il y a toujours un Producteur, celui qui écrit. Singulière condition: le langage et la Technique servent de caution, grâce à l'Écriture, à des sujets singuliers comme vous et moi mais qui, comme l'oracle de jadis, parlent au nom de l'Universel<sup>15</sup>.» Dumont suppose une autonomie de la technique et la généralisation, à partir d'elle, de ses modes d'être et de fonctionnement. «De même le circuit qui va de la raison théorique à la raison technique, et de celle-ci à celle-là, repose sur des opérations qui, à leur tour, impliquent un agent opérateur [...] dans la Raison inhérente au langage ou à la technique, opérateur chez l'homme de science<sup>16</sup>.» La production est en fin de compte ce qui confère l'existence à l'homme.

#### **4. Le résidu**

Dumont constate le résidu laissé par les trois zones anthropologiques. J'essaierai d'entrevoir et d'éclaircir ce résidu récupéré par le champ esthétique en rapport avec le champ anthropologique et en particulier avec celui de l'opération.

15. *Ibid.*, p. 229.

16. *Ibid.*, p. 233.

L'anthropologie de l'opération, nous l'avons vu, se construit sur l'absence de l'événement. De cette séparation, l'anthropologie tire une satisfaction face à l'exactitude de sa production parce que la vérification est parfaite. Alors, cette zone d'application du savoir donne un sentiment esthétique face à l'exactitude. L'esthétique, science du sentiment et du beau, est une anthropologie de l'opération parce qu'elle est production de sens. Le résidu laissé par l'absence de l'événement, de l'homme, est récupéré par l'art. La production artistique se fait sens de la vie. Et selon Husserl c'est cela que la science a perdu. L'oeuvre artistique est réflexion: réformatrice de la vision, elle serait un aboutissement, un fonctionnement qui lui est propre, le lieu de production d'un certain nombre d'effets. Cela nous montrerait une vision reconstituée, car l'oeuvre d'art est ré-appropriation du réel dans un espace imaginé: se représenter le monde c'est déjà le déformer. Or dans l'oeuvre, ce processus de déformation peut équivaloir à une mise en suspension du langage horizontal de l'oeuvre pour un langage vertical qui nous conduit à l'inconscient de l'objet. L'oeuvre d'art n'est pas le lieu de refoulement mais d'un défolement qui grâce au langage archétypal peut établir une communication universelle. Alors l'artiste produit par rapport à l'événement, il l'assimile pour le réduire à sa production.

La crise constatée par Robert Nadeau<sup>17</sup> dans le programme de Kuhn se situe au niveau de la Raison occidentale, la raison de la conscience historique, ce qui rejoint la crise de l'anthropologie et de l'art. Cette situation provoque un mouvement générateur. Par exemple, dans l'art, le rôle de la performance est de faire interroger

17. Thèse retenue par Robert Nadeau lors du «Colloquium» sur *La crise de l'épistémologie contemporaine*, le 4 mars, 1983.

un certain agir dans un ici/maintenant qui refuse le caractère éphémère des produits de notre société de consommation. Dès 1916, Duchamp démontre que l'art, ce sont des objets avant tout matériels. Hegel parle de la mort de l'art. Je parlerais plutôt d'une crise. Me voici face à une position critique, la pensée d'Adorno éclaire ce sujet: «L'art lui-même cherche refuge auprès de sa propre négation et veut survivre par sa mort<sup>18</sup>.» Il en est de même pour la science. Le problème n'est donc pas résolu. L'art n'est plus le produit de la seule inspiration de l'art mais une production au sens actuel du terme. C'est l'évidence même du monde contemporain, horizon de l'anthropologie.

Une crise dans la rupture art populaire/art savant est immanente. Parce que l'art savant, à la recherche d'une conscience artistique, tente d'élucider son cheminement et arrive à voir en l'art populaire, le seul art vrai. Ce constat de crise mène à l'examen de la fonction des deux.

## **5. L'ombre et le vide**

Le degré d'autonomie du savoir et le degré de scientificité diminuent à mesure que l'on suit linéairement les trois zones anthropologiques proposées par Dumont: anthropologie de l'opération, de l'action, et de l'interprétation. Par contre, dans ce même sens, on augmente la responsabilité, l'implication du sujet épistémique, de l'opérateur et celle de la communauté des interprétants. Voici pourquoi Dumont garde ces trois zones anthropologiques, elles produisent un mouvement entre le discours opératoire, discours figé dont on n'a plus

18. Adorno, *Introduction première en présence d'Adorno*. Paris, U.G.E., Coll. 10/18, 1975, p. 21.

à interroger le bien fondé puisque la vérité produite n'a pas besoin, selon Lugg, d'une acceptation sociale. Elle lui confère sa valeur. L'opération cherche le sujet qui, porteur de motifs, fonde et déborde le savoir. Ainsi se pose le problème de l'action. Tandis que l'anthropologie de l'action émerge du sujet et met à jour la condition de la cité des hommes: utopie qui dessine les conditions idéales pour lui permettre d'imaginer l'accomplissement de son travail et instaure un dialogue pour voir l'intérêt du discours sur la finalité de la cité. Alors, pour elle, le discours transcende la raison; il fait perdre au savoir son autonomie. L'action est soudée à la pensée. Elle devient réseau symbolique et amène l'arrière-fond de la philosophie du discours de Dumont, c'est-à-dire l'anthropologie de l'interprétation où deux visées s'imposent: le soupçon et la croyance. Je passe donc de l'opération comme langue à l'interprétation comme parole. Ainsi la place du sujet épistémique reconquiert ce qu'elle avait perdu de son existence.

L'existence créée lors de la mise en réalité, par l'opération, d'une recherche culturelle devient un jeu insensible dans le sens d'une organisation logique de la pensée. Alors cette création de l'existence m'éprouve comme sujet. Il s'agit d'un statut qui ne peut vivre seul. Ayant toute une production efficace d'axiomatisation, le recours au vécu du sujet qui fait appel au désir est indispensable pour fonder le deuxième statut de l'existence. Dans ce double mouvement du jeu et du vécu, l'existence prend son nom. «Préoccupation obligée pour tout existant en état de coexistence: nos paroles quotidiennes ne visent pas seulement à transmettre des signaux objectifs de la conscience en général mais à susciter, par des concepts, la communication de l'exis-

tence d'autrui avec le nôtre<sup>19</sup>.»

D'une zone à l'autre, l'ombre et le vide se déplacent sans être éliminés. Pour cette raison le résidu laissé par l'anthropologie est récupéré par l'art. Car la différence entre la science, communiquant un savoir, et l'art, un désir, implique une position inverse. Cette différence dessine l'existence à l'intérieur d'une quête de la connaissance. Évidemment l'existence produit des crises. Elles sont génératrices d'un progrès présent ou à venir.

Enfin, je constate que mon point de vue sur l'art est compatible avec le mouvement général de l'ouvrage de Dumont. Il a eu tort de ne pas en parler car il constate le résidu sans pouvoir l'isoler. Il le laisse vaquer et ne lui confère pas une existence à l'intérieur d'une zone. Ce qui donnerait lieu à une quatrième zone (anthropologique) — celle du désir.

Alain Massé

19. Dumont, *op. cit.*, p. 254.

## II. L'ANTHROPOLOGIE DE L'ACTION CHEZ FERNAND DUMONT: PRÉSENCE DU SUJET MAIS ABSENCE DU MONDE

### 1. Pour une présence de l'homme

D'une façon générale, le projet anthropologique avancé par Fernand Dumont dans son ouvrage *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*<sup>20</sup> s'élabore de manière différentielle. En effet, son projet anthropologique se développe en opposition avec la tendance définissant et rendant compte de l'homme à partir des seules connaissances, en instaurant une coupure entre le vécu et le conçu. Le conçu se trouve à être séparé du vécu et placé au-dessus car il fait du vécu un objet de connaissances. D'où cette absence de l'homme, cette mutilation d'une dimension essentielle et constitutive de l'homme dans les entreprises anthropologiques. Dumont critique sans ménagement cette tendance des anthropologies à autonomiser le sujet du lieu même où il vit et forge ses connaissances, à réduire l'homme au rôle de sujet épistémique et à formuler un savoir d'où l'homme est en fait absent. Refusant de réduire l'homme aux connaissances qu'il a de lui-même, Dumont propose une conception plus large du sujet et plus susceptible de réaliser une osmose entre le sujet épistémique et le sujet existentiel. Car en plus d'être un sujet connaissant, l'homme présente aussi le caractère d'un sujet hétéronome véhiculant des aspects contradictoires, des forces irrationnelles dans une dialectique des motifs et des fins. S'inspirant de l'existentialisme et de la phéno-

20. Ce commentaire examine spécifiquement le chapitre VII consacré à l'anthropologie de l'action (p. 273—314).

ménologie, Dumont propose un sujet général s'inscrivant dans un milieu; le sujet ne se limite pas à effectuer des opérations dans une quelconque grille de savoir, mais se constitue, émerge par la médiation de ses actions dans son milieu.

## **2. L'anthropologie de l'action: l'émergence du sujet**

Dans la perspective globale et immanentiste de Dumont, l'action déborde le cadre de la simple opération. Si l'opération se trouve au coeur de l'action, cela ne signifie pas pour autant que l'on puisse réduire l'action à une opération. Le sujet général se révèle plus complexe et plus large que le sujet opérateur. À lui seul, le sujet opérateur ne peut rendre compte des pratiques mêmes de l'anthropologue, car les «visées opératoires sont la résultante d'une action plus vaste de l'homme de science sur son objet<sup>21</sup>».

Pour marquer la spécificité de l'action et pour dissiper le flou entourant cette notion (Dumont se défend d'en faire un concept), l'auteur, s'inspirant de Ricoeur, ramène l'action à celles qui tombent sous le sens, les *conduites* (ou *comportements*). Mais il ne faut pas à l'instar des behavioristes réduire les unités d'observation que sont les conduites à des *réactions*. Cela nous ferait retomber dans le panneau de la raison opératoire et du sujet épistémique. Pour Dumont, la fin de la conduite ne se situe pas au niveau d'une conscience englobante a posteriori mais est immanente à la conduite même. Cette dernière porte en elle une dialectique des motifs et des fins; le sujet ne peut s'effacer des conduites. Et considérant les conduites comme dialectique des motifs et des fins, elles forment une totalité et leur sens émerge des

21. *Ibid.*, p. 279.

conduites elles-mêmes, de leur conjonction avec des situations, et non pas de la seule conscience. Les conduites, telles que décrites par Dumont, traitent du sujet en général et nous apprennent à ne pas nous fier à la conscience toute formée, à débusquer la part du sujet pour le confronter à ses actions.

C'est par la production d'interactions et par la production symbolique que la conduite nous ouvre un champ plus vaste, celui de la pratique. Ces deux aspects constitutifs de la pratique, l'interaction et la référence à un sens ou à une symbolique, ne forment pas pour autant un *système* de l'action, car nous retomberions alors dans la réduction de l'action à une opération. Si synthèse il y a, c'est dans la *nature* même de l'action que nous la trouverons, nous serons alors en mesure de rendre compte de la dialectique des motifs et des fins à l'oeuvre dans l'action. Dumont n'hésite pas à tirer les conséquences de son refus de réduire l'action à la conscience: «L'idée même d'un *objet*, de ce que l'on pourrait appréhender et savoir est compromise<sup>22</sup>.» Nous ne posons pas nos conduites parce qu'un objet nous y invite comme c'est le cas pour la connaissance mais bien parce que l'objet fait défaut. L'action apparaît comme une réalité; nous pouvons délibérer avant, l'évaluer après, mais jamais la réduire à un savoir car elle est émergence d'un sujet. L'action nous présente dans-le-monde. Elle naît de l'impossibilité de la pensée de s'équivaloir à ce que nous sommes. La conduite ne se réalise pas en tant qu'accomplissement de la conscience ou encore comme le résultat d'une connaissance de la situation mais dans l'émergence du sujet dans le monde: «Par la dialectique du motif et de la fin elle dérouté le désir de connaître, elle

22. *Ibid.*, p. 293.

déboute le sujet épistémique afin d'inscrire dans le monde un sujet du monde et un sens du monde<sup>23</sup>. Loin d'être un savoir, la pensée de l'action est «reconnaissance des dialectiques des motifs et des fins qui constituent l'action<sup>23</sup>». Sans être «neutre», l'anthropologie de l'action prend la forme d'une médiation, d'une dialectique des motifs et des fins.

La question vitale des fondements de cette anthropologie de l'action se trouve à la fin du chapitre (renversement du langage chez Dumont, les fondements sont énoncés à la fin). Et ces fondements, Dumont les trouve dans une utopie particulière où l'anthropologie de l'action met à jour sans pour autant se couper des pratiques «les conditions d'existence d'une Cité des hommes où le dialogue authentique serait l'idéal<sup>25</sup>». Il s'agit d'une utopie de l'ordre de l'action et de la médiation qui remet en question l'hégémonie de la conscience et des pseudo-savoirs dans nos entreprises anthropologiques et qui pose la question de la finalité de la Cité. L'anthropologie de l'action montre que les humains ne vivent pas dans un système de la pensée mais dans un environnement à la fois plus large et plus fondamental, la Cité, fruit d'une médiation des actions.

### **3. L'anthropologie de l'action comme prise de conscience**

Le projet d'une anthropologie de l'action en «présence» de l'homme, que propose Dumont, une anthropologie tenant compte de la part du sujet dans l'action et faisant de cette dernière une médiation, présente un intérêt certain, car elle a le mérite de soulever

23. *Ibid.*, p. 298.

24. *Ibid.*, p. 299.

25. *Ibid.*, p. 312.

plusieurs interrogations visant les anthropologies engagées dans la recherche de l'«objectivité» et de la «vérité», engagées dans ce que l'auteur qualifie d'absence de l'homme. Dumont met particulièrement bien à jour la réduction de l'homme à un sujet épistémique qu'instituent ces anthropologies. Définir et rendre compte de l'homme ne peut se faire sur la seule base du conçu rationnel car l'homme, tout compte fait, n'est pas aussi rationnel qu'il le croit. Dumont s'inscrit dans le courant théorique qui remet en question les tentatives de faire des anthropologies une connaissance «objective» calquée sur le modèle des sciences exactes. Il nous montre que l'homme déborde constamment le petit carré où les anthropologues cherchent à l'enfermer. Sa notion de sujet général, plus large et certes moins «scientifique», a l'avantage de pouvoir rendre compte des forces irrationnelles à l'oeuvre dans l'action.

Ainsi, comme nous pouvons le constater, la pensée dumontienne, loin d'être fermée et suffisante à elle-même, reste ouverte au sujet et au monde. À ce niveau, la conception dumontienne de l'anthropologie de l'action agacera tous les adeptes des philosophies de l'action qui y chercheraient des lignes de conduites bien définies et scientifiques pour l'action. L'interrogation, qui reste à notre avis le fil conducteur de l'ouvrage, loin de nous pousser dans les bras d'une logique opératoire nous aiguillonne vers une quête existentielle du sens et des fins de nos actions. En poussant plus loin ce qui nous apparaît une «logique existentielle» chez Dumont, nous croyons que les fondements qu'il nous propose pour son anthropologie de l'action nous confrontent à nos propres actions dans nos Cités et avec nos propres engagements éthico-politiques. Plus large-

ment, il nous invite à réfléchir sur notre propre émergence en tant que sujets du monde par la médiation de nos actions. La «logique existentielle» de l'anthropologie de l'action n'est pas une logique de l'action mais, à un autre niveau, elle invite à une prise de conscience. L'anthropologie de l'action prend la forme d'un appel au lecteur à se constituer en sujet hétéronome, conscient et critique.

#### **4. La fuite en avant**

Cependant, l'anthropologie de l'action nous apparaît comme l'enfant pauvre des trois anthropologies esquissées par Dumont dans la seconde partie de son ouvrage. Et le but qu'il fixe à cette anthropologie, à savoir l'émergence du sujet à travers ses actions, nous semble s'affaiblir par un manque d'élaboration et d'approfondissement. Cela vient probablement du fait que Dumont, en tant qu'homme de pensée réfléchissant sur la réintégration du sujet dans l'action, ne fait qu'effleurer l'action sans vraiment s'y arrêter. En fait, il ne cherche dans l'action qu'un sujet de l'action à inscrire dans le monde. Nous avons alors droit à une magnifique et très originale mise en place du sujet de l'action complétée à la toute fin par des fondements utopiques. Mais il y a là comme un trou béant, un manque de transition. L'anthropologie de l'action doit-elle se limiter à une description du sujet de l'action et à une utopie? Nous ne le croyons pas. Entre le sujet du monde émergent de l'action et l'utopie, il nous manque quelque chose d'essentiel: une description du monde où le sujet émerge. Dumont ne tient pas compte du monde du sujet. Nous entendons ici par «le monde du sujet» les réalités économiques, politiques et culturelles auxquelles nous sommes tous

les jours confrontés. Peut-être Dumont ne traite-t-il pas du monde du sujet parce qu'il ne concerne pas directement le sujet? Si c'est le cas nous serions en présence d'une anthropologie pour le moins paradoxale, une anthropologie en «présence» du sujet mais en l'absence du monde. L'utopie serait-elle une sorte de fuite en avant de la part de Dumont afin d'éviter d'aborder la question même, question épineuse et brûlante, du monde où émerge le sujet de l'action?

Le sujet de l'action ne peut se présenter que dans un monde qui est. Il faut à cet effet tenir compte de la dialectique entre le sujet et le monde; le monde façonne le sujet et, inversement, le sujet «transforme» le monde par ses actions. L'émergence du sujet du monde hétéronome, conscient et critique qu'appelle Dumont se fait par la création d'une ombre, celle du monde. Le travail du monde sur le sujet est ici passé sous silence. Si le sujet n'est pas neutre, il faut bien voir que le monde l'est encore moins. Et la tendance du monde où nous nous inscrivons en tant que sujets va vers l'opération et, par extension, vers le sujet opératoire. Cela ne favorise aucunement l'émergence du sujet conscient auquel se réfère le texte de Dumont. Loin de favoriser l'émergence d'un sujet de l'action de type dumontien nos sociétés contemporaines procèdent à une désobjectivisation du sujet, à une destruction de la conscience et de la capacité critique du sujet de l'action. L'action déjà mutilée a perdu son caractère libérateur; nous avons désormais à faire face à une action dirigée, aseptisée et opératoire. Il nous apparaît que c'est par la réactivation de la dialectique sujet-monde que l'on sera en mesure de réactiver le potentiel libérateur que Dumont discerne dans l'action. Mais si le monde se trouve relégué dans l'ombre, l'émergence du sujet

dumontien n'aura lieu qu'au niveau de la seule conscience; à ce niveau ce sujet risque fort de se faire étouffer par son monde. En évacuant toute la réalité politique, économique et sociale du monde du sujet, nous croyons que Dumont effectue une fuite en avant vers un hypothétique sujet conscient et vers une utopie. Si tel est le cas, les visées mêmes de cette anthropologie de nous donner un sujet du monde à travers l'action nous semblent sérieusement compromises.

Daniel Babin

### III. L'ANTHROPOLOGIE DE L'INTERPRÉTATION: LE DISCOURS FUNAMBULE

Avec *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, Fernand Dumont examine les discours visant à rejoindre la réalité de l'homme. Mais les avenues explorées débouchent inmanquablement sur l'ombre, cruelle constatation de l'absence du sujet. Une anthropologie est donc à faire, une anthropologie qui sortirait des cadres et des intentions traditionnelles du discours. Trois sphères de discours sont proposées et explorées. Je m'occuperai de la troisième, l'anthropologie de l'interprétation<sup>26</sup>.

Le projet de Dumont est noble, d'autant plus qu'on en voit la nécessité dans une culture littéralement subjuguée par l'ascension d'une technocratie hyper-fonctionnaliste berçant en elle le mythe de l'efficace comme fin ultime de l'existence. Le discours de l'interprétation peut offrir une alternative au modèle de société qui accompagne l'intention technocratique. Mais si elle ne se donne pas une configuration précise, l'interprétation menace ruine. Avec Dumont, le discours en s'échappant de la cage objectivante de l'opération, atteint de nouveaux sommets. Voltige! Mais qu'il prenne garde de ne pas travailler sans filet.

#### 1. L'anthropologie de l'interprétation

De façon générale, l'anthropologie cherche à cerner, à décrire et à expliquer la réalité humaine, c'est pourquoi son extension recouvre ici les sciences de l'homme, l'histoire, la psychanalyse, les idéologies et la philosophie. Nous avons pu suivre avec Dumont les

<sup>26</sup>. *Ibid.*, p. 315-351.

tribulations du discours dans sa quête du sujet et dans sa confrontation à l'absence. Trois figures de l'anthropologie se dégagent de cet itinéraire, la première portant sur l'opération et rejoignant ainsi le sujet épistémique; la seconde se penchant sur l'action et dévoilant le sujet de la décision; et finalement, une anthropologie de l'interprétation visant l'univers symbolique qu'instaurent le sujet et la collectivité.

La personne tisse constamment une symbolique qui la met en rapport avec le monde. Chacun, en effet, tient un discours privé sur l'existence et cette parole secrète foisonne de symboles, d'identifications et de projections. Or cette symbolique se manifeste le plus éloquemment dans le rêve. Celui-ci donne lieu à une véritable rupture, d'abord entre la veille et le sommeil, mais aussi, il indique une ouverture dans la barrière de contact qui sépare l'inconscient du conscient.

Le rêve est aussi action. Il se veut d'abord la satisfaction hallucinatoire d'un désir. C'est le scandale de la psyché<sup>27</sup>, que le monde soit avant tout vécu fantasmatiquement: chronologiquement par la succession des processus originaire et primaire<sup>28</sup> où le fantasme possède une consistance ontologique plus dense que la réalité extérieure, mais aussi effectivement, car le désir, par définition, n'est jamais satisfait et le rêve peut en apaiser l'urgence. Ainsi le rêve influence l'action en ce qu'il est générateur de symboles qui permettent d'investir la réalité et qu'il réduit la pente énergétique du désir, faci-

27. Piera Aulagnier, *La violence de l'interprétation*, coll. Le fil rouge, Paris, 1975, p. 46.

28. *Ibid.*, L'auteur ajoute ici une période, l'originaire, au schéma freudien.

litant par là la sublimation et déblayant une place où l'action peut surgir.

Le rêve ne se donne pas d'emblée comme une interprétation, ce n'est qu'à travers le récit effectué au réveil que j'en saisis le contenu manifeste; une relecture avec l'analyste et un travail d'interprétation subséquent verront à l'élaboration du rêve. Il n'en va pas de même pour le mythe qui se présente d'emblée sous forme interprétative. «Il ressemble moins au rêve qu'au récit du rêve que l'on se fait au réveil<sup>29</sup>.» Mais de la même manière que le rêve, le mythe, pour une collectivité, sert à projeter un contenu symbolique sur les institutions sociales et rend possible par là leur investissement. Ainsi le mythe symbolise le monde et donne aux motifs et aux fins évoqués par Dumont dans l'anthropologie de l'action une valeur qu'ils ne possèdent pas en eux-mêmes. Toutefois, la valeur symbolique s'intègre à l'action par le biais du rite.

Le rite comprend ici non seulement les références qui ont trait au sacré, mais aussi les gestes quotidiens qui prennent leur sens grâce aux mythes que la culture génère et à la symbolique personnelle réunis dans le travail et dans l'action. Le rite exprime une surdétermination du symbolique sur les gestes de l'ordinaire. La dimension rituelle de l'action engendre un clivage de l'espace et du temps où elle s'accomplit, donnant lieu à des sphères d'activité traversées par des sens différents, témoin le clivage entre le monde du travail et le monde du loisir, caractéristiques de notre époque.

L'univers du sens n'est donc pas radicalement séparé du monde de l'opération ou de celui de l'action, il s'opère une osmose entre les diverses sphères de

29. Fernand Dumont, *op. cit.*, p. 333.

l'activité humaine, et, qui plus est, ce mouvement s'exprime en des rapports nécessaires. Le psychologue peut étudier le cheminement de l'enfant vers les opérations logiques réversibles, mais l'enfant progresse parce que, justement, il investit d'un contenu symbolique cette connaissance virtuelle. À mon avis, le discours qui voudrait rendre compte de ce mouvement devra se doter d'une configuration particulière, une spécificité épistémologique qui l'empêchera à la fois de tomber dans l'opération et de basculer dans la création littéraire. Dumont ne semble pas inquiet de cet écueil possible. Pourtant la psychanalyse ne cesse de se poser cette question, qui n'était pas exprimée de cette façon chez Freud, bien qu'elle était toujours présente. C'est plutôt chez W. Bion<sup>30</sup> et chez P. Castoriadis-Aulagnier, entre autres, que cette problématique est sérieusement exploitée.

Le modèle du discours de l'interprétation se donne dans l'entretien analytique et dans la monographie. Ils sont d'abord tous deux des confrontations, non pas belliqueuses, mais les mouvements de transferts et de contre-transferts qu'ils impliquent supposent un choc des contenus symboliques générés par le chercheur et par le sujet, en ce sens, l'on pourrait parler «d'interprêt<sup>31</sup>». Ainsi, la distance objectivante entre le sujet et l'objet que l'anthropologie de l'opération se donne est considérablement modifiée, car le savoir procède ici de l'échange, ouvrant par là la voie à une véritable «communauté des interprétants».

30. W. Bion, *Aux sources de l'expérience*, Paris, P.U.F., 1979.

31. René Major, *in Comment l'interprétation vient au psychanalyste*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977.

## 2. L'interprétation comme discours

Toute enquête, qu'elle s'inscrive dans le registre de l'opération, de l'action ou de l'interprétation procède d'un questionnement de type causal qui, curieusement, n'est guère exploité dans la problématique de l'interprétation chez Dumont. L'anthropologie, et surtout celle qui relève de l'interprétation, risque de basculer dans le récit si elle perd de vue cette exigence. Mais encore faut-il savoir quel genre de causalité il s'agit d'élucider. Une causalité de type positiviste ferait aussi bien tomber l'interprétation dans l'opération. Par conséquent, une distinction, que j'emprunte de Piera Aulagnier s'impose ici.

On constate que, dans la société occidentale, un certain discours détient une hégémonie. Il en va de même pour toutes les autres sociétés, mais ici, il s'incarne sous les figures de la raison raisonnante; l'idéal-type en est le discours scientifique et plus particulièrement celui qui se dégage de la pratique des sciences exactes («hard sciences»). D'où les tentatives souvent renouvelées d'ajuster le discours des sciences humaines au modèle des sciences exactes. Ce genre de discours renvoie à la causalité démontrée.

J'appelle causalité démontrée l'ensemble des définitions causales auxquelles le sujet fait appel dans sa mise en sens de la réalité extérieure, ensemble de présupposés auxquels il fait confiance parce qu'ils s'accompagnent d'une garantie culturelle qui lui assure qu'ils ont été soumis aux vérifications exigibles et exigées<sup>32</sup>.

Ainsi, par la causalité démontrée, il est possible

32. Piera Aulagnier, *Les destins du plaisir*, Paris, P.U.F., 1979, p. 56 et suivantes.

de rejoindre le sujet épistémique de l'opération. Pourtant, un autre type de causalité se présente à l'analyse; cette fois, il s'agit d'un concept qui enveloppe l'appréhension causale effectuée dans une «dimension transférentielle<sup>33</sup>» reposant donc sur l'activité de symbolisation personnelle et collective. Ces deux types de causalité co-habitent et déterminent l'effort de mise en sens de la réalité.

C'est donc dire que le discours de l'anthropologue est déterminé par le type de causalité qu'il vise principalement. L'opération loge à l'enseigne du démontrable et l'interprétation à celle de l'interprétable. Je conçois l'action comme une région frontalière entre ces deux modèles causalistes. C'est pourquoi l'action assume le non-dit de l'opération, et ouvre la voie à l'interprétation, car le fantasme précède le savoir et la symbolisation du monde est nécessaire à ses investissements.

L'anthropologie de l'interprétation ne peut donc s'articuler que sur la base des fondements des autres discours. D'abord une théorie de type légaliste est requise, non pas en raison de sa valeur prescriptive et statique, mais bien en vertu de son potentiel heuristique. L'idéal de l'interprétation appellerait une théorie acquise, mais flexible et toujours refoulée de façon à ce qu'elle serve de surface où l'interprétation se dépose, plutôt qu'un moule qui l'informe.

Le monde de l'action est aussi invité au processus interprétatif. Une action visant à abolir la distance artificielle entre le chercheur et l'objet; une action qui dépasserait la médiation de l'anthropologue et qui se cristalliserait dans l'échange ouvert et gratuit. De cette

33. *Ibid.*

façon, la dimension transférentielle de l'interprétation serait facilitée d'autant. C'est pourquoi la monographie se veut la forme privilégiée de l'anthropologie de l'interprétation; elle livre une tranche du vécu, mais ce vécu est celui qui surgit de la rencontre du chercheur et du sujet. Toutefois, cette tranche de vie ne se laisse pas appréhender comme une inscription, elle appelle une attitude épistémologique spécifique; celle-ci oscille entre la croyance et le soupçon, attitudes que Dumont propose comme berceau de l'intention, qui pour être adéquates posent des problèmes. Trop de soupçon, on se condamne au silence; trop de croyance, on devient naïf.

La nécessité du soupçon est double, d'une part le monde accessible au discours de l'interprétation est truffé de résistances, mettant ainsi le chercheur dans une position fort inconfortable; qu'on se rappelle le texte célèbre de Freud, *La dénégation*, pour voir les embûches que pose la réponse à l'interprétation. D'autre part, si la symbolique qui se révèle dans le rêve, le mythe et le rite est récupérable par l'action, alors mettre en lumière le symbole et les mécanismes qui le régissent, c'est trouver la vraie source de la légitimation personnelle de l'action. Dès lors, le chercheur trouve son ennemi dans la mauvaise foi. Or celle-ci fait partie intégrante de la dyade symbolisation-action, de là cette pratique du soupçon qui est aussi suspension de l'énoncé interprétatif. Enfin, puisqu'il n'y a interprétation que dans le transfert qui agit des deux côtés de la relation, le soupçon doit être dirigé vers l'autre et vers soi-même, ce qui n'est pas peu dire.

Mais si je peux soupçonner l'autre de mauvaise

foi, je dois admettre que je rêve et que je symbolise le monde de manière à l'investir, que mon groupe secrète des mythes et s'en nourrit, que mes gestes s'habillent de rites qui me les rendent familiers et chers. Par conséquent, ma quête de l'interprétation exige la croyance face aux rêves, aux mythes et aux rites de l'autre. La croyance telle qu'entendue ici n'implique pas l'adhésion inconditionnelle à la symbolique sur laquelle je me penche, elle suppose plutôt l'abolition de la distance aseptisante de l'opération et l'instauration d'une relation franche et ouverte, fondement d'une nouvelle éthique épistémologique.

Les trois anthropologies annoncées par Dumont culminent idéalement dans trois cités utopiques. L'interprétation se projette ainsi dans une communauté des interprétants. Pourtant, cette cité nous semble la moins utopique des trois. L'utopie relève de l'idéalisation et de la symbolisation, par conséquent, il s'agit d'une utopie se trouvant dans le vecteur du discours qui lui correspond. Elle indique un possible, une virtualité subséquente à la pratique de l'interprétation, en cela, elle est déjà plus près de nous.

### **3. Conclusion**

Il faudrait encore insister sur la fragilité de l'anthropologie de l'interprétation. Ne possédant pas de frontières naturelles qui défendent son autonomie, elle risque l'absorption par un autre discours. Son territoire est vague et sa géographie prête à l'ambiguïté. Comment assurer l'irréductibilité de l'interprétable face aux visées expansionnistes du démontrable?

Sa pratique pose aussi des difficultés. L'anthro-

pologie de l'interprétation est partagée entre le soupçon et la croyance, nous dit Dumont. À quelle aune se mesurent ces attitudes du chercheur? Et en tant qu'attitudes, comment les éprouve-t-on? Que le but du chercheur soit purement cognitif thérapeutique ou orienté vers l'action, ces attitudes doivent tour à tour être mises en valeur ou refoulées, il faut établir ces déterminations, sinon, le discours risque de se tourner contre le chercheur.

Je n'insiste pas sur les questions de preuve ou de vérification, je pense qu'elles n'ont pas leur place ici, mais le problème subsiste sous une autre forme si ce discours doit être utilisé dans l'action. Faudra-t-il admettre que son efficacité corrobore sa vérité? Mais aussitôt, nous serions précipités dans la vaine spéculation sur les possibles. Comment définir l'efficacité? Les nombreux essais de psychanalyse sur la fin de la cure sont témoins de cette difficulté.

Finalement, la communauté des interprétants réalise-t-elle l'anti-thèse de l'hégémonie du savoir scientifique? Peut-on y voir une société du savoir sans classes épistémiques? Qui seraient alors les interprétants? L'interprétation est pédagogie car elle donne à l'homme le pouvoir d'être lucide devant ses représentations, ses affects, ses choix et ses actes. On pourrait penser que la communauté des interprétants en viendrait à s'auto-interpréter. Il faudrait avant cela des «surhommes» pour en former d'autres.

Jean-François Méthot