

Dislocation de la culture, dislocation sociale Disintegration of Culture, Social Disintegration

Roberto MIGUELEZ

Volume 14, Number 2, octobre 1982

Regards sur la théorie

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/001503ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/001503ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (print)

1492-1375 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

MIGUELEZ, R. (1982). Dislocation de la culture, dislocation sociale. *Sociologie et sociétés*, 14(2), 165–169. <https://doi.org/10.7202/001503ar>

Dislocation de la culture, dislocation sociale

ROBERTO MIGUELEZ

Comment rendre compte de l'intérêt que l'homme prend pour lui-même ? Plutôt : comment rendre compte de cet intérêt tout particulier que l'homme occidental prend pour lui-même aujourd'hui plus que jamais peut-être, intérêt que révèle l'espace déme-

30. Et qu'advient-il de la « communauté possible des interprétants », s'il faut que le tragique nous fasse appeler la « Tour de Babel » ? Où situer cet opposé dans le discours de l'anthropologue ?

31. Cf. J.-B. Pontalis, *Après Freud*, Paris, Julliard, 1965, p. 38.

suré pris par les sciences de l'homme, par les idéologies, par une anthropologie en somme, et qui est une espèce de conscience de soi, la prétention d'une conscience de soi, utopie la plus radicale, produit le plus étonnant, inquiétude la mieux rassemblée du monde occidental? Et encore: comment se fait-il que cette quête de sa propre conscience, l'homme occidental l'ait faite, ait fini par la faire en l'absence de soi, par l'instauration d'une faille, dans le creux laissé ouvert par la négation ou le refus de la culture «commune»? Et quel est le produit de cette construction qui a voulu dès lors combler ce vide, remplir cette faille, se substituer comme culture «savante» à la culture «commune»? Bref, à quelles anthropologies a-t-on eu dès lors droit? Voilà ce que Dumont interroge ici, dans un livre taillé comme un joyau, opulent de savoir et d'idées, et beau.

Fallait-il s'attendre à une autre «archéologie» des sciences de l'homme élargie aux idéologies et, même, tout au moins à une certaine philosophie? À première vue l'intention peut sembler la même et le titre de l'ouvrage suggérer encore la parenté des perspectives avec *les Mots et les choses*: absence de l'homme, disparition de l'homme. Comme Foucault, Dumont cherche derrière la dispersion qui éclate dans les surfaces ce qui, dans les sources, rend unitaire le projet d'un certain savoir. Comme lui, Dumont ne poursuit pas la ligne d'un devenir animé par un quelconque progrès. La discontinuité comme élément fondamental de l'analyse, le repérage de l'effet de savoir en deça du savoir lui-même, c'est ce qui rapproche les deux tentatives. Mais la distance demeure grande. Non pas parce que, comme le dit Dumont, Foucault n'invoquerait que des textes, ne nous renverrait jamais aux plus larges pratiques des hommes: *l'Anthropologie en l'absence de l'homme* — nous y reviendrons — ne retrace, elle aussi, que la seule praxis des anthropologues — une praxis somme toute textuelle —. Non pas tellement non plus parce que Foucault, ayant pris l'Ombre pour l'homme, aurait annoncé la disparition prochaine de l'homme lorsqu'il s'agissait plutôt de celle d'un certain discours ou, mieux, de cette pratique singulière par quoi s'est constitué en Occident le discours anthropologique que nous connaissons. C'est parce que, à la différence de Foucault, Dumont fait le procès de ce projet, et ceci au double sens du terme: débat et condamne. Parce qu'il soumet ce projet à l'examen et ce, pour le recuser comme projet, l'accuser de n'avoir laissé de l'homme que son ombre, de ne nous avoir appris, aux mieux, que les embarras de notre culture, d'avoir tout simplement raté son coup: «Toujours est-il que, parti à la recherche de l'homme, l'Occident ne l'a pas rencontré à la fin.» C'est Husserl que, sinon par la méthode par les conclusions, Dumont rejoint.

Dans la détresse de notre vie, disait Husserl, la science n'a rien à nous dire. Et pourtant elle s'était constituée autour d'un projet originaire dans lequel la science ancrerait dans le monde concret, celui essentiellement historique de la vie des hommes. L'élaboration d'un monde conceptuel compris comme réalité d'un type nouveau, séparé du monde historique de la vie concrète, s'y opposant même, a entraîné cet effacement de la signification primitive de la science. Et l'analyse husserlienne situe ce processus de déperdition de sens dans la réduction positiviste par laquelle un monde d'idéalités mathématiquement abstraites du monde réel se substitue à la praxis réelle, au monde de la vie quotidienne. Ce serait parce que ce processus objectivant fait abstraction de tous les prédicats axiologiques, pratiques et culturels qui doivent leur origine à des activités ou à des prises de position humaines sur les choses que son résultat, le monde scientifique de la nature, a pu apparaître dès lors comme un monde entièrement indépendant des conditions subjectives, totalement étranger aux personnes concrètes, individuelles et collectives, comme un monde en soi, régi par ses propres lois rigoureuses et exactes, un règne autarcique par rapport aux hommes. Ce processus d'idéalisation, écrit Dumont, que Husserl a décelé dans la science c'est dans l'ensemble de la culture moderne que nous l'avons retrouvé. L'idéalisation de la nature, l'idéalisation de l'histoire sont à la source du savoir moderne, continue-t-il. «Par la dissipation d'un monde conçu comme habitacle de l'homme — dont les Grecs nous ont laissé l'irremplaçable exemple — le monde, de *Domaine* qu'il était, est devenu *Savoir*». Et c'est encore par une scission de la vérité de la science historique, de sa signification par rapport à la vie, qu'une crise met

en lumière, comme chez Husserl, la faillite du projet originaire. Le résultat? «Ne se reconcilient plus un Objet de l'intelligible et un Univers du sens. Subsiste un Monde solitaire, un Monde du savoir, un Monde qui se produit. La logique des procédés de production dessine la figure d'un nouveau démiurge, un *sujet épistémique*, qui, s'il produit du sens aussi bien que des raisons, ne le fait supposément que pour la pertinence de son emplacement à lui». Une anthropologie en l'absence de l'homme.

On est tenté de suivre au plus près les deux analyses, voir jusqu'où s'entremêlent les raisons et les intentions chez Husserl et Dumont. On est tenté d'élargir encore l'étude comparative à ces autres procès philosophiques de la science moderne qui, tous — et celui de Dumont ne fait pas exception, bien au contraire — se sont donnés pour tâche de dépasser le simple examen des démarches opératoires et des constructions de la science, de ses modèles et de ses vérifications pour la saisir comme mythe, comme déréalisation, comme objet en elle-même, voire comme réification. Car si il y a une désillusion commune du savoir scientifique dans tous ces procès ou la critique radicale d'un espoir trop longtemps porté par la culture «savante», il y a aussi des différences dont la signification et la portée sont éclairantes. Car il y va de ce qu'on pourrait encore attendre de la culture «savante», voire de la culture «moderne».

Ainsi, chez Husserl, la critique des sciences de la nature ne vise que l'«inconscience» de la méthode scientifique telle que pratiquée surtout depuis Galilée. Cette inconscience, appelée par Husserl «mode de penser technique», aurait deux conséquences fort différentes: d'une part, elle enfermerait les sciences de la nature dans une «naïveté» que seul un savoir supra ou proto-scientifique pourrait dissiper — ce serait le rôle de la phénoménologie que de fournir ce savoir —. Mais, d'autre part, elle aurait conduit, par une extension irréfléchie de ce mode de penser technique au domaine des phénomènes humains, à la construction d'une pseudo-science de l'humain. La critique des fondements du savoir positiviste débouche alors sur la proposition d'un nouveau type de science, d'une méthodologie particulière pour les seules sciences sociales et humaines. La phénoménologie est ainsi chez Husserl savoir fondateur des sciences — de la nature — parce qu'elle est aussi, et précédemment, savoir de l'humain. Chez Dumont, ce n'est pas par une généralisation induite de la méthode des sciences de la nature aux phénomènes humains que s'explique le projet d'une anthropologie réductrice qui n'a laissé de l'homme que son ombre: c'est par un processus (parallèle?) d'idéalisation de l'histoire dont la racine et la conséquence est un déchirement de la culture.

D'où deux différences majeures avec l'analyse husserlienne: chez Husserl, la crise de la civilisation ou de la culture européenne renvoie à une crise théorique, au moment où se fait le passage à un mode de penser technique, où la pensée, devenue pure thématization de formules, efface la signification humaine originaire de la méthode. Chez Dumont, par contre, c'est une crise de la culture, une dislocation, une défection de la culture qui se trouve à la racine de cette anthropologie en l'absence de l'homme. D'où, chez Husserl, la possibilité par une réflexion transcendantale sur les mécanismes mêmes de production du sens, non seulement de concevoir le projet d'une nouvelle science de l'homme mais encore de jeter ses fondements. D'où, chez Dumont, non pas le dessein d'une nouvelle anthropologie ni, bien entendu, non plus d'une nouvelle forme de réflexion — transcendantale ou autre — mais plutôt, à la fin, une question: «Que faut-il faire de l'absence?» Peut-être Dumont pourrait-il écrire: Dans la détresse de notre vie, la culture n'a rien à nous dire.

Et cependant, qu'est-ce que cette dislocation, ce déchirement de la culture qui, pour Dumont, assume la charge d'une absence qui ne permet qu'une interrogation? Foucault, dit Dumont, ne nous renvoie jamais aux plus larges pratiques des hommes. Husserl, dit Dumont encore, ne reste-t-il pas enfermé dans les termes mêmes du problème qu'il dénonce lorsqu'il ne voit pas qu'il s'agit des fondements d'une culture plutôt que de la recherche des origines d'une science? Mais Dumont lui-même, quelles pratiques plus larges que celles des anthropologues — philosophes, idéologues, théoriciens de l'homme et de la société — scrute-t-il? Le déchirement de la culture, sa dislocation extraordinaire n'apparaît-elle pas chez Dumont comme le produit ou la conséquence

de la naissance d'une culture « savante », d'une disqualification de la culture commune par la culture savante ? Et cette distinction même n'est-elle pas pour Dumont le postulat de l'humanisme, c'est-à-dire d'une thèse théorique ? « Ainsi, écrit Dumont, un drame court tout au long de l'histoire de l'humanisme occidental. Avoir constitué une sphère mentale où on puisse se mouvoir à l'écart de la plus vaste culture de tous les hommes et de tous les jours, cela laissait subsister un problème : où se trouve l'assise de cette culture construite au dépens de l'autre ? ». Et plus loin : « Cette disqualification de la culture commune n'est pas accessoire. Elle est sans doute le premier moment épistémologique, l'acte de naissance des anthropologies ». N'y a-t-il pas alors chez Dumont aussi un moment théorique, celui où se fait le passage à quelque chose comme un « mode de penser savant », une pratique théorique, celle des anthropologues au sens large du terme — philosophes, idéologues, théoriciens de l'homme — qui se trouve en quelque sorte à la racine du drame, au commencement du problème ? Certes, Dumont essaie à tout prix tout au long du livre de ne pas tomber lui-même dans ce qu'il appellerait un réductionnisme — une causalité simple et linéaire —. Certes, il propose comme tâche qui devrait s'ensuivre l'exploration des fondements de la culture contemporaine et, donc, de la crise qui l'habite. Mais le fil de cette exploration n'est-il pas déjà signalé, comme événement causal, dans l'avènement d'une philosophie de l'histoire ? Les postulats de celle-ci — qui seraient aussi ceux de l'écriture —, ne sont-ils pas censés avoir *produit* — et le terme est de Dumont lui-même — l'entreprise anthropologique occidentale dans le creux béant laissé ouvert par la disqualification des éléments de la culture commune ? Seulement à la fin de l'ouvrage, nous apprenons que cette culture savante est ou devient, culture de classe, culture bourgeoise, et que la culture commune lui fait dorénavant face comme culture *populaire*. Affirmation étonnante non pas parce qu'elle n'est pas pertinente mais parce que rien dans l'étude ne permettait de la présager : la dislocation de la culture n'y rencontre la dislocation de la société en classes que, dirait-on, comme conséquence — finale sinon posthume.

Pourquoi donc — et pas seulement comment et avec quelles conséquences — cette anthropologie en l'absence de l'homme ? Serait-ce un pur événement culturel — aussi large soit le domaine des pratiques que l'on fasse dénoter au concept de « culture » — ? Suffirait-il de dire que ce n'est qu'un événement culturel cette dislocation de la culture, cette production d'une culture savante qui se veut conscience de soi de la culture et qui n'est que rejet et refus de la culture des hommes, idéalisation et réification ? Fallait-il qu'il en soit ainsi ? Le projet d'une science telle que nous avons fini par la convoier, porte-t-il en lui-même cette irrémédiable tendance à la réification du monde ? Chez Husserl, nous l'avons signalé, ce n'est pas le cas, et la réification du monde n'est que la conséquence d'une « inconscience » de la méthode et de sa généralisation induite — bien que, pour Husserl, toute pensée symbolique risque de tomber au rang de discours et d'oublier le niveau de l'être et la logique de la vérité quotidienne pratique —. Serait-il autrement pour Dumont ? Y aurait-il dans le projet même d'une science de la nature et d'une anthropologie savante les conditions d'une réification de l'homme aussi bien que des choses ? Mais du moment où ce projet est celui d'une certaine culture, d'une certaine civilisation — la culture ou la civilisation occidentale —, ne faut-il pas chercher ailleurs que dans les pratiques symboliques, ailleurs que dans les pratiques culturelles, la raison de ce projet ? Dislocation de la culture et dislocation sociale, ne sont-elles pas au commencement plutôt qu'à la fin ?

La science est un mythe, écrit Dumont, l'un des plus importants de notre époque. Mythe, c'est-à-dire ici représentation illusoire ou tout au moins simplifiée mais qui joue un rôle déterminant dans les comportements des hommes et dans leur appréciation des choses. Mais il y a aussi des mythes chez ceux qui ont signalé le caractère mythique de la science, qui, en particulier, ont fait le procès de la science moderne et dénoncé son caractère réifiant. L'un, devenu mythe philosophique, est celui de la Grèce ancienne. L'autre, qui émerge ou renaît peut-être de ses cendres romantiques est celui de la culture populaire, voire tout simplement du « peuple ». Mythe d'un âge d'or éclatant dans un

passé, l'un (un temps et une Cité furent-ils...), et mythe d'une présence enfoui dans le présent, l'autre.

Il faudrait faire l'histoire de ce mythe de la Grèce ancienne, une étude de ses variantes, de ses transformations et de la façon dont il fut articulé à d'autres représentations, à des savoirs, à des revendications, à des dénonciations. Et il faudrait voir pourquoi à l'époque contemporaine — et plus précisément dans la philosophie allemande — il renaît plus puissant que jamais jusqu'à devenir même mythe de l'Être. Heidegger, mais aussi Husserl et, aujourd'hui, Habermas.

Chez Dumont, le mythe de la Grèce ancienne est aussi celui d'un âge d'or. Nous avons rappelé cette affirmation de Dumont : c'est des Grecs que nous avons hérité l'irremplaçable exemple d'un monde conçu comme habitacle de l'homme. Nous pourrions renvoyer au très beau chapitre VI dans son ensemble — et tout particulièrement à son premier paragraphe : « Le résidu du monde perdu : l'Interrogation » — aux résonances parfois heideggeriennes. La Grèce et le savoir grec y apparaissent comme articulation vivante du cosmos et de l'histoire, de la nature et de la norme, de la connaissance et de la morale ; comme réconciliation de l'intelligibilité et du sens. Et la Cité grecque, la vie politique grecque, comme communauté fondée « sur la parole instauratrice et restauratrice de la vie en commun », sur une praxis qui était, avant tout, parole, et à laquelle le travail était subordonné. Habermas aussi a vu dans le dialogue dont l'agora était le théâtre, le fondement de la vie publique, et dans la sphère publique telle que conçue dans la cité grecque parvenue à son apogée, le modèle de la démocratie politique. On sait par ailleurs avec quelle force s'impose cette idée à la pensée d'Habermas et comment elle le mène à privilégier l'analyse des conditions de la communication linguistique, voire même d'une théorie linguistique. N'est-ce pas cependant négliger ou, tout au moins, sous-estimer les conditions non formelles et non transcendantales du dialogue ? N'est-ce pas oublier que la parole instauratrice et restauratrice de la vie en commun n'était, en Grèce, que le privilège des *oikodespotès* (« maîtres d'une maison ») — statut inaccessible aussi bien aux esclaves qu'aux femmes — ? Davantage : qu'être pauvre et ne pas posséder d'esclaves suffisait à interdire l'accès à la *polis* ? N'est-ce pas oublier que le modèle grec d'un monde conçu comme habitacle de l'homme impliquait l'exclusion de ce monde d'une autre humanité ? (Exclusion du Logos, et du partage du Logos — *dia-legein* — aussi bien que de la Cité). La société grecque ne connaissait pas la dislocation de la culture mais n'était-ce pas parce que l'exclusion de l'autre signifiait la négation pure et simple de sa culture ? La Grèce, n'est-ce pas le mythe des Grecs ? La dislocation de la culture, est-ce un événement culturel ou renvoie-t-il plutôt à la façon dont la société est disloquée en classes ?

Et il y a le mythe du « peuple », celui du peuple comme porteur d'une culture non-savante, non intellectuelle et, par là même peut-être authentique, non réductrice, totalisante, elle-même irréductible aux opérations, aux schémas comportementaux ou à une sémiotique quelconque : culture en présence intégrale de l'homme et pourtant culture rejetée, méprisée, banalisée. N'est-ce pas postuler l'existence d'une praxis fondatrice, préalable à toute autre aussi bien dans le temps que dans la logique ou, tout au moins, celle d'un praxis autonome ? Dumont écrit : « Nous sommes donc au seuil d'un déplacement capital des perspectives qui ont donné naissance à l'anthropologie en tant qu'elle se veut à la fois dialectique de la raison et dialectique de la culture ». « Savoir n'est plus la seule garantie de la culture savante ; du même mouvement où le savoir a pris consistance, il doit élaborer une justification de son entreprise, se faire épistémologie, et plus encore, se légitimer comme culture. Il doit dégager la pertinence de son projet. Dépouillée des symboles du savoir dont l'avaient naguère revêtue la rationalité de l'économie et le prestige de l'école, la bourgeoisie se dénonce maintenant en son effort de production de signes culturels. Dès lors la culture populaire n'est plus le négatif du savoir, de la théorie ou des lumières ; elle acquiert positivité, comme monde irréductible de l'interprétation ». Mais, n'est-ce pas sous-entendre que la censure qui pesait sur la « culture populaire » — comme sur les « primitifs », par ailleurs — interdisait, rejetait, méprisait, refusait, *en même temps que préservait* ? N'est-ce pas croire que la disjonction

entre culture savante et culture populaire, pendant qu'elle développait celle-là mettait celle-ci en quelque sorte à l'abri? N'aboutit-on pas dès lors inexorablement à une ré-découverte, à une retrouvaille? Et n'est-ce pas un espoir mythique que celui d'une retrouvaille?

Mythe du «peuple». Mais le «peuple» n'est-ce pas *aussi* ce que la rationalité de l'économie a fait, le prestige de l'école a permis de faire, bref ce que la bourgeoisie a essayé de se donner? Et n'est-ce pas aussi maintenant ce que la bourgeoisie essaie de produire y compris par la production de signes culturels? Une critique des fondements des anthropologies devrait, écrit Dumont, recuser le progrès et affirmer la pluralité des pensées de l'histoire, mettre en cause la culture savante et reconstituer une dialectique des cultures en relation avec cette pluralité des pensées de l'histoire, examiner les modes de report au passé, faire une sorte de spectographie des utopies par référence à une philosophie de l'actualité. Ne faudrait-il pas encore, et avant tout, disons-nous, thématiser cette idée de progrès, cette philosophie de l'histoire et ces postulats de l'écriture qui se trouvent à la base de la culture savante, enfin ces utopies qui en font partie à titre essentiel et collaborent à dessiner le mythe fondateur de l'Occident contemporain, la «modernité», ne faudrait-il pas les thématiser aussi à la lumière de leurs assises sociales, de leurs rapports *de* classe ainsi que leurs rapports *avec* la culture des autres classes : dialectique complexe d'intégrations, d'assimilations, d'hybridations, de dominances, bref de pouvoir. (Chose étrange : le mot «pouvoir» n'est pas prononcé dans ce livre). Peut-être verrait-on alors que le «peuple» n'existe pas — tant et aussi longtemps au moins qu'on le cherche en tant que support unifié d'une praxis fondatrice — mais plutôt le champ mouvant d'un ensemble de pratiques symboliques, cognitives et autres qui s'interpénètrent non pas suivant les aléas purement empiriques du jeu des interactions mais sous l'effet et dans les formes induits par des rapports de pouvoir social.