

## Du lieu de l'homme à l'absence de l'homme

Danièle Letocha

Volume 9, numéro 2, octobre 1982

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203197ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203197ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Letocha, D. (1982). Du lieu de l'homme à l'absence de l'homme. *Philosophiques*, 9(2), 295–305. <https://doi.org/10.7202/203197ar>

## DU LIEU DE L'HOMME À L'ABSENCE DE L'HOMME

par Danièle Letocha

Par sa perspective, les modalités du discours, le regard personnel qu'il pose sur son objet, l'ouvrage récent de Fernand Dumont (*L'anthropologie en l'absence de l'homme*, Collection Sociologie d'aujourd'hui, Paris, P.U.F., 1981, 369 p.) appartient au genre de l'essai philosophique. Essai d'abord. En effet, au milieu des thèses et des énoncés de systèmes, qui servent de cadre aux travaux savants dont nous sommes submergés, son texte parle essentiellement à la première personne. Cette parole singulière (dans les deux acceptions du terme) annonce très tôt ses valeurs et identifie celles des autres discours avec lesquels elle dialogue. Ces derniers sont multiples, du fait que la problématique se veut totalisante et mange à tous les rateliers: histoire, ethnologie, linguistique, politicologie, sociologie, psychanalyse, psychologie, philosophie et même littérature, en circulant librement d'une époque à l'autre, depuis le monde archaïque jusqu'à notre fin de siècle. Si l'on cherchait à le rapprocher d'une écriture similaire, ce sont les textes de Jean Starobinski (cité une fois p. 345) qui viendraient sans doute à l'esprit. L'un et l'autre écrivains orientent toute la tension de leurs analyses sur le problème du sens dans la pensée contemporaine et scrutent le labyrinthe des discours seconds portant sur le vécu, pour tenter de déceler comment les rapports s'instaurent, se masquent et se dissolvent entre ces deux registres. Face à Dumont, Starobinski apparaît plus sophistiqué, plus détaché et cynique, bref, plus européen. Il reste que, dans la ligne des filiations intellectuelles, tous deux se situent dans la postérité de Bachelard et de Canguilhem. Le fait que l'entreprise de Dumont aborde les images que l'homme s'est données de lui-même, et non les images de la nature, n'affecte pas cette parenté. Car le lien tient plutôt à la radicalité de l'interroga-

tion en ce sens que la scientificité, dont sa pratique première est issue, ne l'intimide nullement, ce qui l'oppose nettement à Piaget ou à Granger, pour prendre des exemples. Cet ouvrage se donne comme essai par une autre dimension encore: par son caractère ouvert, que l'on percevait déjà dans *Le lieu de l'homme* en 68, et par ses incertitudes avouées, libérant un espace propre aux risques de la parole exploratoire. L'A. désigne et nomme des clairières et des obscurités plus qu'il ne démontre des énoncés.

Essai philosophique ensuite. Dumont lui-même l'a toujours affirmé: la philosophie n'a pas d'objet propre. Son propos ici se donne un degré de généralité qui suffira à la disqualifier aux yeux de plusieurs. Il procède à l'examen comparatif et critique des interrogations et des réponses concernant la spécificité de l'humain dans tous les domaines de l'intellectualité occidentale où sont produits des discours explicites et articulés. Le savoir n'est pas hypostasié: tout au contraire, Dumont s'en méfie constamment. «La pratique de la philosophie, parce qu'elle est mal assurée, rappelle à toutes les autres pratiques un enracinement que les sciences dissimulent plus ou moins adroitement sous le couvert de méthodes et de théories, sous l'alibi de la connaissance.» (p. 18). Sa démarche est régressive: elle se heurte aux questions du texte, de l'acte d'écrire comme mise à distance, de l'«écrivain» / écrivain et finalement au statut de l'intellectuel dans la culture et dans ses marges. Le problème-limite se formule ainsi: «Ils expliquent à peu près tout, sauf leur possibilité à eux de penser ainsi» (p. 19).

Tout en montrant un souci évident de tenir un discours rationnel, qui assume la tradition, Dumont cherche et trouve, croyons-nous, un espace non assujéti au rationalisme qu'il pourchasse partout. Ses postulats et ses contraintes sont explicitement identifiés. Il se montre d'emblée conscient de leur précarité et du pari qu'implique le point de vue totalisant du penseur qui énonce le constat de la finitude de tout point de vue.

Philosophique, cet essai l'est enfin par l'interlocuteur qu'il vise. Car pour suivre la démarche de l'ouvrage, il ne suffit pas d'être familier des discours seconds que constituent les anthropologies «savantes» des disciplines énumérées plus haut; encore faut-il être au fait des épistémologies et des cadres métaphysiques

de la tradition qui les fonde, de Platon à Hegel. On peut donc estimer que cette écriture au troisième degré, sans détours didactiques, ne s'adresse pas aux étudiants du premier cycle. Il est plus probable que Dumont s'adresse au premier chef à lui-même.

Comment délimiter l'objectif (plutôt que l'objet) complexe que Dumont se fixe ici? Pour le suivre, identifions d'abord quatre opérations auxquelles il procède. La première: nommer une situation. Les anthropologies ont rendu la praxis problématique. Dumont problématise leur propre pratique théorique en demandant "Comment est-il possible de penser ainsi?" Sa question renvoie moins à la logique qu'au penseur, au sujet, à la conscience comme rapport au réel.

La seconde: clarifier le champ anthropologique. Il y circonscrit trois zones (et non trois niveaux): les philosophies, les idéologies et les sciences de l'homme. Il pose d'abord ce que ces pratiques ont en commun et procède ensuite à l'établissement des distinctions sur les plans de la genèse, des fondements et du type de travail que chacune présente. «En quoi pense-t-on autrement dans chaque registre?» se demande-t-il.

La troisième: analyser le fait de l'absence de l'homme. Dumont examine le vide que requiert et produit la prolifération des discours anthropologiques: ce vide est défini comme le corollaire du dédoublement de la culture, généré par la volonté de «conscience de soi».

La quatrième: dégager les conditions de possibilité, les directions et les formes de l'anthropologie à venir. Il en retient trois, dans un ordre obligé, qui s'interpellent et s'appellent mutuellement: l'anthropologie de l'opération (du savoir), celle de l'action et celle de l'interprétation.

Or c'est la dernière des trois perspectives qu'adopte Dumont dans son ouvrage et on reconnaîtra qu'elle recouvre aussi ses travaux antérieurs. Cependant, dans ce dernier livre, les enjeux se sont déplacés et sont devenus à la fois plus urgents, plus radicaux et globaux. La crise identifiée a atteint tout le champ culturel et on ne voit guère sur quelle instance encore saine du modèle tel que dessiné il faudrait s'appuyer pour éclaircir ces horizons bouchés. D'où une couleur tragique qui imprègne l'ensemble de cette

écriture refusant de lier le sort de la pensée occidentale aux intrigues désespérées du salut du savoir. En effet, partout où il le peut, l'A. substitue le terme de «connaissance» à celui de «savoir» lorsqu'il s'agit de la condition humaine. En deça des questions de méthodes, de catégories, d'axiomatisations, il situe le débat au niveau du conflit entre le sujet épistémique et le sujet existentiel dont il faudrait renouveler le statut respectif de manière à légitimer théoriquement une forme de complicité dans la recherche du sens; il faut pourtant renoncer, dit-il, au rêve d'une coïncidence parfaite entre ce que je sais et ce que je suis. Dans le champ anthropologique tel qu'il est institué actuellement, Dumont constate que le problème majeur est lié à la forme sujet et qu'il est inhérent à toute entreprise de connaissance seconde de l'humain, telle que polarisée par les Grecs et leur succession où nous nous trouvons encore. Contrairement à Foucault, c'est sur le poids de l'histoire et de ses continuités qu'insiste Dumont. Par exemple, le projet d'une sociologie scientifique est constamment rapporté au programme durkheimien et même à Comte. Dans ce mode d'intelligibilité, l'ombre du penseur est perçue comme un obstacle irréductible: elle ne sera pas évacuée. L'A. propose de renverser les indices de valeur et de renouveler les assises de la scientificité anthropologique, en dégagant des formes de lecture libérées de la contrainte de l'objectivité classique, calquée sur les procédures des sciences naturelles. L'idée de vérité s'en trouve ébranlée. Loin d'y voir une défaite, Dumont cherche à consolider des pratiques plus conscientes de leur propre finitude. Il faut donc fonder autrement la culture savante, devenue aujourd'hui écartelée et mortifère; ce déplacement des visées pourrait aussi, selon l'A. garantir un minimum de sens et de cohésion à la culture commune dont *Le lieu de l'homme* analysait la fragmentation et la dispersion. De fait, l'enjeu le plus lourd, dans cet ouvrage, c'est la démonstration, à notre avis réussie, de la charge de rationalisme et de positivisme exacerbé qui traverse encore toute formalisation et qui tente désespérément de tenir lieu de «cosmos» artificiel à la pensée, sans pouvoir faire place au penseur. «La science est un mythe, l'un des plus importants de notre époque,» (p. 334). Il faut la sauver malgré elle. Mais il s'agit d'une autre sorte de science.

Le type de travail que commande de tels enjeux ne peut donc faire le jeu des analyses épistémologiques régionales au sens strict

que Dumont rejette explicitement (p. 355 et pp. 96-97). Cohérent avec son projet de débusquer et de mettre en lumière l'ombre de l'anthropologue, il choisit la méthode généalogique (le mot apparaît p. 198). Et c'est bien au sens nietzschéen qu'il faut l'entendre ici. Tout l'ouvrage s'inscrit dans l'examen de la raison raisonnante. Comme Nietzsche cité dès la première page et auquel est empruntée la métaphore de l'ombre du penseur, il s'attache à dissoudre les sécurités abstraites du savoir-résultat. Son enquête soulève toutes les questions concernant les conditions d'émergence: conditions avouées ou inavouables, explicites ou souterraines. Il s'agit des intérêts, des alibis, des espoirs, des masques, des utopies, des censures, des refoulements, des désirs, des paresse, bref de la distance variable entre la surface et le fond. Ce qui fascine Dumont c'est, plus que les énoncés, «une remontée à quelque origine» (p. 24) et le rappel qu'il y a «moins des philosophies que des philosophes» (ibid). C'est ainsi qu'il place l'anthropologue et non l'anthropologie au début de l'itinéraire qu'il veut parcourir (p. 24). Mais cet éclairage n'est pas au service d'une naïve machine réductiviste, ni historiciste, ni marxiste. Elle se donne pour ce qu'elle est: une topologie de la textualité, considérée sur son versant actif, c'est-à-dire mise en rapport avec les multiples dénivellements de la conscience.

Passons maintenant à la construction concrète de cet ouvrage tellement touffu et récurrent dans sa démarche qu'il a nécessité un résumé appelé «argument» (16 p.) en guise de préface. À l'autre extrémité, une «transition» (16 p.) symétrique tient lieu de conclusion, laquelle laisse le lecteur devant un «énorme programme» (p. 368). Le corps de l'ouvrage se partage en deux grandes parties sensiblement égales, (165 et 167 p.) chacune répartie en quatre chapitres équilibrés. «L'anthropologie dans la culture» est le titre de la première partie qui examine: 1. L'ombre de l'anthropologue; 2. La genèse des anthropologies; 3. Un laboratoire de la culture; 4. L'objet perdu. La seconde partie, «Possibilité et destin de l'anthropologie» comporte: 5. De l'absence à la production: une anthropologie de l'opération; 6. De l'absence à la mémoire: le sujet errant; 7. Une anthropologie de l'action; 8. Une anthropologie de l'interprétation. Quant aux thèses elles-mêmes et à leur impact sur les autres discours plus étroitement épistémologiques, il n'est pas facile de les résumer.

Nous nous contenterons des propositions centrales, souvent reprises et étayées par diverses voies, sans nous obliger à fournir ici le détail des argumentations.

L'absence de l'homme dans le champ anthropologique que Dumont constate doit s'entendre comme une évacuation de l'existence au présent: on l'évacue sous forme de mémoire en instituant la science historique, bientôt chargée d'historicisme; on l'évacue encore sous forme d'utopies diversement ancrées dans un avenir que les idéologies ou les sociologies reconnaissent imprévisible; on la nie enfin par des formalisations structurales rigoureuses qui laissent un reste énorme. En s'intéressant à celui qui prononce la liquidation de l'homme, Dumont déplace le problème vers «les assises mêmes de l'anthropologue» (p. 34) dont l'ombre rôde. Cette ombre représente peut-être le seul véritable «objet» des anthropologies. Mais il faut un point de départ plus critique. «Qu'est-ce que l'homme? Comment en parler? Existe-t-il? Si l'on devait résumer brutalement l'histoire des tentatives pour constituer en Occident un discours sur l'homme, on pourrait aligner ces trois questions pour marquer les étapes.» (p. 30).

À l'encontre des épistémologies qui ne considèrent que la *science* anthropologique, et attribuent ses impasses à quelque crise de croissance méthodologique, Dumont ne fait pas d'analyse comparative des sciences naturelles et humaines. Il surprend le lecteur en annonçant que «Nous sommes, nous, en fin de course.» (p. 32). C'est qu'il réunit horizontalement dans le champ anthropologique les trois zones que sont les philosophies, les idéologies et les sciences de l'homme. Il qualifie sa répartition de «féconde» mais admet qu'elle est pré-critique (p. 196). D'un tel point de vue, le discours anthropologique est beaucoup plus vieux que celui des sciences de la nature. C'est qu'au plan généalogique, «S'il y a une unité de l'anthropologie, elle ne se trouve pas dans des synthèses de surface, là où la dispersion est de règle, mais à cette source commune» (p. 41) qui est quête de conscience de soi (p. 369), de compréhension qui précède partout les explications. Et comme il en situe l'inauguration avec l'impératif socratique, il devient effectivement légitime de passer au bilan.

Or cette longue histoire occidentale s'articule autour d'un seul axe: un type particulier de rationalité qui, en refoulant d'autres cheminements possibles de la raison, croit pouvoir substi-

tuer le concept à la présence, au nom d'une illusion de transcendance. L'effet s'est révélé comme dédoublement de toute la civilisation dans son organicité: les oppositions histoire réelle / histoire représentée, culture vécue / culture théorisée sont, par un jeu circulaire, la condition même de l'émergence du souci anthropologique, répète Dumont, en le montrant dans le cas de chacune des trois zones. «Les attitudes [positivistes] étant acquises, on les a refoulées vers un inconscient des pratiques anthropologiques qu'elles ne continuent pas moins d'inspirer» (p. 41). Dumont y reconnaît l'utopie de toute science: vouloir ramener l'objet tout entier à un savoir. Ce mouvement privilégie évidemment le savoir et disqualifie le vécu dont la crise avait fourni le prétexte à son discours. Accélération de la dissolution, donc, et tentative désespérée pour mettre la culture savante à l'abri de la vitalité et des irrationnels de la culture commune qui se meurt de cette scission. Vérité abstraite contre pertinence «En procédant ainsi, la science est productrice de vérités et destructrice de pertinence.» (p. 213). Savoir et vide prolifèrent ensemble (p. 244). Mais ce vide (qui s'appelait «distance» en 68) n'est pas néant: il est absence d'où surgit l'interrogation sur l'impossible totalisation de l'exister. «De telle sorte que la tragédie est devenue, pour ainsi dire, l'essence de l'Occident.» (p. 250).

L'antimonie du Texte et de l'Existence constitue le leitmotiv de ce livre. Au milieu de la culture commune qui est définie comme interprétation du monde par les collectivités (p. 68), l'anthropologue est celui qui entreprend d'écrire. «Ecrire, c'est d'abord instaurer le silence. Il ne s'agit pas de dire le monde, mais d'écarter le monde afin de dire.» (p. 53). Jamais l'écriture anthropologique ne se comprend comme miroir, redoublement, redondance ou répétition. Elle joue sa partie dans la culture: «elle en est, à sa manière, la dramatique» (p. 153). Dumont insiste sur le fait qu'elle est productrice de culture et par là, création.

Loin d'y voir une lacune, l'A. propose de réévaluer toute l'entreprise et d'en dévoiler la véritable origine. À cette origine, on ne saurait parler de vérité (p. 110). Cette critique constitue la clef de toutes les thèses et mérite qu'on s'y arrête. Les artifices de la scientificité ne sauraient masquer que «Partout, au mot *vérité*, on sent bien qu'il faut en ajouter d'autres: *convenance, utilité, fécondité, intérêt* . . .» (p. 116). Ce que Dumont vise ici, c'est le



modèle cartésien. «La raison anthropologique a conquis son domaine aux dépens du «primitif», de l'enfant, du fou; elle s'est retournée sur eux comme on envisage, en toute assurance de méthode, des phénomènes.» (p. 334). C'est la visée d'objectivité qui est illusoire car par leur dispersion même, les discours anthropologiques manifestent qu'il n'y a pas, sur ce terrain, un sujet et un objet discernables et opposables. «La condition humaine éclate en diverses figures: le *comportement*, la *société*, le *passé*, l'*inconscient*, l'*Etre*... Ces figures sont-elles vraiment des *objets*? Elles fournissent plutôt aux pratiques anthropologiques des références privilégiées pour que la mise en marche et le fonctionnement de ces pratiques soient possibles.» (p. 15). Les arguties méthodologiques doivent se comprendre dans ce contexte d'échec du rationalisme. Voilà en quoi, estime l'A. «La critique des fondements, particulièrement dans les sciences humaines, transgresse le savoir constitué (. . .)» (p. 354). Tant que domine la rationalité «dure», crispée sur des normes de savoir, niant son allégeance aux valeurs et aux croyances et se définissant contre les idéologies, l'anthropologie continuera de s'exercer en notre absence. Elle se condamne à demeurer une «excroissance de l'homme, nourrie de notre substance mais qui, semble-t-il, ne nous est pas destinée» (p. 10).

À cette rationalité «dure» (celle du ménanicisme physicochimique), Dumont oppose une autre voie à l'exploration. Il sait combien les objections défensives seront fortes et multiples. Il s'agit de ce qui pourrait s'appeler une «rationalité douce», comme on parle de technologie douce. l'A. propose de situer au fondement des trois perspectives anthropologiques qui l'intéressent une «idée de croyance rationnelle» exprimant une vérité engagée, car il faut que la raison se fasse passion, combat, projet dans une histoire (p. 50).

Cette ouverture, qui se reconnaît pour ce qu'elle est, soit un pari, modifie le statut de la vérité et corrélativement, celui de l'intellectuel que Dumont redéfinit en s'inspirant de Gramsci: «Chez tous, la condition est pourtant commune: elle consiste à entretenir le débat collectif sur les finalités. Débat qui pourrait bien être le fond de la condition humaine elle-même».(p. 36). L'espace théorique ainsi ménagé est ensuite aménagé par les chapitres suivants.

La seconde partie de l'ouvrage est plus linéaire. L'A. y expose, dans un ordre non arbitraire, trois directions possibles pour l'avenir du travail anthropologique.

L'anthropologie de l'opération répond au «désir obligé de tout savoir de se fonder comme savoir» (p. 197) sous l'emprise du Logos. C'est ici que l'éclatement de la subjectivité, corrélatrice de la perte de la transcendance, suscite le conflit entre genèse et mémoire. En même temps, elle met en place un sujet oblitéré, chargé de cette entreprise de destruction. Puisque Dumont affiche le parti pris d'éclairer le travail du sujet, il remarque que le sujet, ici, déborde son statut d'opérateur des structures: il est acteur, il s'exprime aussi par des conduites animées par des motivations et des buts (p. 281). L'opération, fille du *cogito*, se limite à «une suprême réification de la raison, sous prétexte de la détacher des individus qui en usent.» (p. 235).

L'anthropologie de l'action prend le relais et permet de retrouver la connexion entre conduite et signification (p. 282). Par la médiation de la décision, l'anthropologue peut prendre en compte un phénomène total qui ne renvoie pas nécessairement à l'entité de la «personne» puisque le sujet qui décide de son action peut être collectif, classe ou nation, par exemple (p. 284). Mais l'action reste une réalité — «cet autre réel» — qui ne peut être complètement dissipée dans un savoir (p. 294). Ici le fondement est d'ordre éthique. Mais, en considérant ces deux premières voies, on constate que la genèse en est similaire: de la grille du savoir à celle de la médiation, il y a possibilité de réduction réciproque. L'une et l'autre maintiennent la rupture entre le vécu et le modèle (p. 315).

Il en est autrement de l'anthropologie de l'interprétation. Elle effectue un retour vers le vécu, non pas naïf mais instruit par les leçons des deux pratiques précédentes. Ici, l'opposition croyance / savoir tombe: «La science hésite, oscille entre raison et croyance, sans qu'on puisse trancher comme on le fait dans les enchaînements soigneusement ordonnés par l'entendement.» (p. 321). L'épistémologie est déconcertée (p. 324) devant le poids de l'existence et la rencontre des paroles. Dumont se demande si une telle herméneutique est compatible avec les difficiles conquêtes de la scientificité. Sa réponse est affirmative à la condition de ne pas oublier qu'«il n'y a pas, il ne peut y avoir une anthropologie

de l'existence.» (p. 325). Enfin, pour mettre en rapport dialectique les trois types d'anthropologie esquissés, Dumont écrit que «dans la science de l'homme, le problème de fond n'est pas de passer de la subjectivité à l'objectivité; ce qui nous est offert dans les deux cas, au départ et à la fin, c'est un anonymat des phénomènes où l'homme est nature et flux de significations. Dans l'entre-deux, l'action affirme et réaffirme un sujet de la praxis, sujet sans cesse compromis sur ses deux rives...» (p. 331).

En traçant son bilan final, Dumont reprend le point de vue généalogique et rappelle les fondements propres à chaque direction. Celle de l'opération répond à l'espoir d'une réduction et manifeste l'utopie du règne du Logos. Celle de l'action surgit du désir de supprimer les médiations pour atteindre l'adéquation action-institution. Enfin, celle de l'interprétation a sa propre utopie: édifier un Monde significatif pour une communauté. Ainsi, il n'y a pas à choisir l'une contre les deux autres. L'entreprise pratique une critique nouvelle, et l'A. entend l'activité critique au sens philosophique: mettre en cause, éprouver, relativiser (p. 357). Cela le conduit à conclure que les anthropologies trahissent les embarras de la culture plus qu'elles nous instruisent sur l'homme.

Quels problèmes théoriques pose la rencontre de la problématique de cet ouvrage? Nous ne parlons pas des questions que le texte évoque lui-même sans les sonder à fond, tels les aperçus sur les couples dialectiques savoir / vécu, raison / croyance, opération / action, général / universel, etc..., mais plutôt de la perspective choisie et des énoncés centraux.

Il y a d'abord la position foncièrement intuitionniste qui distribue partout les indices de valeur. Ainsi l'autonomie des objets, des propositions et de la raison scientifique est barrée, malgré ce que nous montre l'histoire des sciences. Pour Dumont, le sujet épistémique est une construction gratuite, située hors du réel. Par suite, le point de vue de la raison raisonnée est taxé de quasi frauduleux sans qu'une démonstration ne vienne justifier une telle élimination. La puissance d'élucidation et les conquêtes de l'intelligibilité structurale, par exemple, se sont affirmées comme irremplaçables: il faut traiter ce problème de front ou le mettre franchement hors circuit.

D'autre part, la répartition des trois zones dans le champ anthropologique reste à justifier (et Dumont en convient). L'articulation est affirmée sans être clairement établie. La mise à jour des distinctions paraît nettement plus convaincante. Il n'est pas certain que l'analyse généalogique effectuée par Dumont, considérée dans son propre mouvement, suffise à rendre ce champ suffisamment homogène pour que l'on parle globalement de «discours anthropologique» quand on veut recouvrir à la fois la psychanalyse, la sémiotique, l'histoire, la philosophie et l'idéologie politique. Où est l'avantage théorique ici?

Enfin, on se rappelle que, pour Dumont, les idéologies de définissaient dès 74 comme pratiques de la convergence. Son présent ouvrage laisse à penser que tous les autres discours, tous ramenés à des *pratiques*, se sont fondus dans cet unique statut. Est-il évident que toute vie intellectuelle soit pure pratique ou justiciable d'une pratique? On chercherait vainement dans ce texte les occurrences du terme «théorie» non assorties d'un jugement franchement péjoratif. C'est que Dumont, fidèle à lui-même, a résolument opté contre une philosophie de l'esprit et pour une philosophie de la vie de l'esprit. Faut-il alors regarder comme contradictoire ou comme désabusé le jugement de la page 9: «L'existence n'est, à tout prendre, que la cendre de nos représentations»?

Département de philosophie  
Université d'Ottawa