

Laval théologique et philosophique



Pour une épistémologie de la pertinence... Notes sur *L'anthropologie en l'absence de l'homme* de Fernand Dumont

Philip Knee

Volume 39, numéro 3, octobre 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400052ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400052ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Knee, P. (1983). Pour une épistémologie de la pertinence... Notes sur *L'anthropologie en l'absence de l'homme* de Fernand Dumont. *Laval théologique et philosophique*, 39(3), 333–340. <https://doi.org/10.7202/400052ar>

POUR UNE ÉPISTÉMOLOGIE DE LA PERTINENCE...

NOTE SUR *L'ANTHROPOLOGIE EN L'ABSENCE DE L'HOMME* DE FERNAND DUMONT

Philip KNEE

RÉSUMÉ. — Les disciplines anthropologiques, qui à la fois procèdent de la culture et en sont fabricatrices, ne semblent devoir s'élaborer qu'en rompant avec la culture vécue. C'est l'examen minutieux de cette exigence épistémologique qui structure cette vaste réflexion de Fernand Dumont sur les possibilités de l'anthropologie aujourd'hui.

C'EST UN de ces livres « pari »¹ : un de ces paris invraisemblables sans lesquels il ne s'écrit pas de grands livres. Il ne s'agit de rien moins que de faire le point au sujet des discours sur l'homme aujourd'hui, car comprenons bien (l'auteur nous en prévient tout de suite) l'extension qu'il faut donner à cette « anthropologie » du titre : c'est l'ensemble des discours que l'homme tient sur lui-même et sa situation — la conscience de soi du monde occidental, dira Dumont à la fin de son livre (p. 368) — où il faut inclure autant la philosophie que les sciences humaines et tout ce que Dumont appelle les « pratiques idéologiques ». Disons d'emblée qu'une critique sérieuse de cet ouvrage requerrait pour lui rendre justice un travail considérable que nous ne saurions entreprendre ici. Quant à la perspective plus modeste du résumé, une fois ce livre refermé, elle donne un peu le même vertige que le projet de résumer une œuvre de... Hegel. Nous nous contenterons d'une lecture sélective, avec pour seuls objectifs de faire sentir de quoi il retourne dans cet essai et d'attirer l'attention à titre indicatif sur quelques-uns de ses développements les plus frappants. Aucune prétention à l'exhaustivité donc, d'autant plus, avouons-le, que notre lecture fut

1. Fernand DUMONT, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, Presses Universitaires de France, Coll. Sociologie d'aujourd'hui, Paris, 1981, 369 pages.

ardue, presque pénible par moments, tant il nous a souvent paru difficile de distinguer l'argument central des multiples illustrations qui le sous-tendent, et de mettre en perspective l'érudition d'un texte qui nous promène avec une égale aisance de Thucydide à Montesquieu à Kristéva. On se surprend sans cesse à revenir au sommaire pour s'assurer du sens de sa lecture, ainsi qu'à l'indispensable *Argument* — texte introductif d'une quinzaine de pages denses et précises — auquel nous renvoyons d'ailleurs les lecteurs hésitants. Il nous semble qu'ils ont de quoi l'être au seuil de cet ouvrage, mais s'ils persistent et sont de plus armés d'une solide culture, ils seront payés de retour par une excursion théorique radicale et originale.

Il s'agit donc d'un discours tenu, pour ainsi dire, au « troisième degré », puisque Dumont interroge le fonctionnement et la légitimité des anthropologies. Et ce fonctionnement nous plonge d'emblée en plein paradoxe — celui-là même du titre — sur lequel Dumont va revenir sans cesse pour l'examiner sous tous ses angles. L'anthropologie se nourrit certes de l'homme, mais ne s'institue comme discours et savoir qu'en l'évacuant, en rendant absent ce dont elle procède, en créant un vide qu'elle va ensuite s'efforcer de combler, de comprendre, de dire. Le discours second de l'anthropologie problématise la culture vécue des hommes (et celle de l'anthropologue lui-même) en instituant une culture savante ; elle va comme récuser la culture commune pour la dire, la mettre en forme. Mais l'anthropologie, et c'est l'essentiel pour Dumont, n'en est pas moins elle-même une pratique culturelle. Elle est fabricatrice de culture, mais elle semble devoir « l'oublier » pour exister comme anthropologie. Elle fonctionne à travers ce cercle permanent mais ne semble avoir d'autre ambition que de le rompre, de faire de cette rupture un nouvel objet de savoir, de se dissimuler comme pratique culturelle par une illusion de scientificité et de recul qui préside à toute sa démarche. Tout le livre est placé sous le signe de cette circularité, du dédoublement qui caractérise l'anthropologie, à la fois critique et « réplique de la culture » (p. 11). On voit qu'il ne s'agit pas ici d'une reprise du thème de la « mort de l'homme » de Foucault auquel pouvait faire penser le titre. Ce qui intéresse Dumont c'est bien son *absence*, puisqu'il veut faire le procès d'un projet anthropologique qui a évacué l'homme en transformant son monde en objet de savoir. Il y a absence parce que l'homme s'est dissous dans son propre projet, et que son problème est maintenant de reconnaître cette absence et de se demander qu'en faire ; se demander, dit Dumont, « ce qu'il est possible à l'homme de faire de son savoir sur l'homme » (p. 12). Cette absence n'a donc rien de l'erreur historique ou du détournement. Si ce paradoxe est bien un drame pour l'homme, il ne s'agit pas pour autant de tomber dans un plat idéalisme pour déplorer ce destin. Il n'est pas question de revenir en arrière ; « sauf pour penser », dit Dumont (p. 190) ; et c'est là l'urgence : il faut penser le sens de ce vide d'où naissent les anthropologies, et se demander s'il s'agit d'une condition d'existence de toute anthropologie que de réifier et de faire disparaître l'homme. Le problème n'est pas tant de chercher à créer une nouvelle anthropologie, et Dumont s'en gardera. C'est un travail critique qui s'impose, d'abord pour saisir le statut de l'entreprise anthropologique dans la culture, puis « les implications et les virtualités de (l'anthropologie) qui existe déjà » (p. 195).

À cette fin l'*Argument* est suivi de deux parties centrales. La première — *L'anthropologie dans la culture* — passe en revue les relations entre la culture et

l'anthropologie en examinant la genèse de celle-ci, pour aboutir à une caractérisation de la crise de l'anthropologie aujourd'hui. La seconde — *Possibilité et destin de l'anthropologie* — propose une organisation originale du champ anthropologique à partir des utopies qui sont à l'œuvre dans sa quête de représentation de l'homme. Dumont distingue trois anthropologies (dont nous ne pouvons qu'indiquer le sens en quelques mots — ce qui est une gageure) qui constituent comme la clé de voûte de la lecture théorique de ce champ proposée par son livre. « L'anthropologie de l'opération », d'abord, procède de la tentation de l'anthropologue de « rapprocher l'objet au plus près de sa propre entreprise à lui » (p. 321), c'est-à-dire de faire du sujet humain un sujet connaissant, réduit à n'être que l'opérateur d'un ensemble de méthodes scientifiques. Il devient un « sujet épistémique », selon l'expression de Piaget, mis entre parenthèses, car l'anthropologue construit un objet qui *par principe* ne saurait être connu du sujet. La limite de cette approche « opératrice » n'est pas dans la suspension comme telle de la conscience du sujet, mais dans le fait que l'anthropologie s'y fixe, s'en satisfasse, en dépit de ce qui « reste » : un « reste énorme », dit Dumont (p. 236). Les conduites humaines, en l'occurrence, indiquent une dimension qui ne peut qu'échapper aux opérations. La dialectique des motivations et des fins qui définit l'action échappe au savoir, puisque l'action est précisément une réponse médiatrice à l'inadéquation de la conscience et du savoir. Ici ce n'est plus l'idéal d'une connaissance transparente qui est à l'œuvre, l'idéal du Logos, mais la recherche d'une solution politique aux contradictions de la praxis : l'idéal de la transparence de la Cité comme chez Marx, ou celui d'une réconciliation avec soi comme dans les psychothérapies. À cette médiation correspond une seconde anthropologie, celle de « l'action ». Enfin, ces anthropologies suscitent dans leur travail la représentation d'un autre monde qui est comme la contrepartie de toute connaissance, le résidu de toute action. C'est le monde du sens, du symbole, de l'ombre du donné empirique ; celui de l'art, de la religion ou du rêve qui en appellent à une autre pratique, une lecture de ce sens que ni les opérations ni l'action n'épuisent. L'idéal de cette « anthropologie de l'interprétation » est celui d'un « Monde significatif », d'un Royaume du sens (Dumont tentera de cerner à partir de là la possibilité d'une « communauté des interprétants ») qui accueille ces recoins, ces obscurités, cette théâtralité par lesquels l'existence se vit.

Mais, pour l'instant, revenons-en au « diagnostic », pour parler comme ce médecin de la civilisation que se voulait Nietzsche et par une citation de qui Dumont entame son entreprise. Il veut la mettre, en effet, sous le signe de *l'ombre* de l'anthropologue : où est-il par rapport à ces hommes dont il parle, par rapport à cette culture dont il émerge et dont son discours se détache pour se tenir ? Le problème de l'ombre devient comme le pivot des analyses du livre, car il ne se réduit pas à celui de la subjectivité du chercheur ; il irrigue toute la démarche de l'anthropologie. Dumont en dégage les fondements dans les philosophies de l'histoire et l'idée de progrès qu'elles nous lèguent aujourd'hui par laquelle s'est instituée une ombre de l'histoire. « S'il y a une unité de l'anthropologie, elle ne se trouve pas dans les synthèses de surface, là où la dispersion est de règle, mais à cette source commune » (p. 41). C'est là qu'on peut repérer cette logique de l'Absence, une logique que la classification en trois anthropologies permet de préciser, comme on l'a vu, au niveau des utopies à

l'œuvre en chacune d'elles, comme autant de réponses futures à des lacunes de l'homme présent, autant de modèles de progrès en fonction de l'homme à venir. Nous insistons sur ce point de départ dans la philosophie de l'histoire car c'est là qu'on en reviendra à la fin de l'ouvrage avec l'exigence de repenser cette figure de progrès, la tâche d'élaborer une nouvelle philosophie de l'histoire comme fondement d'une critique des trois anthropologies (p. 368) — c'est ce vers quoi est tendue la conclusion de l'ouvrage, intitulée d'ailleurs : *Transition*. Alors qu'en est-il de cette ombre de l'histoire ? Par l'idée d'un progrès culturel vers la rationalité, s'établit une dualité immanente à l'histoire (déplaçant la dualité « transcendante » qui, au Moyen-Âge en particulier, situait la vérité de l'histoire hors d'elle) : la Raison est *de* et *dans* l'histoire. Le sujet n'est pas au-dessus d'elle, mais il dit l'histoire en même temps qu'il est constitué par elle. D'où, dans l'entreprise de vérité, le dédoublement entre une histoire réelle et une histoire représentée, une histoire « mienne » et une histoire « vraie », si l'on veut. En se dédoublant, l'histoire est idéalisée pour pouvoir être dite (ou plutôt écrite par l'historien), et c'est cette ombre qui en vient à définir pour l'anthropologue son statut et son lieu de travail. C'est à travers ces dédoublements qu'il fonctionne dans son rapport à la culture (raison — idéologie ; vérité — opinion ; etc.) en visant une unification future, et ces dédoublements justifient son travail : la culture n'est plus seulement vécue, elle est écrite. De la même manière, l'écriture littéraire brise l'utilisation fonctionnelle du langage commun pour recréer le langage ; l'art abolit le monde réel pour le rendre visible à neuf ; l'historiographie défait l'histoire, découpe, isole les événements pour rendre possible l'écriture de l'histoire.

Cette coupure de sens, cette dislocation de la culture, devient la clé de toute intelligibilité anthropologique — ce qui est particulièrement net dans l'enquête sociologique par exemple, et ce qui est poussé à l'extrême dans le behaviourisme. Le sens intentionné est neutralisé pour permettre l'émergence d'un autre sens ; le réel est aboli pour mieux le retrouver ailleurs. Ces différentes « néantisations » (p. 67) de la culture, visant à saisir celle-ci par un savoir, définissent un emplacement pour l'anthropologue — hors du réel —, et un rapport d'*effraction* entre ce savoir et cette culture qui devient la condition épistémologique des pratiques anthropologiques. On voit le problème : quand l'univers du sens est défait par les oppositions entre le vécu et la théorie, la croyance et le savoir, quand la circularité de l'anthropologue et de la culture est rompue, tout devient ombre dans l'anthropologie, et il ne reste plus qu'une absence, le mirage d'un homme disparu à force d'être connu. Il ne s'agit pas pour Dumont de réagir à cela en prenant parti, par exemple, dans les débats qui opposent structuralisme et humanisme, car son problème est celui de *toute* anthropologie voulant se dégager de l'erreur, des apparences, des idéologies, au nom des essences, des procédures de la pensée, d'une sphère culturelle autonome. Et l'humanisme, lui-même inspiré par un idéal de transparence rationnelle, n'échappe pas à cette tension épistémologique ; il est déchiré par le *fait* de son propre fonctionnement : on n'étudie bien l'homme qu'à l'écart de lui ; et cette tension, note Dumont (p. 74), est présente dès les dialogues de Socrate tentant de ménager à la fois un lien avec la Cité *et* un désir de vérité, une exigence de communication *et* de lucidité.

C'est dans ce cadre que Dumont va particulièrement s'intéresser aux sciences de l'homme, où il voit comme la « charnière » des pratiques anthropologiques à la fois

destructrices et constructrices de culture. Elles incarnent l'ambiguïté de la démarche anthropologique, entre les deux pôles extrêmes du désir de comprendre de la *philosophie* d'un côté et de l'*idéologie* au service des pratiques de la société de l'autre (p. 82). Oscillant entre la théorie et le rattachement à la culture, la « teneur de vérité » et l'« héritage de relativité », ces sciences construisent des notions qui procèdent des pratiques sociales, en même temps qu'elles construisent des objets scientifiques ; leur activité est à la fois en continuité et en rupture avec la culture commune. Ainsi comprises, on ne peut que mettre en doute leur enfermement dans une épistémologie intellectualiste où il s'agit avant tout de rompre avec le vécu. Il est clair, pour Dumont, qu'elles ne fonctionnent pas qu'avec des critères de vérité. L'utilité, la convenance, la fécondité, l'intérêt, (p. 116) — ce que Dumont va appeler des critères de *pertinence* — rendent caduques les classiques oppositions de la science positive et de ses « applications » ; ou celle des vérifications de la science et des idéaux de culture... Une autre « Raison » est requise pour prendre en charge cette ambiguïté épistémologique de l'anthropologie, cette imbrication de la vérité et de la pertinence — expression des « destins solidaires de nos anthropologies et de nos cultures » (p. 196). Ainsi l'exigence qui s'esquisse ici est celle d'une « épistémologie de la pertinence » (p. 143) pour contrer l'éclatement du sens, opéré par l'anthropologie, en deux paliers d'objets qui sont en fait confondus dans la vie².

Ce n'est donc pas à l'impossible espoir d'un « retour à l'homme » qu'il faut en appeler, comme dans ces mouvements d'aller-retour qui caractérisent la pensée moderne³. Le fond des choses est plutôt dans les conditions culturelles générales de la naissance de l'anthropologie, là où le Monde de l'homme, d'Habitacle et de Domaine, est devenu Savoir (p. 238). C'est ce que veulent souligner ici les exemples de la Cité grecque et de l'Église d'Augustin. Relativisant d'abord le cliché selon lequel les Grecs n'avaient pas le sens de l'histoire, Dumont caractérise leur anthropologie comme un enveloppement du scientifique dans la vision éthique, un rapport à la nature où la vérité objective n'exclut pas la signification. Ce qui est fondamental dans cette référence, c'est ce lien entre la vérité des choses et la pertinence pour le sujet ; l'imbrication de l'intelligible et de la valeur. Ici, contrairement à l'historien moderne, les historiens « trouvent dans leur appartenance à un ensemble historique, la Cité ou l'Église, la raison d'être de leur tâche, son motif et sa fin. Ils y trouvent aussi, sans discontinuité radicale, une structure d'explication » (p. 178). C'est un tel enracinement qui évite l'idéalisation de l'histoire de la modernité, où le passé, « faute d'être amarré dans le présent, est porté à l'absolu » (p. 180). Par rapport à cet âge d'or, dont le mythe sert ici le dessein de Dumont, la parole de l'anthropologue moderne n'est plus fondée en communauté et il est réduit à construire des entités sans correspondance dans la pratique collective où il tient son discours. En un mot, ce discours manque de « médiations » ; et il ouvre sur une aliénation où le seul horizon

2. Au cours d'un séminaire consacré à ces problèmes il y a quelques années, dont nous avons été un participant tour à tour ébloui et perplexe, F. DUMONT avait souligné d'une belle expression le danger inverse d'un « délire de la pertinence » de la part de certains discours contemporains.

3. « (Depuis la Renaissance), écrit Dumont à ce propos, le rationalisme a fait compagnonnage avec le mythe du "bon sauvage", l'industrialisation avec la nostalgie romantique du Moyen-Âge, le positivisme avec l'émotion des "tristes tropiques"... » (p. 162).

qui demeure pour l'anthropologie est celui d'une représentation parfaite visant à combler le vide par lequel elle se fait et qu'elle reproduit sans cesse. D'où cette interrogation, à peine suggérée dans le livre : cette aliénation est-elle si différente de celle de ces âges mythiques sur la dénonciation desquels se sont justement bâties les modernes sciences de l'homme ? (p. 189).

L'anthropologie d'aujourd'hui, obsédée par les conditions de son propre travail, s'est comme fixée sur l'Absence, tentant toujours de se la représenter dans ce que Dumont appelle une « corrosion du report à la genèse » (p. 208). Retrouvant la figure vérité-pertinence, il oppose la *genèse* à la *mémoire* qui, de son côté, « rétablit, par-dessus les défis des vérités de la genèse, des ensembles pertinents où se reconnaît la complicité des sujets et de leurs mondes » (p. 204). Cette « généralisation du doute » menace la possibilité d'une anthropologie *dans* la culture, et dans cette disqualification des mémoires collectives et de l'univers symbolique au profit de la recherche d'une vérité « autre », « toujours autre », Dumont voit une radicalisation de la pratique occidentale de la culture, détruisant les totalités significatives que la culture engendre. Toutes les cultures, en effet, produisent des ensembles significatifs grâce auxquels le monde prend sens pour des sujets ; mais la culture occidentale, et c'est son paradoxe, prétend en même temps détruire ces totalités, par un travail qui ne cesse pour autant, bien sûr, d'être lui-même une pratique significative, de fonctionner par un sujet et de se replacer dans la culture. Mais pourquoi, demande Dumont, la culture s'incarne-t-elle dans ce refus de la culture ? Et il renvoie, dans un passage passionnant, à Derrida et à Nietzsche (ainsi qu'à l'exemple, très parlant en effet, de l'antipsychiatrie) pour s'interroger sur cette « soif de l'en-dehors, cette dénégation de la présence, ce rappel à l'Absence qui seul mériterait l'attention » (p. 220). Pourquoi cette obsession avec le dehors de l'homme, ce goût de l'ombre, ce refus de ce qu'il est pour lui-même, particulièrement accentué dans les analyses de la production de la parole⁴ ? Cette manière de décrire des pratiques significatives qui ne procèdent pas du sujet mais qui, au contraire, le situent diversement, en vient à pénétrer toute la culture. Vers quoi ce désir d'abolir le moi, le sens ? Pour produire du sens ! « Pour produire », dit Dumont (p. 221). Face à cela, rien ne sert non plus d'invoquer le cogito pour résister à cette logique de l'Absence. C'est bien la suspension qu'il opère, en effet, qui instaure l'Absence permettant d'instituer la raison contre la croyance ; et les anthropologues de l'opération ne font rien d'autre que « prolonger cette suspension sur toute la durée de la pensée » (au-delà de l'instant cartésien) et par là barrer toute réconciliation possible entre raison et culture existante. Ce que Dumont met en cause dans cette suspension de la croyance qui inaugure le savoir, c'est sa fixation en une rupture permanente avec la culture vécue, et c'est cela qui exige de nouveaux critères de scientificité. On comprend dans ce sens le privilège qu'il accorde sans cesse aux pratiques de l'historien et du psychanalyste, puisque chez eux cette rupture entre l'explication et l'objet ne peut aller de soi, elle reste problématique, car l'explication ici n'est par principe possible qu'en lien avec la manière dont le phénomène en cause se comprend lui-même. Freud, par exemple, opère bien une telle suspension dans

4. Pour les profanes comme nous-mêmes, notons une impressionnante et bien utile « mise en perspective » de la sémiotique dans le champ anthropologique : ch. V, v, *La production de la parole* (p. 216–221).

l'analyse du rêve, il fait un *détour* par un lieu où « le sens se produit sans jugements ni finalités » ; mais c'est pour *revenir* « à la parole d'un sujet, à un projet de vie et de discours assumé par quelqu'un » (p. 218).

Quand le Monde de l'homme n'est plus l'unité d'un objet intelligible et d'un univers de sens mais un Monde qui « se produit », quand l'Absence a pris toute la place, alors l'anthropologie s'interroge. Elle s'interroge sur cette Absence fondatrice de son savoir, et cette interrogation, ultime affirmation par un sujet de son existence, est comme l'inverse diamétral produit par une anthropologie réduite à la connaissance. Dumont consacre un chapitre à part (à la suite de « L'anthropologie de l'opération ») à ce « sujet errant », expression d'une réciprocité négative entre l'Absence et l'interrogation existentielle. Mais en elle-même celle-ci est une impasse, car cet « inverse » échappe par principe à toute anthropologie, l'anthropologie impliquant nécessairement des « brisures d'avec le vécu » (p. 343). L'existence ne saurait être pensée sans être trahie ; l'authenticité reste réfractaire à la démarche de vérité. Dumont en profite pour retrouver la tension vérité-pertinence au cœur de la pensée existentielle dans une belle discussion de la « connaissance » de Dieu chez Kierkegaard qu'il étend aux rapports à autrui (p. 253-4). Mais il ne saurait y avoir d'anthropologie de l'existence et, prise dans ses paradoxes, celle-ci ne peut qu'ouvrir sur autre chose : les possibilités de choisir de l'existant, le sens de ses projets dans la culture, c'est-à-dire l'élaboration d'anthropologies de l'action et de l'interprétation telles qu'évoquées plus haut. Cette dernière, toutefois, retrouvera l'existence comme son fondement, dans son refus de réduire la culture à la raison ou à l'action, et sa quête d'une réconciliation de la vérité et de la croyance :

Confronté aux propos d'autrui ou aux idéologies qui courent dans l'histoire, l'anthropologue doit alors se tenir à l'écoute, ne pas écarter ce qui lui paraîtrait *illusion* pour parvenir au plus tôt à l'*objet*. S'il ne répète pas ce que la vie présente en ses propres interprétations, s'il ne consent pas non plus à la dissoudre dans des phénomènes construits avant tout par la science, de quel autre point d'appui peut-il s'assurer ? De l'existence, en ce qu'elle n'est ni épuisée par les interprétations que l'autre s'en donne ni évacuée par l'interprétation que l'anthropologue en poursuit. La croyance c'est, en définitive, cette adhésion commune à l'existence qui lie l'autre et l'interprétant anthropologue. Solidarité de référence et non identification. (p. 324-5)

Cette « solidarité de référence », bien proche de la « symbolique partagée » de la religion finalement, préfigure une « communauté des interprétants » — utopie propre à cette anthropologie — où vérité et signification, savoir et morale ne sont plus scindés en l'absence de l'homme, où l'on revient du concept à la présence, où peut se réaliser une anthropologie enracinée dans la culture.

C'est cette voie que nous invite à poursuivre et à penser l'essai de F. Dumont. Mais il nous semble que sa force principale est surtout dans sa mise en question de la souveraineté de l'épistémologie et d'une science « productrice de vérités et destructrice de pertinence » (p. 213) dans l'anthropologie ; dans sa mise en évidence du paradoxe du rapport de l'anthropologie à la culture qui interdit toute solution facile. Si la quête de l'anthropologie est la recherche d'une culture où l'homme puisse se

reconnaître, c'est-à-dire au-delà des dédoublements et du retour critique de l'anthropologie sur la culture (devenu obsessif avec les « penseurs du soupçon »...), ce sont pourtant ces dédoublements qui la fondent comme anthropologie. Ce qui la distingue des autres pratiques culturelles, c'est précisément qu'elle prend cette culture comme « souci », qu'elle fait de ces pratiques un « problème » (p. 18), et de ce fait tend à concevoir sa propre pratique comme une construction d'objets et à se penser exclusivement en termes de connaissance. D'où l'importance de ces figures circulaires qui foisonnent sous la plume de l'auteur, et la façon dont s'imposent petit à petit par elles et par l'introduction d'un vocabulaire original, une « manière de voir », un *style* dans l'approche des pratiques anthropologiques — style que nous rapprocherions volontiers par moments de celui d'un Merleau-Ponty⁵. Dans la même veine, peut-on parler d'un travail de « totalisation » au sens sartrien, qui se déroulerait au fil de ces pages ? Sans doute ; mais pas si l'on entend par cela une unification pluridisciplinaire des recherches anthropologiques : Dumont met souvent en garde contre tout syncrétisme car la fragmentation des disciplines doit être respectée au contraire (p. 96 ; p. 196) ; et c'est sans doute ce qu'il reprocherait à l'anthropologie sartrienne, même si le travail de Sartre sur Flaubert lui sert d'illustration pour l'« interprétation » qu'il envisage (p. 321). Plutôt qu'à un effort de synthèse, on assiste ici à une plongée critique dans le champ des rapports mouvants de la praxis, du symbole et du savoir, chacun jouant sans cesse sur l'autre ; à un éclairage totalisateur sur « l'éternelle dialectique des anthropologies » où s'interpellent toujours vérité et pertinence. Osons dire, enfin, que c'est à ce niveau des éclairages ponctuels que cet ouvrage nous a le plus séduit : plus que par son découpage théorique en trois anthropologies (dont nous ne réussissons pas vraiment à nous approprier la pleine portée), il s'impose par ses exemples, ses digressions, ses moments d'analyse souvent fulgurants, et dont nous n'avons pu donner ici que le plus timide aperçu. Nous espérons du moins n'en avoir pas trahi l'esprit.

5. F. Dumont évoque lui-même les « formules tâtonnantes » de Merleau-Ponty (p. 299), et il est vrai que l'écriture ici est plutôt sèche et précise. Mais le rapprochement n'en est pas moins valable. Qu'on en juge par ce paragraphe, tout à fait caractéristique du livre entier : « La culture me présente le monde ; c'est en elle que je me le représente. Je parviens à lui faire dire ce qu'elle n'a pas dit encore. Quand j'y déroge, c'est en m'appuyant sur elle, par une initiative dont elle est complice. On pourrait lui appliquer la belle formule de Humboldt à propos du langage : selon le même processus par lequel l'homme dévide la culture hors de son être propre, il s'enchevêtre en elle. Et s'il est vrai que je peux comprendre une autre culture que la mienne, cette faculté procède de ma culture encore, car c'est elle qui me suggère la thématique de son dépassement » (p. 199). Et quelques pages plus loin, c'est à l'image du corps qu'a recours Dumont pour décrire dans le même esprit ce « travail de la culture » (p. 202).