



Ambiguïté de la notion de culture

Yvon Pesqueux

► To cite this version:

| Yvon Pesqueux. Ambiguïté de la notion de culture. Master. France. 2016. cel-01303241

HAL Id: cel-01303241

<https://shs.hal.science/cel-01303241>

Submitted on 17 Apr 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Yvon PESQUEUX
CNAM
Chaire « Développement des Systèmes d'Organisation »
292 rue Saint Martin
75 141 PARIS Cédex 03
FRANCE
Phone ++ 33 (0)1 40 27 21 63
FAX ++ 33 (0)1 40 27 26 55
E-mail yvon.pesqueux@lecnam.net
Site web lirsa.cnam.fr

Ambiguïté de la notion de culture

Ce chapitre prend acte de la diversité ordinaire comme fondement de la multiculturalité et de l'interculturalité du fait de « vivre ensemble ». C'est aussi la porte d'entrée qui permet de fonder la différence qui opère entre le multiculturel et l'interculturel, la prise en compte de la notion de culture opérant différemment dans selon le registre.

Ce chapitre est structuré de la manière suivante :

- Section 1 : l'ambiguïté du fait culturel
- Section 2 : les proximités entre « culture » et les notions connexes de connaissance, de politique, de religion, de société, de civilisation, de technique, etc.
- Section 3 : les filiations des cultures « à épithète » et les liaisons avec le concept de nature.
-

Section 1 : L'ambiguïté du fait culturel

Introduction

La notion d'ambiguïté marque les logiques de l'interprétation. L'ambiguïté apparaît là où le sens est incertain. La notion contient également l'idée de « laisser un doute », idée comprise ici dans le sens de polysémie. Quand on ajoute un jugement moral au terme, l'ambigu va devenir l'équivoque, c'est-à-dire ce qui suscite l'inquiétude, le doute, la suspicion. Et c'est bien ce dont il est question avec la notion de culture qui hérite des braies du nazisme qui a tellement été fondé sur la mise en avant d'un « esprit allemand ».

Après avoir passé en revue les différentes facettes de l'ambiguïté du concept :

- l'ambiguïté de champ, d'ordre général,
- l'ambiguïté de méthode,
- l'ambiguïté de signification,
- l'ambiguïté quant au fondement épistémologique et méthodologique,
- l'ambiguïté générale d'ordre politique,
- l'ambiguïté politique contemporaine du multiculturalisme communautarien.

1. L'ambiguïté de champ, d'ordre général

Le concept de culture tend à être employé aujourd'hui de façon de plus en plus courante, souvent au prix de simplifications quant aux implications, d'autant que ces utilisations se font

à la place d'autres concepts tels que ceux de mentalité, d'idéologie ou même d'habitude. C'est ainsi que le mot est aujourd'hui utilisé dans des champs qui lui étaient étrangers - la politique avec, par exemple, le terme de culture d'un parti, le religieux avec l'expression de « culture de mort » utilisée par le Pape Jean-Paul II pour qualifier l'acceptation de l'avortement, le psychologique avec l'expression de culture personnelle. Cet usage incontrôlé du concept conduit à une ambiguïté dont les références en sciences de gestion sont largement entachées. La plasticité de la notion tend à « autoriser » son usage avec des contenus différents suivant les publics concernés. Elle pose alors plutôt la question de ces publics que celle de ses contenus ainsi que celle de l'usage idéologique de la notion, usage visant soit à réduire les antagonismes (nous avons la même culture, n'est-ce pas !) soit à séparer les « amis » (parce qu'ils partageraient la même culture) des autres.

Culture, idéologie et éthique

Si, de façon lapidaire, on définit la culture par référence à un système de valeurs, n'oublions pas qu'il en va de même pour l'idéologie et pour l'éthique. Comment pouvoir soutenir alors qu'éthique équivaut plus ou moins à culture qui équivaut elle-même plus ou moins à idéologie ? Au regard d'un système de valeurs, qu'est-ce qui permettrait de les différencier alors que beaucoup des « valeurs » dont il est question dans culture, idéologie et éthique sont les mêmes ? C'est l'usage des valeurs qui permet de différencier les trois concepts.

Là où la culture est diachronique (c'est d'ailleurs pour cela qu'elle est « culture ») dans une logique de stabilité, l'idéologie est synchronique (à un lieu et une époque) et l'éthique atemporelle (ou encore anachronique). C'est en cela qu'avec le culturel, il est toujours implicitement question d'extensivité de champ quant à ses domaines d'application. Par ailleurs, une culture véritablement « politique » est bien celle qui fait le pont entre « culture » et « idéologie », rendant « positive » ou « négative » la référence idéologique à des valeurs. Il y a bien une relation intime entre « culture » et « manière de se gouverner », relation que l'on retrouve aussi quand il est question de « culture organisationnelle ». Avec la notion de culture, il est donc plus question d'ordre établi que de pouvoir et d'influence.

La notion de « valeur »

Les domaines d'application de la notion de valeur sont très nombreux (économique, éthique, esthétique, etc.). De façon relative, la notion de valeur trouve ses fondements dans l'économique par référence à l'utilité. On retrouve la même idée dans le caractère attachant d'une chose, mais dont la relation se trouve reposer sur un groupe social : l'intelligence est ainsi désirable, utile et possède alors une valeur. Plus globalement, c'est à ce sens là que se rattache l'idée de valeur sociale. C'est au regard de cette conception, que se trouve fondé le concept de « valeur absolue », comme dans le domaine de l'éthique où ce concept tient une place essentielle dans la problématique de la moralité. Le concept de valeur se positionne enfin au regard du caractère d'une fin (être au service de telle valeur) qui peut être d'ordre esthétique, éthique, politique, religieux, etc.. L'agent ajuste sa conduite à la fin à laquelle il s'astreint. L'action rationnelle en valeur se trouve ainsi commandée par la valeur exclusive poursuivie et se trouve ainsi au centre de la morale de conviction chez Max Weber (*Gesinnungsethik*) qui la distingue, par son caractère d'irrationalité, de l'activité rationnelle en finalité (*Zweckrational*).

Comme le souligne R. Ogien¹, les énoncés en termes de valeurs peuvent être évaluatifs, prescriptifs, impératif (de type « il faut... ») ou directifs et c'est ce qui fait toute la difficulté

¹ R. Ogien, article « normes et valeurs », *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, Paris, 1996, pp. 1052-1064

du concept. La perspective les concernant peut être aussi bien axiologique (à composante descriptive comme « courageux », « généreux », etc.) que normative (« bien », « mal », « meilleur », « pire », etc.).

Mais ce qui fonde la référence à des valeurs repose sur la difficile « association – dissociation » entre une acception cognitive de la valeur et une acception normative, mais dans une perspective plus large que la référence à la norme et à l'obligation, en particulier au regard de l'existence d'une sanction.

2. L'ambiguïté de méthode et l'« effet zoom » de la culture

Il faut aussi souligner l'« effet zoom » propre au concept puisqu'au nom de la culture nationale on peut considérer la culture française et la culture allemande comme « semblables » du point de vue d'une culture européenne ou bien comme différentes comparativement l'une à l'autre. L'usage de la notion sert donc tout autant à minimiser les différences qu'à les maximiser. L'hypothèse culturaliste est d'abord celle de la mise en évidence (ou de la minimisation) de l'écart au regard du rapport entre « soi » et « l'Autre ». C'est en cela d'ailleurs que la diversité tend aujourd'hui à se substituer à la différence, transformant ainsi l'essence de l'hypothèse culturaliste. La diversité, c'est peut être reconnaître implicitement une incapacité à penser la différence. Cet effet zoom se caractérise par le fait que les élaborations effectuées sur une culture donnée se font, la plupart du temps, sur une base comparative « brutale », c'est-à-dire à partir de stéréotypes souvent utilisés comme préjugés et, plus rarement, sur la base de « contrastes » dans le sens d'une métaphore tirée de la peinture (« rouge » ne peut être opposé à « jaune » !). On peut en effet rappeler brièvement que la comparaison est implicitement normative dans le sens où elle indique une référence par rapport à laquelle on juge l'Autre alors que ce n'est pas le cas du jugement par contraste. On peut également inscrire le projet de compréhension d'une culture donnée dans une perspective « universaliste » (nous aurions alors tous plus ou moins les mêmes fondamentaux culturels du type « respect de la vie humaine », « tabou de l'inceste » quel que soit le lieu et l'époque) ou dans celui d'une perspective « particulariste » (la culture française est alors vue comme spécifique). Il faut enfin en souligner l'ambiguïté au regard de la dimension temporelle (en particulier quand il s'agit de la comparer à l'histoire) : anachronique d'un point de vue analytique, la culture est aussi synchronique d'un point de vue déterministe et diachronique d'un point de vue compréhensif... Cette ambiguïté naît donc de l'usage possible de la notion aussi bien dans une perspective universaliste que particulariste (au nom d'un différencialisme). L'ambiguïté de méthode débouche donc sur le comparatisme comme idéologie de méthode.

3. L'ambiguïté de signification

L'effet « zoom » met en avant la relativité de la définition de la notion au regard de la position et du projet de l'observateur. Mais d'autres aspects interviennent aussi en ce sens. Dans la mesure où la culture serait considérée comme l'aspect « informel » des choses, elle établit une sorte de dialogique entre le formel et l'informel, l'informel étant peu ou prou assimilé au « culturel ». Cette ambiguïté est fondamentalement liée aux modalités de l'hétéronomie, avec le formalisme « réglé » des procédures compte tenu des dimensions formelles et contraignantes et celui des valeurs pour l'informel avec ses dimensions psychopompes. Mais si le formel correspond au formalisé, en quoi est-il au delà de la culture ? Ce qui ne l'est pas peut-il pour autant être assimilé à du « culturel » ? L'informel vaut-il alors pour l'implicite, la culture recouvrant alors l'« implicite » et ce qui relèverait du « formel » étant de l'« explicite » ? En quoi peut-on rapprocher culturel avec immatériel ou encore avec imaginé ou imaginaire ? Avec ces quatre perspectives, on peut rattacher celle de l'informel à une question épistémologique, celle de l'implicite à une question méthodologique, celle de

l'immatériel à une question économique et celle de l'imaginé (et de l'imaginaire) à une question anthropologique. Mais comment interpréter alors la notion d'« expression culturelle » ?

Ou encore le « culturel » vaut-il pour le « caché » et ce qui est « formel » vaut-il pour ce qui est « montré », le principe de transparence visant alors à réduire le culturel ? Et ce qui est caché vaut-il comme pré-jugé ou comme préjugé ? Le jugement de valeur « fondé culturellement » se rapproche alors du jugement partial. Le « culturel » relève t-il alors du subconscient (dont l'usage relève d'un comportement semi-automatique) par différence avec le conscient et aussi, pour sa face sombre, avec l'inconscient ? Une autre dualité possible est celle du visible qui se situerait devant l'« invisible » (la culture).

Il faut également souligner la « con-fusion » (confondre sans jugement de valeur) souvent effectuée entre « culture » et « religion » même si la dimension de foi inhérente à la notion de religion est essentielle pour la différencier de la première et que la religion est généralement considérée comme élément de culture. Il en va de même pour le recouvrement entre « culture » et « mœurs ».

4. L'ambiguïté d'ordre épistémologique

Cette 4^e ambiguïté, d'ordre épistémologique, vient de la différence de sens qu'il est possible d'attribuer à la notion dans le cadre d'une anthropologie philosophique et d'une anthropologie culturelle. La notion de culture chez E. Lévinas est différente de la même notion chez E. Morin². L'anthropologie remplit, dans le premier cas, le rôle de fondement ontologique de l'être ou de cosmologie (sens de la notion chez H. Arendt). Elle est un projet de compréhension de la vie en société dans le second. L'ambiguïté de la notion joue donc à plein dans la tension « altérité – identité », l'identité venant s'affirmer, de façon positive ou négative par rapport à l'Autre. La culture est bien ce qui fonde le sentiment d'être, dans un univers de sens donné. Ceci conduit à souligner deux usages possibles de la notion : comme fondement d'une description (la culture construit alors une méthodologie) ou comme fondement d'une compréhension (la culture fournit alors une base épistémologique).

5. L'ambiguïté d'ordre méthodologique

Il existe de nombreux modes d'appréhension de la notion de culture, dont on soulignera à nouveau ici le côté diachronique. On peut ainsi essayer de classer les manières de représenter la culture, par exemple à partir des logiques de représentation suivantes :

- Celle de l'évolutionnisme culturel pour laquelle les cultures sont faites pour se « développer », de sociétés « primitives » vers des sociétés « plus évoluées », leur « succès » étant ainsi le gage majeur de leur « évolution », dans une sorte de gradation,
- Celle du particularisme culturel qui tend à rechercher dans l'histoire des « lois universelles » concernant chaque culture, chacune d'entre elles pouvant aussi, en même temps, constituer une production « spécifique », la genèse de l'« exception culturelle » pouvant constituer une de ces lois...
- Celle du fonctionnalisme culturel qui va faire de la culture le « moteur invisible » mais déterminant de la vie en société, avec deux positions extrêmes :
 - Le matérialisme culturel qui fait de la culture un déterminant aboutissant à des manifestations concrètes observables dans les objets et les comportements des membres d'une société donnée à un moment donné,
 - L'idéalisme culturel qui fait de la culture l'opérateur invisible venant sous-tendre les représentations qui se trouvent à la base du comportement individuel.

² E. Morin, *Sociologie*, Fayard, Paris, 1984

C'est la diversité de ces approches qui constitue un des aspects majeurs de l'ambiguïté méthodologique de la notion.

6. L'ambiguïté d'ordre politique

Il faut en effet souligner, d'un point de vue empirique, la référence à un Ministère de la Culture venant ajouter une dimension institutionnelle au champ, Ministère présent maintenant dans plusieurs pays et conduisant une politique culturelle qui touche à la fois le patrimoine culturel (en particulier les musées), la vie culturelle (les manifestations de tous genres, l'aide à la création) et la transmission culturelle (à l'école par exemple).

Mais ce serait trop rapide que de s'arrêter à mentionner l'existence d'un Ministère de la Culture dans la mesure où la politique culturelle à l'international est sous la responsabilité de Ministères des Affaires Etrangères avec des attachés culturels dans les ambassades, des centres culturels français et le réseau des alliances françaises. Même si son statut (Ministère ou secrétariat d'Etat) est changeant de même que son « véritable » rattachement (les services du Premier Ministre, de la Présidence de la République ou encore du Ministère des Affaires Etrangères), la coopération comprend aussi des éléments de politique culturelle, sans oublier son héritage historique, celui du Ministère des Colonies.

7. L'ambiguïté politique contemporaine du multiculturalisme communautaire

Un débat politique majeur relevant aussi de l'ambiguïté politique concerne le multiculturalisme et le communautarisme. Ces deux notions traversent la philosophie politique américaine contemporaine au travers des écrits de ce que l'on va qualifier ici, par commodité, de « philosophes de l'école américaine néo-libérale », auteurs qui partent d'une question socio-culturelle comme base d'une réflexion philosophique. Il est ici question de dénomination et les auteurs convoqués dans ce texte seraient susceptibles de nier l'étiquette générale de communautariens qui leur sera collée. M. Walzer n'a-t-il pas signé un texte intitulé « *La critique communautarienne du libéralisme* » en introduisant cette critique de façon très cruelle, comme dans le texte retenu par A. Berten & P. de Silveira et H. Pourtois³ et consacré à la critique communautarienne du libéralisme. Qu'est-ce qui peut donc valoir à des philosophes tels que W. Kymlicka⁴, A. MacIntyre, M. Sandel, C. Taylor et M. Walzer, finalement assez différents, de se retrouver sous la même étiquette ? C'est que cette pensée se développe en réaction à la théorie de la justice formulée par J. Rawls⁵. Ce qu'il est donc convenu d'appeler les « communautariens » fondent leurs développements sur une représentation essentiellement socio-culturelle (et non contractualiste) de la nature humaine.

Comme le souligne C. Ghorra-Gobin⁶, le multiculturalisme communautaire part du principe libéral des droits individuels légitimés d'un point de vue culturel. La défense légitime des droits des minorités qu'il propose en fait un courant *in fine* sympathique, conception qui permet de rassurer la société civile. Il faut également souligner son potentiel d'instrumentalisation. C'est l'ambiguïté qui lui est inhérente qui conduit à lui faire une place dans cette argumentation consacrée à l'ambiguïté du fait culturel.

Le multiculturalisme communautaire conduit à un renouvellement de la question du « vivre ensemble » en le sortant de l'ornière de l'individualisme débridé. Et pourtant, on a même

³ M. Walzer, « La critique communautarienne du libéralisme », in A. Berten & P. de Silveira & H. Pourtois (Eds.), *Libéraux et communautariens*, PUF, Paris, 1997, pp. 311-312

⁴ W. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle – Une théorie libérale du droit des minorités*, Editions La Découverte, Paris, 2001

⁵ J. Rawls, *Théorie de la Justice*, Seuil, Paris, 1987

⁶ C. Ghorra-Gobin, « Le multiculturalisme en quête d'universalité ? », *Quaderni*, N° 47 Printemps 2002

entendu qualifie ces perspectives de véritable idéologie politique d'un multiculturalisme américain⁷. « *C'est un discours écran dont le statut intellectuel résulte d'un gigantesque effet d'allodoxia (le fait de prendre une chose pour une autre) national et international* » avec trois aspects : le « groupisme » (« *réification des divisions sociales canonisées par la bureaucratie étatique en principe de connaissance et de revendication politique* »), le populisme (qui « *remplace l'analyse des structures et des mécanismes de domination par la « célébration de la culture des dominés de leur « point de vue » élevé au rang de protothéorie en acte* » »), le moralisme (qui conduit à un débat sur la reconnaissance des identités au lieu et place d'un débat sur les inégalités).

L. K. Sosoe⁸ mentionne les quatre priorités de la critique communautarienne du libéralisme au regard du contractualisme de J. Rawls avec : le rejet de toute pensée individualiste, la récusation de toute prétention à l'universalité des normes morales, à laquelle se trouve liée la question de la fondation d'une communauté politique viable, sur des réquisits empiriques, culturels, sociologiques et psychologiques.

Section 2 : Culture et notions associées

Ces notions forment une nébuleuse, contribuant elles-aussi à l'ambiguïté de la notion.

Cette section abordera ainsi les proximités suivantes :

- culture et identité,
- culture et connaissances,
- culture et politique,
- culture et religion,
- culture et société,
- culture et nation,
- culture et civilisation,
- culture et technique,
- culture et nature,
- culture et répertoire,
- culture et loisir,
- culture et sécurité.

1. Culture et identité

La difficulté majeure des rapports entre culture et identité et que, si la proximité des deux notions est peu discutée, l'identité constitue un univers conceptuel en lui-même reposant sur la tension qui vaut entre identification (un processus) et identité (un état).

Le problème que porte en creux la proximité des deux notions repose sur les rapports qui valent entre une culture organisationnelle marquée par l'influence d'une culture nationale et un idéal organisationnel pour ce qui concerne la question de l'identité organisationnelle. L'importance de l'univers symbolique qui prévaut dans les deux notions implique de comprendre les rapports entre ces deux logiques qui remplissent quatre grands types de fonctions : de connaissance, d'adaptation sociale, d'expression des valeurs et de défense de soi. Attitudes et comportement sont en général en adéquation au regard de ces deux aspects (état de consonance), mais ils peuvent également révéler (ou dissimuler) des

⁷ P. Bourdieu & L. Wacquant, « La vulgate planétaire », *Le Monde Diplomatique*, avril 2000

⁸ L. K. Sosoe, « La réaction communautarienne », in *Histoire de la philosophie politique (tome 5)*, Calmann-Lévy, Paris, 1999, p. 389

divergences :c'est l'état de dissonance⁹ qui crée alors une gêne au niveau de la personne dont l'issue en est ou non la réduction.

De très nombreux travaux ont été consacrés à cette perspective, en particulier dans le domaine de la psychologie sociale. Les auteurs ci-dessous récapitulent les arguments qui prévalent en matière de réduction de la dissonance : l'approche rationnelle stratégique¹⁰ (peser le pour et le contre), l'apprentissage de deuxième ordre (celui des représentations) formulé par les auteurs de l'Ecole de Palo Alto¹¹, la rupture du rempart contre l'anxiété que constitue la dissonance¹², l'approche en étapes personnelles pour surmonter la dissonance avec le processus de « deuil »¹³ (un cycle déni, révolte, culpabilité, dépression, détachement).

Stéréotypes et préjugés

Avec la culture, la partialité dont il est question avec la culture est le moment de confrontation entre des éléments dont chacun des porteurs est relativement conscient (des comportements externes, des manières d'être au monde, etc.) et au contenu émotif très important (valeurs et présomptions, visions du monde, modes de pensée, etc.). Mais il faut au préalable savoir distinguer idéal-type (construit dans une perspective compréhensive) de stéréotype (« support » de l'idéal-type tout comme du préjugé) de préjugé (qui est l'usage affectif « dégradé » du stéréotype), comme nous y invite l'ouvrage publié par le Centre de Documentation Tiers-Monde¹⁴ en y ajoutant l'archétype (idéal-type réduit à des dimensions schématiques) et prototype (idéal-type construit dans une perspective prédictive de classification). Ces notions issues du champ lexical de l'imprimerie puis de la photographie ont pris une dimension psychologique, sociologique et politique aujourd'hui (cf. c'est en 1922 que le terme fait son entrée dans les sciences sociales avec Walter Lippman¹⁵ dans son ouvrage *Public Opinion* où il rend compte du « caractère à la fois condensé, schématique et simplifié des opinions qui ont cours chez les gens »¹⁶. Un stéréotype signifie « une action que l'on répète sans l'avoir soumise à un examen critique... Ils sont simplificateurs et globalisant, en ignorant les variations ». Les origines du stéréotype sont considérées comme étant issues de deux processus : le premier de l'ordre de l'identité sociale et le second du domaine du socio-culturel. Le préjugé « est un jugement (positif ou négatif) qui précède l'expérience, un prêt-à-penser consacré, dogmatique, qui acquiert une sorte d'évidence tenant lieu de toute délibération ». Il y a une composante affective dans le préjugé. Tout comme l'image, le stéréotype est le support de l'ordre du discursif d'un modèle et peut exprimer un préjugé mais aussi les engendrer. Tout préjugé est rendu intelligible par un stéréotype, mais tout stéréotype n'est pas nécessairement un préjugé. Le stéréotype naît de la confrontation entre deux groupes et en exprime la différence au nom de l'un par rapport à l'autre (perspective comparative). Le stéréotype possède donc une fonction à la fois de simplification (pour rendre possible une représentation et exprimer les contours d'un modèle, donc fatalement réducteur), cognitive (pour aider à comprendre) et identitaire (et c'est là qu'il peut servir à fonder une incantation, la simplification conduisant au préjugé venant nourrir les utopies tout comme les idéologies). Le stéréotype peut fonder les représentations au point de constituer un mécanisme de défense

⁹ L. Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Row & Peterson, Evanston, Illinois, 1957

¹⁰ P. Strebel, "Why Do Employees Resist Change ?", *Harvard Business Review*, mai-juin 1996.

¹¹ G. Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, Seuil, Paris, 1990 et P. Watzlawick & J. Weakland & R. Fisch, *Changements : paradoxes et psychothérapie*, Seuil, Paris, 1975.

¹² E. Jaques, « Systèmes sociaux en tant que défenses contre l'anxiété », in A. Lévy (Ed.), *Psychologie sociale, textes fondamentaux anglais et américains*, Dunod, Paris, 1966

¹³ J. L. Roy, « L'usage du deuil dans l'entreprise », *L'Expansion Management Review*, septembre 1997.

¹⁴ L. Flécheux, « Stéréotypes et préjugés : des filtres qui bloquent les relations interpersonnelles » in *Se former à l'interculturel*, Centre de documentation Tiers-Monde, Editions Charles Léopold Mayer, Paris, 2000, pp. 15-18

¹⁵ W. Lippman, *Public Opinion*, Green Book Publication, 2010 (Ed. originale 1922)

¹⁶ M. K. Dorai, (1988) « Qu'est-ce qu'un stéréotype ? », *Enfance*, Tome 41, n°3-4, 1988

au regard de la dualité qui vaut alors entre un auto-stéréotype lié au groupe d'appartenance (facteur de cohésion et d'autant moins discutable alors), l'hétéro-stéréotype résultant du regard d'un groupe sur un autre et désigne ce qu'une catégorie pense de l'autre. Pour sa part, le méta-stéréotype rassemble ce qu'on s'imagine que les autres pensent de nous. C'est finalement quand le stéréotype devient monotype (ou cliché), c'est-à-dire banalité que s'amorce le processus de dégradation... L'utopie et l'idéologie commencent là où le stéréotype débouche sur la (dé)valorisation de l'Autre. Il est également à remarquer combien les auteurs des sciences des organisations tendent à produire des « profils » tenant lieu le plus souvent de stéréotypes, le profil étant alors l'issue d'une forme de profilage (et, toujours dans le même champ lexical, tendant à privilégier le typique sur l'atypique). Mais, c'est là aussi toute la question de l'ambiguïté qui revient en avant, le préjugé est aussi le lieu de fondation du typique. Associée à la notion de stéréotype, celle de *topoi* (*koinoi*) désigne le lieu commun et représente les mécanismes logico-psychologiques de l'argumentation au regard de la référence à des présupposés et des croyances supposées communes à une collectivité donnée. Le préjugé construit la frontière entre l'intérieur (les « siens » avec lesquels on se sent bien) et l'extérieur (les « autres » avec lesquels on se sent plus ou moins mal). La référence au « sentir » montre la dimension sensualiste de la notion et c'est ce qui l'éloigne d'une approche en Raison.

Identification, identité et représentation organisationnelle

Les éléments constitutifs d'une représentation organisationnelle porteurs d'identité sont hiérarchisés, affectés d'une pondération et ils entretiennent entre eux des relations qui en déterminent la signification, et la place qu'ils occupent dans le système relationnel. Comme les représentations sociales, les représentations organisationnelles ont deux composantes : un noyau et des éléments périphériques qui fonctionnent comme une entité où chaque partie a un rôle spécifique mais complémentaire de l'autre. C'est d'ailleurs, comme on le verra plus tard, ce qui est à l'origine des analyses culturalistes en « couches ».

Le noyau central d'une représentation organisationnelle assure deux fonctions essentielles : une fonction génératrice et une fonction organisatrice. La fonction génératrice est l'élément par lequel se crée ou se transforme la signification des autres éléments constitutifs de la représentation. Il est ce par quoi ces éléments prennent un sens, une valeur. La fonction organisatrice est le noyau central qui détermine la nature des liens qui unissent entre eux les éléments de la représentation. Il est en ce sens l'élément unificateur et stabilisateur de la représentation. Le système central est essentiellement social et culturel, également lié aux conditions historiques, sociologiques et idéologiques. Directement associé aux valeurs et aux normes, il définit les principes fondamentaux autour desquels se constituent les représentations. Il joue un rôle essentiel dans la stabilité et la cohérence de la représentation, il en assure la pérennité, le maintien dans le temps. Il s'inscrit dans la durée et l'on comprend dès lors qu'il évolue très lentement. Il est, de plus, dépendant du contexte culturel dans lequel le sujet utilise ou verbalise ses représentations. La détermination du système périphérique est liée aux caractéristiques individuelles et au contexte immédiat et contingent dans lequel agissent et interagissent les individus. Ce système périphérique permet une adaptation, une différenciation en fonction du vécu, une intégration des expériences quotidiennes. Il s'agit donc en quelque sorte d'une coexistence de deux systèmes qui se fondent sur des logiques temporelles différentes et qui pourtant coexistent.

C'est l'existence de ce double système qui permet de comprendre une des caractéristiques essentielles des représentations organisationnelles qui pourrait apparaître comme contradictoire. En effet, les représentations organisationnelles sont à la fois stables et mouvantes, rigides et souples. Stables et rigides parce que déterminées par un noyau central profondément ancré dans le système de valeurs partagé par les membres de l'organisation,

mouvantes et souples parce que nourries des expériences individuelles, elles intègrent les données du vécu et de la situation spécifique, l'évolution des relations et des pratiques sociales dans lesquelles s'insèrent les individus ou les groupes.

Les représentations organisationnelles ont plusieurs effets :

- Celui de matérialiser les normes et les valeurs qui servent de référence au sujet. Il ne suffit donc pas qu'un sujet soit engagé dans une pratique organisationnelle pour qu'il la reconnaisse comme sienne et se l'approprie. Encore faut-il qu'elle lui apparaisse comme acceptable par rapport à sa culture. Les normes et les valeurs sont donc un des constituants essentiels des représentations organisationnelles,
- Celui d'influencer les relations inter personnelles et inter organisationnelles. L'élaboration d'une représentation de l'« autre organisation » permet au membre de première de se donner une identité et d'adopter un comportement relatif, ouvrant ainsi le champ à l'univers du management interculturel,
- Celui de structurer et d'induire la « performance organisationnelle »,
- Celui de fonder les réactions aux conditions de travail,
- Celui d'influencer les choix professionnels.

Représentations organisationnelles constitutives de l'identité et pratiques organisationnelles s'engendrent donc mutuellement. Situées à l'interface de l'individuel et du social, du rationnel et du pulsionnel, de la conscience et de l'inconscient, de l'imaginaire et du discursif, du culturel et de l'organisationnel, les représentations organisationnelles sont donc à la fois des constituants mentaux et des contenus de pensée très importants.

Quant à l'émergence des représentations organisationnelles, elle se joue sur une triple scène. La première est constituée par l'imaginaire individuel où apparaissent les images, les vécus, les fantasmes. La seconde est celle de l'imaginaire collectif où apparaissent plus précisément les représentations sociales et culturelles (clichés, préjugés, stéréotypes, contes, mythes). La troisième et dernière est composée de la « réalité » sociale et organisationnelles où se manifestent les actions socialement représentées.

À titre de conclusion, on pourrait rappeler ici la perspective « gestionnaire » qui est celle de K. A. Weick¹⁷ avec la notion d'*enaction*. La perception de leur environnement par les individus est le produit de leurs actions précédentes. Le concept d'*enaction* qui, au sens propre du terme signifie édicter, promulguer est important chez K. E. Weick car, pour lui, « énoncer » c'est définir l'environnement de l'usage de ce qui est « énoncé » non seulement pour les autres mais également pour soi-même. L'*enactment* est donc un engagement dans le réel qui contribue, en même temps à construire ce réel qui s'impose à l'organisation, et ensuite être considéré comme évident. « L'*enaction* » consiste en deux aspects : d'une part en construisant des représentations stables du monde avec lequel l'organisation interagit, ces représentations valant alors comme monde « réel » et, d'autre part, le fait que l'organisation agisse en fonction de ces représentations produit des effets sur le monde auquel s'adressent ces actions et contribue à le créer, dans le sens (ou non d'ailleurs) de ces représentations.

2. Culture et connaissances

Partons de l'aphorisme qui définit la culture comme « ce qui reste quand on a tout oublié »¹⁸. Si ce qui reste peut être réduit aux comportements induit par des valeurs (la culture), ce que l'on a oublié relève des connaissances. N'oublions pas non plus que qualifier un individu d'« individu cultivé », c'est indiquer qu'il maîtrise un corpus de connaissances, conduisant à

¹⁷ K. E. Weick, *Sensemaking in Organizations*, Sage, 1995

¹⁸ E. Herriot, *Notes et maximes*, Hachette, Paris, 1961

l'idée que la culture est non seulement un « système de valeurs » mais aussi un « système de connaissances ». Ces rapports entre deux systèmes induisent l'idée que le sujet culturel aurait, de façon cyclique, le comportement de sa culture et la culture de son comportement, dans une forme de boucle. De plus, s'il est question dans le titre de ce paragraphe de connaissances (au pluriel), on doit aussi remarquer la complexité du passage de connaissances au pluriel à connaissance au singulier.

La connaissance, notion large et abstraite, a nourri des débats épistémologiques dans la philosophie occidentale depuis les Grecs par dissociation avec l'action, autre objet essentiel de la réflexion philosophique. Dans le modèle judéo-chrétien, la connaissance est entendue comme objective. La recherche de la Vérité est posée comme étant le but de la connaissance. Dans cette perspective, elle peut être formalisée, ce qui conduit plutôt à négliger les connaissances tacites et collectives. Notons aussi rapidement la dimension symbolique qui est aussi celle de la connaissance. Connaissance est toujours aussi quelque part croyance¹⁹. À ce titre, la connaissance est de nature plus abstraite que le (ou les) savoirs et c'est ce qui rapproche la notion de connaissance de celle de culture. C'est à partir de cette proximité que l'on peut souligner une forme de recouvrement entre connaissance et certitude.

3. Culture et politique

Quand on parle de culture démocratique à l'absence et à la construction de laquelle les observateurs formulent des regrets ou des vœux, le concept de culture est employé pour les liaisons qui s'établissent entre un système politique et un système de valeurs quant aux représentations du fonctionnement du politique d'une société donnée. C'est aussi sa vocation à permettre les comparaisons qui en fait le succès. C'est ainsi que D. Cuche²⁰ mentionne une typologie des cultures et des structures politiques qui leur sont adaptées : « à la culture « paroissiale », centrée sur les intérêts locaux, correspond une structure politique traditionnelle et décentralisée ; à la culture « de sujétion », qui entretient la passivité chez les individus, correspond une structure autoritaire ; enfin, la culture « de participation » va de pair avec la structure démocratique. Toute culture politique concrète est mixte, les trois modèles de culture pouvant coexister. Mais la plus ou moins grande adéquation du modèle dominant et de la structure explique le fonctionnement plus ou moins satisfaisant du système politique, et en particulier des institutions démocratiques ». Les sociologues se sont donc intéressés aux « sous-cultures » qui existent au sein d'une même société, l'anthropologie politique conduisant même à fonder l'idée de conceptions divergentes du politique dans une société donnée. D'où les interrogations sur les modes de transmission des opinions de génération en génération. Pour leur part, A. Mattelart & E. Neveu²¹ indiquent que « *La Joconde et la sociabilité qui se greffe sur un match de football illustreraient ces deux pôles (un panthéon de grandes œuvres légitimes & un sens plus anthropologique pour englober les manières de vivre, sentir et penser propres à un groupe social). L'idée d'une culture « légitime » implique aussi une seconde opposition, cette fois entre les œuvres consacrées et celles de ce qu'on a nommé « culture de masse », produite par les « industries culturelles »* ».

4. Culture et religion

Là aussi, le rapport entre les deux notions est difficile. Pour les uns, le défaut d'universalité d'une religion donnée les conduisent à placer la religion dans la culture au nom d'une

¹⁹ J. March et P. Olsen, « La mémoire incertaine : apprentissage organisationnel et ambiguïté », *European Journal of PoliticResearch*, n° 3, 1975, p. 147-171.

²⁰ D. Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Editions La Découverte, Collection Repères Paris, 2003, n° 205

²¹ A. Mattelart & E. Neveu, *Introduction aux Cultural Studies*, Editions La Découverte, collection « Repères » n° 363, Paris, 2003

« identité – influence » d'un système de valeurs inspiré par la religion, les autres, c'est-à-dire ceux qui font parler une religion donnée, construisent une disjonction entre les deux notions, voire à faire de la religion un élément fondateur de la culture. En tout état de cause, les prétentions universalistes des deux notions conduisent à cette ambiguïté, chacune des parties ayant vocation à avoir raison : la religion est alors posée comme un universel – d'autant que certaines d'entre elles sont marquées par leur prosélytisme – tout comme la culture – les tenants de cette position mettent alors en avant des universaux du type condamnation de l'inceste ou des notions venant construire l'idée de l'existence d'un « fait social total ». Une illustration de cette proximité nous est fournie par les différences qui valent, d'un point de vue culturel et / ou religieux entre un monde musulman – qui comprend alors l'Indonésie, et qui met l'accent sur la dimension unificatrice de la religion musulmane, un monde arabo-musulman qui ne la comprend pas, et qui va couvrir une zone considérée sous l'angle d'une forme d'homogénéité et qui va du Maroc et de la Mauritanie jusqu'au Moyen Orient, un monde arabe qui sera plutôt centré sur le Moyen Orient, le Maghreb qui va mettre l'accent sur une forme d'unité culturelle des pays de la rive sud de la méditerranée.

5. Culture et société

La proximité entre « culture » et « société » est à souligner « culture » ne suffisant pas en effet pour parler de société, même si elle en constitue un attribut essentiel. La culture est à la fois ouverture sur la complexité sociale et réduction de cette complexité à sa dimension culturelle. Mais le terme de socio-culturel est en lui même porteur de cette proximité. Dans les deux cas, il est bien question de socialisation, mais sur des registres différents, la culture étant, comme on l'a déjà souligné, de dimension diachronique, la société étant de dimension beaucoup plus synchronique.

6. Culture et nation

Si, dans les logiques de l'Etat républicain à la française, on assimile culture et nation au nom d'une perspective républicaniste (une société d'égaux), il n'en va pas de même pour les nations qui suivent d'autres logiques (cf. le multiculturalisme).

7. Culture et civilisation

On associe généralement aussi le concept de culture à celui de civilisation bien que le mot de « civilisation » soit pourtant employé dans des sens très variés.

Le concept de civilisation recouvre trois acceptions, la dernière étant un *mix* des deux premières :

- Un jugement de valeur qui qualifie favorablement les sociétés à propos desquelles on l'emploie. Il suppose alors qu'il y ait des peuples non civilisés (ou sauvages). Le verbe « civiliser » désigne alors l'action de civiliser. Il a été employé dans un contexte colonialiste et impérialiste, pour désigner le préjugé qui fait de la culture occidentale – et donc de sa civilisation – une culture supérieure aux autres.
- Un aspect de la vie sociale qui se concrétise dans des institutions et des productions.
- Un ensemble de peuples ou de sociétés marquant un degré d'évolution ou un ensemble de traits caractéristiques qui leur donne une place déterminée dans l'histoire.

Il faut alors préciser les critères qui lient ces deux thèmes. C'est pourquoi, dans les diverses langues où se sont développées ces considérations, il y a eu quelques flottements dans les termes. *« Ces termes peuvent (...) être employés dans un sens purement sociologique, ou bien dans une perspective plutôt psychologique ou psychosociologique. Ainsi, on peut parler d'un homme cultivé ou civilisé, ce qui indique évidemment qu'il a été formé, éduqué par la société,*

mais en même temps cela nous rappelle que cette dernière est une réalité vécue par les individus (...) De ce point de vue, on peut dire, avec Lucien Febvre, qu'il existe deux notions de civilisation, l'une pragmatique qui est discriminatoire, et l'autre scientifique, selon laquelle tout groupe humain a sa civilisation (...) Il y a donc là un sens dynamique du mot, celui-ci se référant alors au développement progressif des fonctions sociales (...) Il y a aussi un sens statique, par lequel ce vocable désigne l'état de ces fonctions à un moment donné, sans aucune référence à un point de comparaison extérieur » (J. Cazeneuve²²).

L'évolutionnisme marque en partie le concept de civilisation suivant les critères qui le fondent, d'où la recherche du critère le plus « significatif » - l'urbanisation, le développement de l'écriture, des techniques, des institutions, des facteurs intellectuels et moraux par exemple. A ce titre, il peut se faire que certains peuples soient à la fois archaïques et civilisés. On estime souvent que le fait d'atteindre un certain niveau dans un domaine bien précis de la vie sociale suffit à justifier l'existence de la vie civilisée.

L'autre perspective est d'ordre analytique. Elle consiste, à partir de l'analyse des manifestations de la vie sociale, d'en ranger certains éléments sous la rubrique « civilisation » et d'autres sous la rubrique « culture ». La culture regroupe les « expressions de la vie » comme les idéologies, les religions, l'art et la civilisation regroupe les créations de la société pour assurer le contrôle sur ses propres conditions de vie, c'est-à-dire l'organisation sociale et les techniques. La culture exprimerait aussi les efforts que l'homme oriente sur lui-même et la civilisation, ceux qu'il fait pour modifier concrètement le monde. La civilisation peut aussi être considérée comme un mode de rattachement d'un nombre suffisant d'éléments matériels communs sur un territoire donné mais il faut alors savoir en préciser les contours dans le temps et dans l'espace. On est donc dans une approche plus institutionnelle (que culturelle). Les historiens proposent ainsi une représentation du développement de l'humanité en une succession de civilisations : égyptienne, grecque, romaine, etc. C'est en cela que le terme de « culture » repose sur un jugement d'évaluation quand celui de « civilisation » se rapprocherait plus d'un jugement d'existence construit par la mise en exergue d'éléments matériels.

Il est également possible de combiner les deux perspectives dont le caractère déterminant peut être d'ordre technique (avec la notion de civilisation industrielle, par exemple, liée au développement du machinisme qui dépasse le plan purement technique car on se réfère aussi aux caractères culturels, économiques et sociaux), d'ordre religieux (avec une civilisation chrétienne, par exemple), d'ordre social (avec une civilisation des loisirs par exemple).

Le concept de culture s'établit sur celui de valeur et donc un processus d'évaluation des fins assignées à une société. « Culture » et « civilisation » ne s'opposent pas, mais représenteraient deux niveaux d'analyse.

Dans *Grammaire des civilisations*, F. Braudel²³ introduit des précisions de vocabulaire pour ce qui concerne le terme de civilisation en soulignant l'apparition de l'expression moderne du terme en 1752 chez Turgot, chez Mirabeau (père) dans le *Traité de la population* en 1756 et, en cela, le terme de civilisation s'oppose à celui de barbarie. Le mot « civilisation » fait alors le tour de l'Europe. Il est accompagné de celui de culture qui lui est relativement synonyme. « La notion de civilisation, en effet, est au moins double. Elle désigne, à la fois, des valeurs morales et des valeurs matérielles » (p. 35). Il s'opère alors un divorce entre les tenants de cette première vision et ceux qui vont utiliser le mot de civilisation pour qualifier les éléments matériels et celui de culture pour ce qui ne l'est pas, comme le fera Sir E. B. Tyldor.

²² J. Cazeneuve, article « civilisation », *Encyclopedia Universalis*, 2008 (www.universalis.edu)

²³ F. Braudel, *Grammaire des civilisations*, Flammarion, collection « Champs », Paris, 1989, n° 285

Vers 1819, le mot de civilisation passe au pluriel et permet de spécifier « *l'ensemble des caractères de la vie collective d'un groupe ou d'une époque* » (p. 37). On parlera ainsi de civilisation égyptienne, par exemple. Constatons, avec F. Braudel, la difficulté à définir ce terme. « *En fait, l'emploi du pluriel correspond à la disparition d'un certain concept, à l'effacement progressif de l'idée, propre au XVIII^e siècle, d'une civilisation confondue avec le progrès en soi et qui serait réservée à quelques peuples privilégiés, voire à certains groupes humains, à « l'élite ». Le XX^e siècle s'est heureusement débarrassé d'un certain nombre de jugements de valeur et ne saurait en vérité définir - au nom de quels critères ? - la meilleure des civilisations* » (p. 37). F. Braudel affirme alors clairement qu'on ne peut définir le terme de civilisation que par rapport aux diverses sciences de l'homme.

Et de nous fournir des critères :

- les civilisations sont des espaces, c'est-à-dire des terres, des reliefs, des climats, des végétations, des espèces animales, des avantages donnés ou acquis comme le blé, le riz ;
- c'est un espace à l'intérieur duquel se retrouve dominante l'association de certains traits culturels, critère qui rapproche la civilisation de celui d'aire culturelle comme lorsque l'on parlera de civilisation occidentale ;
- la fixité des espaces qui n'exclut pas la perméabilité à l'échange des biens culturels avec, aujourd'hui, une accélération et une augmentation du volume de ces échanges ;
- les civilisations sont des sociétés d'où l'intérêt de se comporter en sociologue pour aborder l'histoire longue des civilisations, mais la différence la plus importante entre « culture » et « civilisation » est sans doute la présence des villes pour caractériser la seconde et la non nécessité de cette référence aux villes pour caractériser la culture - il existe des cultures rurales, pastorales...
- les civilisations sont des économies ce qui signifie que l'on doit tenir compte des fluctuations économiques ;
- les civilisations sont des mentalités collectives, en particulier il faut y souligner l'importance des religions ;
- les civilisations sont des continuités où l'on trouve certains événements ou personnages exceptionnels mais aussi des structures, difficilement modifiables du jour au lendemain ;
- les civilisations se caractérisent par des répugnances à l'emprunt de certains biens culturels, ou l'accueil d'autres ;
- les civilisations sont aussi le motif de chocs violents ;
- les civilisations se situent dans le temps de l'histoire et c'est, là encore, un trait qui les distingue des cultures.

Le concept de culture diffère de celui de civilisation dans la mesure où ce dernier repose sur le postulat d'une histoire linéaire, progressive et accumulative, avec un autre postulat qui est qu'une hiérarchie existe entre des nations civilisées, plus développées et d'autres qui ne le sont pas (les barbares), plus primitives et au regard desquelles les civilisés vont apporter la culture aux barbares, d'où la nécessité d'examiner les liens entre « culture » et « technique ».

8. Culture et technique

L'inscription culturelle de la technique a pour projet d'établir les rapports entre les techniques et les phénomènes socioculturels. La technique y est considérée comme un marqueur de la culture même si elle vise plus la socialité que la société. C'est de façon cumulative qu'elle est

fondatrice de socialités et qu'elle modifie les sociétés. Comme l'indique R. Cresswell²⁴ « *un manuel décrivant le traitement des betteraves afin d'en extraire et cristalliser le sucre naturel relève de la technologie pure. Par contre, lorsque l'on cherche à analyser les transformations sociales dues à l'introduction de la betterave à sucre dans la campagne irlandaise, il s'agit de technologie culturelle* ». Les techniques suivent des trajectoires qui leur sont propres en partie (logique d'ensembles cohérents), mais elles s'inscrivent dans des sociétés qui viennent favoriser ou freiner tel aspect, telle technique. Les rapports entre « techniques » et « phénomènes culturels » sont principalement de trois sortes : la diffusion d'inventions, le problème des effets de l'introduction dans un milieu technique d'un objet ou d'un outil élaboré ailleurs et l'impact culturel qui se dégage d'un procédé technique. Les classements des formes techniques en séries sont effectués si possible en dehors de tout préjugé culturel, en articulant « outils » et « moyens » « *afin d'élaborer les ensembles techniques, et dont l'articulation caractérisera les groupes humains à la fois dans le temps et dans l'espace* ». Les gestes sont aussi importants que les outils.

Les classements sont opérés sur la base de trois groupes : les techniques de fabrication, les techniques d'acquisition et les techniques de consommation. Et c'est alors qu'interviennent les critères prenant en compte le contexte socioculturel. Ce nouveau classement repartage les techniques en trois catégories : les techniques qui créent des rapports sociaux, celles qui reflètent ou expriment des rapports sociaux mais ne les créent pas (les techniques de consommation, par exemple) et les techniques de la vie quotidienne (exemple : l'alimentation, etc.). Les techniques sont classées d'après leurs fonctions (métallurgie, tissage, etc.). Mais si ce type de classement permet de dégager les chaînes opératoires, il rend difficile la possibilité de dégager des cohérences générales car elles dépendent des caractères intrinsèques du matériau en cause. D'autres critères concernent le caractère d'acquisition des techniques (acquisition de la nourriture qui dépend aussi du milieu avec la chasse, la pêche, l'élevage, l'agriculture), celui de la consommation (alimentation, vêtement, habitation, transports). Le lien « culture - technique » s'établit alors sur la base d'une perspective historique (qu'il s'agisse d'une évolution générale ou particulière) et sur l'analyse des rapports entre les phénomènes socioculturels et les phénomènes techniques (exemple : l'agriculture par clonage et les clans exogames).

Tous ces éléments militent donc en faveur d'une polynucléarité du fait culturel, déjà mentionnée sous le terme de « particularisation » emprunté à A. Leroi-Gourhan²⁵ pour qui la concrétisation technique est une caractéristique majeure de l'action humaine dans sa vocation à transformer la nature au regard de besoins à satisfaire mais aussi comme expression d'un désir de puissance dont la dimension symbolique permet de rattacher culture et technique. Il signale ainsi que l'objet de la technologie n'est pas un ensemble de structures mais un système d'opérations de mieux en mieux coordonnées. E. Morin va ainsi utiliser une métaphore biologique en définissant la culture comme « *une base informationnelle génétique de la société humaine* » c'est-à-dire le facteur qui assure la permanence de la société mais en même temps sa diversité et son évolution. La culture est donc à la fois le facteur d'invariance et celui de la genèse du nouveau. Comme le souligne H. Löning²⁶, une telle conception conduit à accepter « *que la culture soit comprise à la fois comme système d'idées, qui permet de « décoder » l'environnement et d'interpréter toute forme ou événement, et comme système constituant, génératif, interprétatif et constructif de l'organisation humaine* ». Une étude propose des conclusions qui vont dans le même sens mais à partir de la signification des mots

²⁴ R. Cresswell, article « technologie culturelle », *Encyclopedia Universalis*, 2008 (www.universalis.edu)

²⁵ A. Leroi-Gourhan, *L'homme et la matière*, Albin Michel, collection Sciences d'aujourd'hui, n° 1, Paris, 1971 (Ed. Originale, Albin Michel, Paris, 1945)

²⁶ H. Löning, *Une approche culturelle de l'utilisation des systèmes d'information comptable et de gestion dans différents contextes nationaux : l'exemple de la France et de la Grande Bretagne*, Thèse de doctorat, Groupe HEC, 1994

et des situations de gestion (C. Geoffroy²⁷). Le projet ainsi défini est celui de la socio histoire compréhensive, celle qui permet de pénétrer le mode informel de résolution des conflits et, plus largement, de fonder la socialité sur une base culturelle.

G. Simondon²⁸ note le statut généralement inférieur accordé par les auteurs aux objets techniques (en particulier par rapport à l'objet esthétique), ces objets étant réduits à la représentation de leur usage, à leur fonction utile, au classement qui sépare les techniques valorisées des techniques dévalorisées. Il parle même de véritable xénophobie, la culture traitant de la machine comme si elle était étrangère. Il trace ainsi une histoire culturelle des techniques en partant de la Renaissance dont l'ambition technologique est d'introduire de la rationalité et la scission de la fin du XVIII^e siècle entre les techniques de l'ingénieur, abstraites et les techniques du concret centrées sur la manipulation mais « inférieures » à la culture dominante de l'ingénieur. Il va ainsi construire la notion de « culture technique » qui établit une continuité entre invention, construction et utilisation et en attribuant une dimension symbolique à l'objet technique du fait de sa dimension affective et émotive. La notion de « maniement » est à ses yeux essentielle comme dimension constitutive de la culture. C'est en cela que la « culture technique » se distingue du savoir technique et l'objet technique, par son inachèvement, pousse à s'ouvrir et à se transformer d'où la notion de progrès technique. Tout comme les objets esthétiques, les objets techniques sont continuellement réactualisés et compris comme étant porteurs de significations. Ceci étant, la notion de culture technique pose le problème de sa dimension universelle.

9. Culture et nature

La culture est considérée comme acquise par imprégnation et identification autant que par apprentissage explicite ; elle est donc transmise généalogiquement et non héréditairement. Ce serait de l'acquis au regard de l'inné issu de la nature. La nature serait ainsi à la source de toutes les cultures, mais elle s'en distinguerait aussi. C'est à ce titre que les rapports « culture - nature » peuvent être considérés comme ambigus d'autant que la culture peut alors être considérée comme un processus d'artificialisation de la nature qui, en retour, tendrait à substituer cette nature artificialisée à la nature d'origine.

²⁷ C. Geoffroy, *La mésentente cordiale – Voyage au cœur de l'espace interculturel franco-anglais*, Grasset/Le Monde, Paris, 2001

²⁸ G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris, 1989