L'AMBIGUITE DU FAIT CULTUREL

Yvon Pesqueux

▶ **To cite this version:**

Yvon Pesqueux. L'AMBIGUITE DU FAIT CULTUREL. 21ÈME CONGRES DE L'AFC, May 2000, France. pp.CD-Rom. halshs-00587498

HAL Id: halshs-00587498
https://shs.hal.science/halshs-00587498

Submitted on 20 Apr 2011

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.

L'AMBIGUITE DU FAIT CULTUREL

Yvon PESQUEUX[*]

Résumé	*Abstract*
Le concept de culture tend à être employé de façon de plus en plus courante, au prix de simplifications quant aux implications épistémologiques, d'autant que ces utilisations se font le plus souvent à la place d'autres concepts tels que ceux de mentalité, d'idéologie. Cet usage incontôlé du concept conduit donc à un flou conceptuel important dont les conceptions du contrôle dans les organisations et, plus généralement les sciences de gestion sont largement entachées.	*The concept of culture has been used more and more commonly with abusive simplifications and without consideration to the epistemological implications of the concept. These references are very often made instead of other concepts like mentalities, ideology. These uncontrolled uses of this concept of culture then give dusty basis to some conceptions of control and more broadly to some concepts in management science.*

Mots clés - culture, relativisme, acculturation

Key-words - culture, acculturation

[*] Professeur, Groupe HEC, 1 avenue de la Libération, 78 351 JOUY EN JOSAS Cédex, téléphone : 01 39 67 72 18, FAX : 01 39 67 70 86, Courrier électronique : yvon.pesqueux@meudon.netcable.tm.fr

1.Introduction

Le concept de culture tend à être employé de façon de plus en plus courante, souvent bien sûr au prix de simplifications quant aux implications épistémologiques, d'autant que ces utilisations se font le plus souvent à la place d'autres concepts tels que ceux de mentalité, d'idéologie. 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 la Pape Jean Paul II pour qualifier l'acceptation de l'avortement. Cet usage incontrôlé du concept conduit donc à un flou conceptuel important dont les conceptions du gouvernement dans les organisations et, plus généralement les sciences de gestion en sont largement entachées.

Il est donc nécessaire de porter un regard plus distancié sur la question. Quand on parle de culture démocratique à l'absence et à la construction de laquelle les observateurs formulent des regrets ou des voeux pour ce qui concerne les ex pays communistes, 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 Denys Cuche[*] mentionne une typologie des cultures et des structures politiques qui leurs 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 politiques qui existent au sein d'une même société, l'anthropologie politique conduisant même à fonder l'idée de conceptions divergentes du politique au sein même d'une société donnée. D'où les interrogations sur les modes de transmission des opinions de génération en génération. Il en va de même, comme on le verra plus tard, du concept de culture d'entreprise et du regard que l'on peut porter quant à l'impact de la culture sur le fonctionnement des organisations.

2. A la recherche des structures permanentes, le modèle de Jean Louis Martres

[*] Cuche D. (1998) *Le concept de culture en sciences sociales,* Editions La Découverte, collection Repères n°205, p. 99

Il est important de souligner la faiblesse de l'appareil conceptuel quand on désire se confronter au concept de culture pour en spécifier les valeurs. C'est à la longue préface (67 pages) que Jean-Louis Martres consacre à l'ouvrage de Xu Zhen Zhou[*] que l'on peut considérer comme un modèle du genre que l'on va d'abord se référer ici car l'auteur propose une voie qui tient à la fois compte du relativisme culturel comme chez Geert Hofstede et du structuralisme que conceptualisa Claude Lévi-Strauss[*].

Le problème proposé par Jean Louis Martres est celui de l'interprétation de la culture chinoise, permanente ou remise en cause (par exemple, entre taoïsme et maoïsme peut-on parler de continuité ou de rupture ?) mais sa méthode a en fait vocation plus générale dans ce qu'elle nous enseigne pour nous confronter au problème de la spécification d'un système de valeurs d'une culture.

En termes de méthode, il s'agit de rechercher les structures élémentaires permanentes à l'oeuvre dans un environnement donné au-delà des spécificités. « *Plus précisément, il faut affirmer la constitution d'un Bien et d'un Mal, sans que cela ait la moindre connotation morale ou métaphysique. Il s'agit du sentiment, de l'intuition d'un Ordre qui propose et exclut certains comportements, mais qui va constituer un véritable code programmatoire* » (p.29). C'est donc aussi de cela dont il est question quand on parle de culture et de systèmes de valeurs dans l'entreprise et dans la société. Jean Louis Martres va ainsi proposer de se référer à trois « codes ».

2.1 Le premier code

C'est tout ce qui va dans le sens de l'opposition du Bien et du Mal. L'exercice du pouvoir sert à exclure le Mal (d'où la référence au code de valeurs). Ce code de valeurs se réalise suivant les circonstances, le lieu... par référence au pouvoir et possède un caractère de permanence.

2.2 Le code n°2

C'est la complémentarité et l'alternance du Bien et du Mal (d'où l'importance de l'harmonie). Le pouvoir est ainsi un attribut, une relation d'influence et ne s'exerce que dans un ordre donné avec des instruments et peut s'adapter à des désirs changeants.

2.3 Le code n°3

C'est l'homme qui vient jouer un rôle essentiel. Le choix de solutions globales est limité mais les stratégies pour y parvenir sont en nombre infini (multiples possibilités de manipulation et de propagande, par exemple).

Là où le culturalisme insiste sur les différences et la spécificité, il existe des positions universalistes même si, aux yeux de cet auteur, des particularismes irréductibles existent. Ainsi, le relativisme est fruit et moteur de la démocratie occidentale et produit d'un

[*] Xu Zhen Zhou (1995) *L'art de la politique chez les légistes chinois*, Economica, Paris
[*] Lévi-Strauss C. *Race et Histoire* , Denoël Gonthier, collection Médiations

« européano-centrisme » mais les valeurs en tant que telles qui servent de référence à la conduite humaine restent. Le relativisme joue un rôle qui permet de répondre à la nécessité empirique de construire un ordre social dans un cadre permanent.

« *Il ne reste ... pour le fonder que l'intérêt individuel parti à la recherche d'un intérêt commun. Ainsi l'ordre changera de forme selon que l'on accepte le point de vue des gouvernants ou des gouvernés. Pour les premiers, le pouvoir est un bien à conquérir, puis à gérer dans la stabilité, et c'est effectivement la préoccupation de Machiavel et des Légistes*[*] . *Pour les seconds, le seul but est d'obtenir la prospérité et la sécurité sous le contrôle minimal de l'Etat. C'est le sens de la proposition libérale exposée par Locke et qui fonde le régime démocratique. Tous les théoriciens comprennent bien que le système ne peut fonctionner que si son principe essentiel est respecté, c'est-à-dire le principe de liberté ou plus exactement du libre arbitre en ce qui concerne son style de vie et ses valeurs* » (p.52).

« Pour établir la relation entre le relativisme et la possibilité de former un jugement, il faut se placer selon deux points de vue différents.

Le paradoxe s'éclaire dès lors que l'on distingue le relativisme culturel au niveau philosophique du relativisme culturel au niveau social. (...)

Dans le premier cas, se trouve définie une philosophie individualiste, marquée par l'ironie, la distance et un certain mépris aristocratique pour l'agitation absurde des hommes, livrés à leur passion. Cette position hautaine n'exclut pas une morale nécessitée par l'obligation de participer (ou non) à la vie sociale, de répondre aussi à toutes les interrogations sur le sens de la vie et de la mort. La réponse varie suivant les individus et les époques et peut trouver une expression dans le stoïcisme, l'esthétisme, ou l'hédonisme. L'intérêt de ces positions réside surtout dans le fait que, bâties sur un relativisme absolu, elles débouchent néanmoins sur des codes de valeurs, souvent sévères voire puritains, côtoyant l'absurde et l'angoisse, mais dans l'ensemble n'y succombant pas. La compassion ou le mépris pour l'autre sont deux caractéristiques emblématiques résultant de la considération sur la Vanité de Toute Chose. (...)

Dans le deuxième cas, qui n'est pas fondamentalement éloigné du premier, l'homme constate que si tout est possible, il faut néanmoins organiser la société pour la rendre acceptable et supportable à chacun. La prise en considération du Tout donne une physionomie différente à la réflexion. Tout d'abord la nécessité d'un ordre s'impose, mais il n'est plus le résultat d'une Volonté extérieure. Il reste donc à construire à l'aide d'interdits pour tout ce qui pourrait nuire à la constitution de la Société ... A partir de ce moment, surgit la question du Bien et du Mal, ou plus exactement du Correct ou de l'Incorrect, car le seul critère c'est la réalisation ou non de l'ordre social. Celui qui y contrevient ne commet pas un « péché » mais simplement porte atteinte à une règle obligatoire qui appelle une sanction.

Quel est alors le fondement de l'obéissance civile ? En dehors de l'acceptation de la norme par chacun sous forme de l'intériorisation individuelle d'un code de conduite sociale, appris et enseigné, seule la sanction résultant de la puissance de l'Etat peut obliger, grâce à la violence légitime du droit. La règle n'a plus d'autre origine que la Volonté du peuple ou du Prince. Dès lors, il faut considérer que tout ce qui ne nuit pas à autrui, doit être laissé au libre choix de chacun » (p.54-57).

[*] Légistes : une des écoles de pensée chinoise dont l'objet est le gouvernement de l'empire

Le relativisme porte en lui une sorte d'universalité dans la mesure où il attend des autres qu'ils lui ressemblent. Il entrave toute comparaison mais la comparaison devient possible quand on cherche à raisonner sur l'informel (au-delà des formes).

Aborder le problème des relations entre informel et cultures nationales conduit à souligner deux choses :

- la civilisation ne se confond pas avec le régime politique,
- il ne doit pas y avoir de confusion entre civilisation et intérêts stratégiques des Etats.

La civilisation ouvre la voie aux concepts de l'identité culturelle. Est-il alors nécessaire d'identifier une typologie des cultures ? Par exemple, la même civilisation européenne n'a pas évité les conflits politiques entre les Etats. L'identité culturelle exprime donc qu'il existe des différences majeures entre groupes de population mais au sein d'une identité commune entre ces groupes.

Le problème de la philosophie politique des Légistes chinois posé par Jean Louis Martres devient alors : « Comment concilier l'universalité de la loi, son esprit d'égalité avec la singularité machiavelienne du Prince. Comment le Souverain est tenu, pour maintenir l'ordre social, de ne rien faire pour trouver les secrets de l'efficacité. Comment il doit être invisible pour devenir omniprésent. Comment la sanction la plus dure et la plus terrible est le meilleur moyen de pacifier la société et de l'humaniser. Comment la réglementation minutieuse de chacun est la meilleure garantie de l'Harmonie Sociale. Comment la recherche de la Puissance pour gagner la Guerre doit conduire à la paix universelle de l'Empire ! »(p.65-66).

La méthode que propose Jean Louis Martres nous permet ainsi de nous confronter à l'universalité et en même temps à la relativité des valeurs pour approcher le problème de la culture.

3. La question du relativisme culturel telle que la pose Alain Finkielkraut

Mais le relativisme culturel est aussi le problème que pose Alain Finkielkraut[*] dans *La défaite de la pensée* quand il oppose la pensée des Lumières et les enjeux d'universalité des concepts de sa philosophie politique avec le culturalisme tel qu'il se développe à l'heure actuelle. Sa démonstration va reposer sur l'analyse de la pensée des contre-révolutionnaires et des romantiques allemands dans la réhabilitation des « préjugés utiles » qu'ils vont élever à la dignité de culture. En effet, dans le même sens, le glissement du concept de culture du plan de l'universalité vers celui du contingent et de l'utile va peu à peu être légitimé par les scientifiques : « *Les sciences de l'inconscient divulguent la logique des lois et des croyances dont se gaussaient imprudemment les philosophes, et prennent ainsi les Lumières en flagrant délit de cécité intellectuelle. Faisant de l'histoire le mode d'être fondamental de l'homme, montrant la nécessité en chaque temps des valeurs qui ont successivement cours dans les*

[*] Finkielkraut A. *La défaite de la pensée*, Gallimard, Paris 1987

sociétés, remplaçant la critique de l'opinion commune par l'étude objective de sa genèse - les positivistes retournent contre les esprits éclairés du siècle précédent l'accusation de susperstition ou d'ignorance »[*]. C'est à ce titre que le contrat social dans sa vocation à l'universalité va être remis en cause dans la mesure où il n'y aurait pas d'individu autonome en dehors de la société. L'auteur va ainsi commenter la position de Claude Lévi-Strauss qui, pour sa part, défend l'universalité de la condition humaine en mettant en avant la contradiction de la pensée des Lumières, sans pour autant en invalider les concepts : l'impossibilité de classer par ordre de perfection croissante les formes que se donne l'humanité dans l'espace et dans le temps, donc l'invalidation du concept de civilisation où les valeurs que défendent les philosophes des Lumières puissent être considérées comme un modèle. Le message de Claude Lévi-Strauss est en effet très subtil car s'il ne s'agit pas d'ouvrir les autres à la Raison mais de s'ouvrir à la Raison des autres, il ne s'agit pas pour autant de défendre un relativisme intégral. C'est pourtant au nom du relativisme que les historiens ont défendu l'idée d'une désorientation de l'histoire en mettant l'accent sur les discontinuités dans le temps, que les sociologues ont défendu l'idée de cultures plurielles qualifiables par leurs univers symboliques distincts. La redécouverte des sociétés sans écritures par les ethnologues du XX° siècle conduit à une toute autre démarche que celle de l'homme de nature par Jean Jacques Rousseau : il s'agit de naturaliser la culture occidentale en affirmant la référence à un inconscient individuel de même nature ou, comme Michel Foucault[*] le souligne, d'affirmer « l'absolue dispersion » des systèmes de pensée et des pratiques sociales. L'homme disparaît ainsi comme sujet autonome et devient, comme le souligne Alain Finkielkraut, objet sur lequel s'exercent des forces ou s'impose le jeu de structures. « *En croyant passer de l'homme abstrait à l'homme réel, on supprime entre la personne et la collectivité dont elle est issue, le jeu que laissait subsister et que s'efforçait même de consolider l'anthropologie des Lumières* »[*]. On aboutit alors à une conception qui légitime le fait que chaque groupe possède sa culture, chaque culture ses valeurs morales, ses traditions et ses règles de comportement. Alain Finkielkraut en souligne le projet xénophobe qui se trouve ancré au plus profond de la pensée et des actes du XX° siècle, d'où le fait qu'il en critique aussi sa légitimité en mettant l'accent sur l'ambiguïté de la notion de société pluriculturelle qui paraît défendre la diversité face à l'homogène mais dont le relativisme est tout aussi réactionnaire. Cette position conduit ainsi à subordonner les choix éthiques aux réflexes ethniques avec les dérives que cela comporte. Et Alain Finkielkraut revient à Goethe et à son projet de littérature universelle en soulignant combien la prise en compte des différences épuise le sens de cette universalité en faisant comme si seul un français pouvait comprendre une oeuvre française, produit de la culture française. Il est enfin possible de souligner le lien entre la position culturaliste et la Raison utilitaire : « *Envisageant le monde dans une perspective purement technique, (le bourgeois) n'admettait que les réalisations pratiques et les savoirs opérationnels. Et tout le reste - tout ce qui n'était pas fonctionnel, comptable, exploitable - était littérature. Bref, c'est la raison instrumentale ou, pour parler comme Heidegger, la « pensée calculante » qui a fait entrer la pensée méditante (ce que nous appelons ici : culture) dans la sphère du divertissement : « La technique comme forme suprême de la conscience rationnelle (...) et l'absence de méditation comme incapacité organisée, impénétrable à elle-même d'accéder à un rapport avec « ce qui mérite qu'on*

[*] Finkiekraut A. *op. cit.*, p. 37
[*] Foucault M. *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, p. 397
[*] Alain Finkielkraut : *op. cit.*, p. 94

s'interroge » sont solidaires l'une de l'autre ; elles sont une seule et même chose »[*] »[*]. La primauté de la Raison utilitaire et la légitimité du culturalisme conduisent alors à la réhabilitation de l'individualisme occidental mais confondant l'égoïsme (ou, de façon plus édulcorée : l'intérêt) avec l'autonomie et l'autonomie avec la liberté. Là où la philosophie des Lumières défendait l'idée que combattre l'ignorance était facteur de Liberté, l'homme soumis à l'instinct et aux traditions dont il ne peut rompre en oublie le sens.

C'est là une deuxième manière de signifier les précautions quand il s'agit de se confronter aux problème de la culture et des valeurs.

4. Culture et nature : Le commentaire d'Yves Schwartz sur Claude Lévi Strauss et Max Weber

Yves Schwartz[*] rappelle combien la définition que Tylord donna en 1871 de la culture (« Les connaissances, croyances, art, morale, droit, coutumes et toutes autres aptitudes ou habitudes acquises par l'homme comme membre d'une société ») a marqué la recherche anthropologique américaine et aussi la pensée anthropologique tout court dans la distinction qu'elle opère entre nature et culture. Le hyatus est aussi net chez Claude Lévi-Strauss mais il est cette fois de nature méthodologique et Yves Schwartz cite ainsi la position programmatique de Claude Lévi Strauss (pp. 61 et 62 des Structures élémentaires de la parenté) : « ce qui confère à la parenté son caractère de fait social n'est pas ce qu'elle doit conserver de la nature : c'est la démarche essentielle par laquelle elle s'en sépare ». Il commente aussi comment Karl Marx, dans son appréciation du darwinisme, revendique un rapport spécifiquement humain, un patrimoine collectif qui éloigne de l'immédiateté animale. L'historicité constitutive de l'humanité constituerait ainsi les fondements de l'espace d'une culture unique mais, une fois admise cette distance originelle qui sépare humanité et animalité, la réflexion recentre nécessairement l'humanité sur la particularité. Le problème de la distinction nature - culture est sans doute plus ténu qu'il n'y paraît et conduit à constater, toujours avec Claude Lévi Strauss, que « l'unicité de la culture n'est pas de l'ordre du contenu mais de la mise en ordre de contenus ». L'immédiateté est celle de la diversité des cultures.

La culture ne prend alors sens que comme culture d'un groupe humain d'où le relativisme culturel mais il pointe en même temps les limites du relativisme : en effet, jusqu'où les unités culturelles ont-elles leur propre cohérence ? Il s'agit alors de qualifier les éléments qui constituent l'unité d'une culture : les techniques d'une part mais aussi les rites, les modes de subsistance, les formes de parenté d'autre part. Mais il semblerait que symbolisme et technique conduisent à une fausse piste dans la mesure où les perspectives idéologiques se coulent par exemple parfaitement bien dans le moule techno-économique si l'on se réfère, par exemple, au concept de mondialisation. Or, cette mondialisation est à la fois processus et résultat et elle conduit à une mondialisation de l'histoire et non forcément à une mondialisation de la culture. Les communications entre unités historiques augmentent et offrent un approfondissement des conditions d'une interaction historique mais celle là

[*] Heidegger (1980) *Dépassement de la métaphysique* in *Essais et conférences* - Gallimard, coll. Tel, p. 100
[*] Finkielkraut A. *op. cit.*, p. 146
[*] Schwartz Y. (1998) *Expérience et connaissance du travail*, Messidor, Paris

seulement. Par exemple, le progrès technique a plus modifié tel pays que tel autre. Les approches globalisantes, universalistes et finalement totalitaires s'inscrivent dans le cadre de la société qui elle même se caractérise aussi par une culture. Or la culture résiste et les perspectives totalisantes sont alors vécues comme une oppression et conduisent à des revendications d'ordre culturel, ce qui conduit à reconnaître les « subcultures ». Cette irréductible dualité entre une perspective universaliste et une perspective particulariste conduit à la dialectique de l'intra et de l'inter culturel.

Il existerait ainsi des degrés variables de la réalité. Yves Schwartz propose ainsi (p. 95) : *« Nous appelons culture tout ensemble ethnographique qui, du point de vue de l'enquête, présente, par rapport à d'autres, des écarts significatifs. Si l'on cherche des écarts significatifs entre l'Amérique du Nord et l'Europe, on les traitera comme des cultures différentes ; mais à supposer que l'intérêt se porte sur des écarts significatifs entre - disons Paris et Marseille -, ces deux ensembles urbains pourront être provisoirement constitués comme deux unités culturelles »*. Les constantes des écarts conduisent en quelque sorte à des réalités objectives. L'idée du lien culture et langage évite d'inventer des entités sociologiques mais deux entités à langue identique peuvent aussi posséder des éléments de culture différents. On passe ici du divers sensible à l'entendement (au sens de Kant). Mais la culture, c'est aussi un ensemble d'éléments formels (accessibles par l'expérience) et informels (vus comme des règles intériorisées) donc non accessibles par l'expérience.

Pour Claude Lévi Strauss, les systèmes culturels donnent accès à une « pensée objectivée ». Mais le problème d'une telle vision est celui de la déréalisation, de la déconnection aux « besoins » et à « l'utile » et c'est ce que produirait le mythe. Mais que faire de la distinction entre sociétés suivant le point de vue d'un ethnographe ou d'un historien ? La culture intercepte ou même encore structure la manière dont sera traitée l'histoire.

Max Weber offrirait ainsi une ouverture transcendantale au concept de culture dans la mesure où il y aurait vulnérabilité de la culture à l'expérience. Il n'y aurait pas, pour Max Weber, d'analyse scientifique objective de la vie culturelle. La définition de ce qui a valeur de culture fait toujours l'objet d'un jugement unilatéral et donc partiel. Le réel historique qui n'est donc pas aussi aisément réductible et la diversité culturelle est donc fondée dans l'être. Yves Schwartz commente ainsi (p. 122) : « *Contrairement aux sciences de la nature, où un ensemble de faits n'acquiert de statut qu'autant qu'il est réitérable, une articulation de faits devient un problème culturel qu'en tant qu'il impose la nécessité de le saisir comme « une individualité historique », une « réalité significative dans sa singularité »* ». D'où le passage opéré du niveau ontologique au niveau existentiel, le sens des choses culturelles résidant ainsi dans le point de vue. La culture n'est donc ni contenu, ni forme mais valeur (NB : pour reprendre l'opposition culture / nature, seul l'homme est capable de jugement de valeur). La culture est donc choix de valeurs et non mise en valeur (il n'y a pas d'individualisation). La culture est le champ du conflit de valeurs et non ce qui offre des solutions de conciliation. La politique devient alors un choix permanent de valeurs tandis que le savant clarifie le rapport moyens - fins, et il ne conduit donc pas à une rationalisation de ces valeurs. La culture est le concept qui soutient toute thèse de l'irréductible irrationalité. Elle offre donc à la fois une médiation et des passages obligés. « *La vie s'instrumentalise du concept, mais le concept transforme le sens d'une jouissance de la vie* » (p. 138). Yves Schwartz pose donc le

problème de la partie prise pour le tout dans la mesure où la culture ne laisse pas imaginer d'autre forme qu'elle même. Il conduit à l'interrogation sur la dissociation entre patrimoines explicites et patrimoines implicites. « *Comment l'implicite, le non encore formulé pourrait-il être approprié par d'autres ? Comment pourrait-il se mesurer aux valeurs qui l'ignorent et qui disposent contre lui l'élément même de l'argumentation, la transparence du langage ?* ». L'herméneutique des appareils (comme ce qui est par exemple à l'oeuvre dans le rapport travailleur - organisation) n'appréhende la vie que par des énoncés perceptibles au travers et par rapport à des appareils ce qui conduit à « couper le texte de la vie » (ce qui offre bien sûr un contenu tout à fait spécifique à l'herméneutique). C'est donc ce qui pose problème pour l'observation des solidarités implicites du fait de l'existence d'interventions « masquées ». L'objet de cette herméneutique des appareils serait en quelque sorte de démasquer ces interventions, d'en retouver les médiations. Les diverses pratiques déterminent sectoriellement les pensées des acteurs. Mais Yves Schwartz se doit aussi de nous inviter à questionner la culture à épithète (populaire, d'élite, de masse ...).

En effet, la notion de culture de masse a connu, à titre de référence, un grand succès dans la décennie soixante, par référence à la production de masse. Du fait de la référence à une production standardisée, il en résulterait une culture standardisée associée à la disparition de l'originalité créative de l'individu. Le recul dont on dispose aujourd'hui montre l'ambiguïté d'un tel concept. Ce n'est pas parce qu'une masse est exposée aux mêmes produits et aux mêmes messages qu'il en résulte pour autant la sédimentation d'une culture identique. D'autre part, la sociologie nous montre que les classes moyennes sont en fait plus vulnérables que les classes populaires aux valeurs véhiculées par la communication de masse. La réceptivité diffère profondément suivant les catégories. C'est ainsi que Bertrand le Gendre[*], dans son article consacré à un regard sur ce qui conduisit à la création de « Salut les Copains » qualifie la publication de « sous-culture de masse aux valeurs attrape-tout ». Publication contemporaine des « trente glorieuses », l'âge d'or de cette période bat son plein au début des années 60. A une époque où le « baby-boom » fait que 30 % de la population a moins de 20 ans, la publication s'impose dans les ondes et dans les kiosques à un moment où cette jeunesse se cherche des références qui lui soient propres. Il qualifie le « copain » de citoyenneté de substitution d'une classe d'âge qui admire les mêmes « idoles » en donnant aux auditeurs et aux lecteurs l'illusion d'appartenir à un même monde, « une même sous-culture de masse aux valeurs attrape-tout ». Le succès de la publication est aussi celui de l'expansion irrésistible de la classe moyenne et de son pouvoir d'achat.

C'est cette interrogation du concept de culture de masse qui a conduit aussi à questionner la dualité culture dominante - culture populaire et qui a conduit à affiner le concept de culture de classe dans un univers de pensée tenant compte des apports de l'enquête sociologique qui viennent démentir les conclusions héritées d'une tradition de pensée de type marxiste.

La culture ouvrière pose donc moins le problème de son conditionnement que celui de son intérêt comme objet d'étude. En effet, si les communautés ouvrières sont moins visibles aujourd'hui (les quartiers, les habitudes, le vêtement sont moins spécifiques à telle ou telle

[*] Le Gendre B. « Une sous-culture de masse aux valeurs attrape-tout », *Le Monde* du 3-4/10/1999

catégorie), il n'a pas pour autant disparu et l'augmentation du niveau de vie aurait ainsi moins conduit à un abandon de leurs valeurs qu'à une modification de celles-ci.

La culture bourgeoise est le pendant de la culture ouvrière et l'étude de la culture bourgeoise est apparue bien après dans l'ensemble des représentations que cette catégorie se donne d'elle-même. A l'argument de l'inintérêt de l'étude de la culture ouvrière répond celui d'une bourgeoisie qui maîtrise le champ de ses représentations et qui, à ce titre, limite son intérêt quant à une représentation ethnologique d'elle-même.

C'est en ce sens que la référence à Max Weber est éclairante dans le regard qu'il est possible de porter sur son projet de mise en rapport faits culturels - classes sociales dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Les comportements des entrepreneurs ne peuvent être compris que par référence à leur vision du monde, vision née du protestantisme. Le terme même « d'esprit » justifie le projet de Max Weber : « *dans une histoire universelle de la civilisation, le problème central - même d'un point de vue purement économique - ne sera pas pour nous, en dernière analyse, le développement de l'activité capitaliste en tant que telle ... mais bien plutôt le développement du capitalisme d'entreprise bourgeois, avec son organisation rationnelle du travail libre. Ou, pour nous exprimer en termes d'histoire des civilisations, notre problème sera celui de la naissance de la classe bourgeoise occidentale* »[*]. Le mode de vie de la moyenne bourgeoisie se caractérise par un mode de vie particulier fondé, un ethos qui implique conscience professionnelle et valeur du travail et qui trouve sa fin en lui-même au lieu et place de l'enrichissement personnel. C'est par contre le profit et l'accumulation du capital qui sont recherchés en eux-mêmes et non la dépense ostentatoire. L'ascétisme séculier puise ainsi son inspiration dans l'ascétisme religieux, c'est-à-dire la vie religieuse au quotidien et non la vie monastique : il s'agit d'accumuler des richesses et non d'en jouir. La thèse de Max Weber repose bien sur le fait que symboles et idéologie jouent un rôle aussi important sur les phénomènes économiques et sociaux que la superstructure (éléments matériels de la situation économique).

5. L'importance de la tâche discursive vue par Clifford Geertz[*]

Clifford Geertz souligne, quant à lui, l'importance du discours dans le projet anthropologique : « L'anthropologie relève presque entièrement du discours « littéraire » et non du discours « scientifique ». Des noms de personnes sont liés à des livres, des articles, moins fréquemment à des systèmes de pensée (fonctionnalisme Radcliffe-Brownien, structuralisme Lévi-Straussien). A de rares exceptions, ils ne sont pas attachés à des découvertes, des propriétés ou des propositions ... Cette situation ne nous transforme cependant pas en romanciers de même que, contrairement à ce que certains semblent croire, l'élaboration d'hypothèses ou l'établissement de formules ne nous transforment pas en physiciens » (pp. 15-16).

[*] Weber M. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, collection Agora Pocket, pp. 17-18
[*] Geertz C. (1996) *Ici et Là-bas*, Métailié, Paris

C’est ainsi qu’il nous invite, par exemple, à l’examen des différents niveaux d’écritures de *Tristes Tropiques* en soulignant :

- celui d’une invitation aux rêves d’aventure et d’évasion,
- celui d’une ethnographie dont la thèse est que l’ensemble des coutumes d’un peuple forme des systèmes,
- celui d’un texte philosophiqe qui traduirait la quête du Contrat Social au coeur de l’Amazonie,
- celui d’un pamphlet réformiste sur les effets dévastateurs des actes de l’Occident,
- celui d’un texte symbolique où foisonnent les métaphores.

Il reproduira ce questionnenemnt des textes en parcourant différentes oeuvres comme celle de Malinowski en remarquant qu’il ne nous aurait pas simplement légué « *une méthode de recherche (l’observation participante - davantage souhait que méthode) mais un dilemme littéraire, « la description participante ». Le problème, reformulé en termes aussi simples que possible, consiste à présenter le processus de recherche dans le produit de la recherche, à écrire un texte ethnographique de façon à élaborer une relation intelligible entre les interprétations d’une société, d’une culture, d’un mode de vie ou de tout autre élément, et les rencontres avec certains de leurs membres, porteurs, individus représentatifs ou tout autre informateur. En dernière reformulation rapide avant de céder sous les assauts du psychologisme, comment intégrer un auteur « je-témoin » dans un texte « eux-objets de description ». S’en remettre à une conception essentiellement biographique de la présence, plutôt qu’à une conception fondée sur la réflexion, l’esprit d’aventure ou l’observation, revient à s’en remettre, vis-à-vis de l’élaboration du texte, à une attitude reposant sur la confession* » (p. 87).

Clifford Geertz pose là le problème de la compréhension de soi au moyen du détour par les autres. « Entre les deux guerres, l’idée que l’anthropologie occupait seule une position permettant de dégager les éléments fondamentaux de la vie sociale, travestis ou dissimulés dans les sociétés modernes, a sans doute atteint son apogée, bien qu’on la rencontre déjà, bien entendu chez Durkheim (« les formes élémentaires ») et encore chez Lévi-Strauss (« les structures élémentaires ») » (p. 115). C’est la recherche de l’intelligibilité du complexe par recours à des formes plus simples, des structures permanentes.

L’arrivée de peuples autrefois colonisés sur la scène de l’économie mondiale (et de la culture mondiale) ne permet plus à l’anthropologue de se présenter comme le décrypteur de ces « autres » là. Le moment historique de la naissance de l’anthropologie (la rencontre coloniale) n’est plus et son souvenir n’est pas non plus présent chez les anthropologues actuels. C’est aussi cet aspect là qui change fondamentalement les choses et qui, d’une certaine manière, a libéré la culture de son enracinement conceptuel dans l’anthropologie et méthodologique dans l’ethnologie. Cette culture ainsi « libérée » est donc un concept que la sociologie a pu s’accaparer sans difficulté, avant que les sciences de gestion ne fassent de même, même si l’anthropologie comme méthode y a laissé des traces. « *Dire les choses telles qu’elles sont » serait un slogan qui ne convient pas plus à l’ethnographie qu’à la philosophie. L’évocation et le paradoxe ne sont plus à même d’y faire face. « Lorsque l’on commence à regarder les textes ethnographiques » - et l’on pourrait ajouter aussi philosophiques - « au lieu de regarder <u>à travers eux</u>, lorsque l’on a constaté qu’ils sont élaborés, et élaborés en vue*

de convaincre, la responsabilité qui incombe à ceux qui les écrivent est beaucoup plus lourde » (p. 137). « *C'est avant tout une interprétation du réel, un élan vital exprimé* » (p. 142) ajoute Clifford Geertz. Avec « *une telle construction sur un tel terrain (...) de puissantes différences ont explosé et la possibilité même d'une description non conditionnée est mise en question ; ce n'est plus une entreprise qu'on peut aborder de front ... En raison des asymétries que traverse le travail anthropologique et la complexité discursive dans laquelle il s'exerce, on ne peut le définir que comme la représentation d'un mode de vie dans les catégories d'un autre* » (pp. 142-143).

6. Le culturalisme en sociologie et les concepts de « sous-culture » de « socialisation » et « d'acculturation »

L'anthropologie culturelle américaine aura un impact considérable sur une partie de la sociologie dans la mesure où, comme le souligne Denys Cuche[*]: « *Le rapprochement entre sociologie et anthropologie amène la première à emprunter ses méthodes à la seconde et la seconde à emprunter ses terrains à la première* ». La communauté va donc ainsi pouvoir constituer un terrain d'observation, métonymie de la société à laquelle elle appartient. Mais la diversité observée, à l'égal de la diversité des communautés en jeu, va conduire au concept de « sous-culture » comme partie d'une culture plus générale mais aussi plus spécifique que cette culture générale à laquelle elle est censée se rattacher. On parlera parfois aussi de « contre-culture » pour qualifier certaines d'entre elles. La question de la socialisation se pose sous un autre angle : celui du passage de l'individu au groupe par contrainte exercée de la société sur l'individu. Peter L. Berger et Thomas Luckmann[*] distingueront ainsi la « socialisation primaire » (celle qui se constitue au cours de l'enfance) de la « socialisation secondaire » (celle à laquelle l'adulte est exposé durant toute sa vie) où la socialisation professionnelle serait à leurs yeux la composante la plus importante de la socialisation secondaire. La socialisation est ainsi un processus sans fin.

La typologie de Roger Bastide[*], en ce qui concerne l'acculturation est donc la suivante :

- l'acculturation spontanée qui n'est ni dirigée ni contrôlée dans la mesure où elle naît du contact de deux cultures, selon sa logique propre ; c'est aussi celle supposée s'opérer au travers du libre jeu des catégories du marché mais qui ne garantit aucune convergence des cultures,
- l'acculturation organisée mais forcée (esclavage, colonisation...) qui est souvent un échec aboutissant à la déculturation du fait de la méconnaissance des déterminismes locaux ou, pour le moins, à une acculturation partielle et fragmentaire,
- l'acculturation planifiée qui se fait à partir de la connaissance des déterminismes locaux, qualifiée de néo-colonialisme en régime capitaliste ou de la volonté de substituer une « culture prolétarienne » à la culture locale ; elle résulte le plus souvent de la demande d'un

[*] Cuche D. *op. cit.*, p. 46
[*] Berger P. & Luckmann T. (1986) *La construction sociale de la réalité*, Méridien / Klincksieck, Paris
[*] Bastide R. « Problème de l'entrecroisement des civilisations et de leurs oeuvres » in Georges Gurvitch (ed.), *Traîté de sociologie*, P.U.F., Paris 1960, vol II, pp. 315-330

groupe désireux de voir sa situation économique évoluer ; c'est aussi en partie le projet des codes d'éthique dans les entreprises qui formalisent la demande de production de valeurs de la direction générale dans le but de produire un ensemble spécifique dans le contexte d'une culture d'entreprise.

D'autres critères ont été mis en avant :

- la plus ou moins grande homogénéité ou hétérogénéité des cultures en présence,
- la relative ouverture ou fermeture, au sens social du terme, des sociétés en présence c'est-à-dire des sociétés plutôt de type communautaire ou individualiste.
- la variable démographique qui permet de distinguer groupe majoritaire et groupe minoritaire, compte tenu des caractéristiques telles que l'âge, le sexe ...
- le facteur écologique (milieu rural - urbain, métropole - colonie...),
- le facteur ethnique (quelles structures interethniques, quelles relations de domination - subordination, quelles relations plus ou moins paternalistes ou concurrentielles).

C'est le jeu d'une double causalité (interne et externe) qui induit le jeu de l'acculturation par réaction en chaîne, par dialectique des dynamiques internes et externes.

Roger Bastide va aussi proposer le « principe de coupure » qui exprime que l'individu peut vivre dans deux univers culturels où la marginalité culturelle ne se transforme pas en marginalité psychologique. C'est ainsi que des « *coupures font que l'intelligence peut être déjà occidentalisée alors que l'affectivité reste indigène ou réciproquement* »[*]. La coupure peut ou non s'imposer suivant le type de rapports entre les groupes de cultures différentes et caractérise surtout les minorités en tant que logique de défense de l'identité. C'est ainsi que les acteurs de la société chinoise sont amenés à qualifier de « banane » les chinois d'outre-mer vivant en Occident dans la mesure où ils seraient « jaunes » à l'extérieur mais « blancs » à l'intérieur et « d'oeuf » les occidentaux « blancs » à l'extérieur mais « jaunes » à l'intérieur, c'est-à-dire perméables aux éléments de culture de la société chinoise. D'où une vision optimiste et non pessimiste à partir du principe de coupure comme source de créativité dans le changement social et culturel. C'est donc le principe de coupure qui permet de « penser » la discontinuité.

C'est à ce titre qu'à la lumière de ce principe, il est possible de donner une acception moderne au concept de culture vue comme un processus dynamique qui dépasse la vision en structures élémentaires de Claude lévi-Strauss. Comme le souligne Denys Cuche, « *plutôt que de structure, il faudra parler de « structuration », « déstructuration », « restructuration »* »[*]. Certes, certains facteurs de déculturation peuvent entraver la restructuration culturelle et aboutir à une perte du sens. Mais des fragments originaires peuvent aussi coexister avec les éléments actuels sans pour autant faire problème. Quand la discontinuité l'emporte sur la continuité, on est alors face à une mutation culturelle et Roger Bastide parle « d'acculturation formelle » quand elle touche les formes mêmes du psychisme (et les structures de l'inconscient marquées par la culture) et « d'acculturation matérielle » ce qui ne touche que ce qui fait la matière de la conscience (valeurs, représentations ...). Ceci justifie également l'existence d'une contre-acculturation avec les tentatives de « retour aux sources » qui

[*] Bastide R. (1970) *Le prochain et le lointain*, Cujas, Paris, p. 144
[*] Cuche D. *op. cit.*, p. 64

apparaît quand la déculturation est telle qu'elle interdit la recréation de la culture originelle mais elle ne touche que l'acculturation formelle et la contre-acculturation et, en dépit de son projet de revenir à la situation passée, c'est un acte de création d'une situation nouvelle. Il n'y a donc, à des degrés divers, que des cultures mixtes et l'affirmation de la continuité d'une culture n'est qu'un des discours de « l'idéologie de la compensation ». Ce concept d'acculturation formelle peut donc sembler particulièrement pertinent pour qui veut essayer de donner un contenu au terme de mondialisation. D'où la question posée, qui interfère elle-aussi avec notre projet, de la différenciation des cultures, qui est certes utile heuristiquement mais dont le projet est finalement beaucoup plus ambigu qu'il n'y paraît. Il n'y a donc pas véritablement de discontinuité entre les cultures, surtout dans un champ éclairé par le fait de la mondialisation où le contact des cultures les unes avec les autres est privilégié et la vertu de ce projet est donc essentiellement d'ordre herméneutique.

C'est aussi en ce sens que Georges Balandier[*] nous invite à analyser la situation historique qui produit la culture. Comme le souligne Denys Cuche[*] : « *ce qui est premier historiquement, c'est le contact, ce qui est second, c'est le jeu de la distinction qui produit les différences culturelles. Chaque collectivité, à l'intérieur d'une situation donnée, peut être tentée de défendre sa spécificité en s'efforçant par divers artifices de convaincre (et de se convaincre) que son modèle culturel est original et lui appartient en propre. Que le jeu de la distinction pousse à valoriser et accentuer tel ensemble de différences culturelles plutôt que tel autre résulte du caractère de la situation* ». Il y aurait donc un lien hiérarchie des cultures - hiérarchie sociale et la reconnaissance sociale des cultures n'est pas égalitaire (même si l'on ne peut en déduire pour autant aussi facilement l'existence d'une inégalité culturelle). Mais ce n'est pas pour autant que l'on peut dire qu'il est possible d'imposer une culture. Culture dominante et culture dominée constituent donc en quelque sorte une métaphore des rapports de domination et une culture dominée n'est pas forcément une culture aliénée. Les rapports de ces deux types de culture fonctionnent sur la base de rapports symboliques dont la nature diffère de celle des rapports sociaux. Par ailleurs, aucune situation n'est jamais stabilisée. Autant de positions propres à éclairer les conséquences culturelles de la domination. C'est ainsi que de telles perspectives ouvrent un espace à la notion de culture populaire qui n'est ni complètement dominée ni complètement spécifique. Elle est disséminée et perceptible à partir de l'intelligence pratique des gens ordinaires. En ce sens, la métaphore du bricolage vue comme une composition créative obtenue à partir d'éléments disparâtes mais en nombre fini et provenant d'horizons différents permet de donner une intelligibilité à des processus culturels relevant de l'acculturation.

7. De la diversité culturelle

Le problème des spécificités culturelles nécessite donc de sérieuses précautions, comme nous le signale Michel Wieviorka[*] : « *Ces problèmes sont différents selon que les cultures concernées sont soit incluses au sein d'une même unité géopolitique, et notamment*

[*] Balandier G. « La notion de « situation coloniale » in *Sociologie actuelle de l'afrique noire*, P.U.F., Paris 1955, pp. 3-38

[*] Cuche D. *op. cit.*, p.68

[*] Wievorka M. « De la diversité culturelle » in *Culture : diversité et coexistence dans le dialogue Chine - Occident* (Qian Linsen & Alain Le Pichon & Michel Sauquet ed.), Yilin Press, Nanjing, 1998, p. 109

d'un Etat ; soit au contraire, procèdent chacune d'un univers politique et institutionnel totalement distinct ; soit encore présentent des dimensions où les deux cas de figure précédents se téléscopent, par exemple parce que l'une des cultures est transfrontières, diasporique notamment ». La coprésence de cultures différentes dans un même espace conduit à des débats sous forme de dualités opposées : relativisme - universalisme, multiculturalisme - républicanisme, différentialisme - assimilation. Les différences culturelles sont portées par l'apport extérieur des flux migratoires mais elle naissent aussi du travail de groupes spécifiques au sein de sociétés en vue de se pourvoir d'une identité culturelle spécifique et ceci tant au regard d'une démarche spécifique que du fait de l'exclusion identitaire à laquelle ils se confrontent. C'est le cas, par exemple, des enfants des travailleurs immigrés qui sont ainsi devenus des « *blacks* » et des « *beurs* ». La question de la culture ne peut être posée indépendamment de la question sociale. Le sens de la comparaison d'une culture à une autre implique donc de s'interroger sur l'ethnocentrisme. La référence à un matériau historique pose en outre celui de l'anachronisme. Mais, pour Michel Wievorka[*], « *la différence conduit en fait à une représentation de l'Autre et de soi-même dans ce qui nous sépare de façon irréductible, et en même temps, pour rendre compte de la différence, j'ai besoin de catégories universelles, dont je pense qu'elles peuvent être comprises ou acceptées par l'Autre* ».

Dans l'introduction de cet ouvrage, Michel Wieviorka pose la question suivante[*] : *« Dans la question de la différence culturelle, ce qui devrait être le moins controversé est ce qui relève le plus directement de l'analyse sociologique, à savoir l'ensemble concret d'affirmations identitaires, mais aussi de tensions et de heurts, de conflits, de négociations ou de violences qui dessinent l'espace pluriculturel de la vie collective. Ne devons-nous pas tenter de connaître pratiquement cet ensemble, avant de réfléchir et de débattre en fonction des défis qu'il nous pose ? ».*

C'est le passage à l'ère post-industrielle qui va venir placer la culture au coeur du fonctionnement des sociétés, au-delà du conflit de classes qui était celui qui caractérisait les sociétés industrielles. Les mouvements sociaux se fractionnent en catégories accompagnant ainsi d'autres aspects tels que la crise de l'Etat-nation, l'importance de l'immigration, le thème du chômage, de la précarité et de la crise urbaine.

Le multiculturalisme débouche aussi sur le champ de l'ethnicité, avec toute l'ambiguïté qu'il comporte. Il conduit ainsi à trois cas de figures principaux : celui d'une remise en perspective des restes d'une culture qui avait été laminée (la celtitude par exemple), celui d'un apport récent comme l'immigration, celui de catégories qui se construisent leur spécificité culturelle (les femmes par exemple). Mais il s'agit de cas de figure qui sont en fait fondamentalement liés les uns avec les autres car la remise en perspective de la créativité de groupes tels que celui des Indiens en Amérique ne peut signifier retour à la situation antérieure.

Mais la question du multiculturalisme remet aussi en cause la distinction privé - public telle qu'elle s'était structurée dans le cadre de la société industrielle. Comme le signale Michel Wieviorka, « *le genre et l'ethnicité alimentent l'un comme l'autre des conflits où l'acteur*

[*] Wievorka M. (1998)*Vivre dans une société multiculturelle*, Editions La Découverte, Paris, p. 111
[*] Wievorka M. *op. cit.*, p. 11

contestataire est constamment tiraillé entre deux orientations, l'une relevant de l'égalité individuelle, et l'autre de la reconnaissance collective. Mais cette combinaison partagée, contradictoire et nécessaire, de références à des valeurs universelles et d'affirmation d'un particularisme culturel ne suffit pas pour placer sur le même plan la question des femmes et celle de la différence ethnique ; elle n'autorise pas à les confondre dans un seul et unique débat qui serait celui du multiculturalisme : toute minorité culturelle, en effet, regroupe des hommes et des femmes, et les femmes ne sont pas une minorité ou un groupe singulier »[*] . L'ethnicité ne peut donc être traitée comme la question du genre.

La confrontation au multiculturalisme doit s'appuyer sur une hypothèse qui permette de le fonder. La première hypothèse qui est débattue est celle de l'évidence, posture au sein de laquelle le multi-culturalisme est une donnée conjoncturelle et pathologique de la crise de la modernité. En ce sens, les entreprises se doivent de faire avec, à la recherche de solutions. Par adoption pure et simple des catégories de la Raison utilitaire, il s'agit alors de faire « au mieux avec ».

Une autre hypothèse consiste à apprécier le multiculturalisme comme un fait structurel et, qu'à ce titre, il intervient dans la vie collective autour de thèmes tels que l'identité, la mémoire, la reconnaissance, l'altérité. C'est la compréhension du multiculturalisme lu sous cet aspect là qui conduit à la nécessité d'en fixer les cadres.

A ce titre, Michel Wieviorka nous invite à mettre en perspective tout ce qui peut mettre en valeur, dans les significations de l'action, une triangulation autour de trois pôles :

« *- une identité culturelle stricto-sensu, ethnique, diasporique, religieuse, nationale, etc,*

- une participation individuelle à la vie économique et politique de la cité,

- une capacité à être sujet de son expérience personnelle, à créer sa propre existence, à procéder à des choix qui sont les siens, à exercer sa capacité créatrice dans un domaine ou dans un autre, à mettre en correspondance sa conscience et son action. »[*]

Le projet de ce texte se situe donc principalement sur le premier de ces trois pôles, le second et le troisième privilégiant la présence dans l'entreprise. Mais on en voit ici combien l'actualité de la question dépasse cette simple position.

Pour ce qui concerne l'entreprise, la dimension politique de son action, si l'hypothèse du multiculturalisme comme donnée structurelle est valide, est telle que l'entreprise se doit de prendre en compte une citoyenneté de ses acteurs dont le contenu passe aussi, après les droits civils, politiques et sociaux par des droits culturels. Une telle conception élargie de la citoyenneté est alors susceptible de modifier le rapport au collectif. C'est tout le contenu et le fractionnement de la démocratie qui est ici en question et là où une « ingéniérie institutionnelle » est à l'oeuvre au sein de l'appareil de l'Etat, il semble difficile qu'il puisse en être autrement au sein de l'appareil d'entreprise.

En effet, « *la différence culturelle est rarement socialement neutre ou indéterminée. Elle comporte généralement une charge de conflictualité, elle véhicule des demandes qui*

[*] Wievorka M. *op. cit.*, p. 25
[*] Wievorka M. *op. cit.*, p. 56

viennent mettre en cause une domination subie, une exclusion vécue, un mépris ou une indifférence rencontrés dans l'expérience de la vie quotidienne ». La société, comme l'entreprise, ne sont pas dépourvues d'histoire dans un cadre où chaque groupe serait protégé des autres, comme s'il s'agissait d'un amalgame de groupes distincts. « *La différence culturelle fait problème précisément parce qu'elle inclut ou véhicule des significations d'un autre ordre, parce qu'elle va de pair avec des inégalités, des relations de subordination, d'exploitation, de discrimination, de rejet, de négation parce qu'elle concerne des personnes qui se sentent plus ou moins menacées dans leur être, écrasées ou exclues à la fois comme individus et comme membres d'une collectivité* ». La différence culturelle va donc de pair avec le conflit ou comme quelque chose de normal.

Le problème qui se pose alors est de savoir si les conflits entre identités peuvent être un phénomène nouveau par rapport aux classiques conflits d'intérêts mais ne peut-on aussi, avec Alain Touraine, voir en quoi le travail de subjectivisation conduit à conjuguer deux faces opposées de la modernité, rationalité universelle du marché, de la science des droits de l'homme et individualisation de l'identité, du sentiment d'appartenance[*]. L'intégration du sujet ne peut alors s'opérer que dans un cadre institutionnel qui autorise la combinaison entre les conditions d'exercice de la Raison utilitaire et la diversité des mémoires, des modes d'exercice du libre arbitre. Le sujet est donc, comme l'indique Simonetta Tabonni dans l'ouvrage de Michel Wieviorka, en « *errance dans un espace où l'issue communautaire ou, inversement, la suprématie de la seule raison individualiste restent des possibilités toujours données, et même probables. Le sujet porteur d'identité ethnique, qui, bien sûr, s'exprime dans la rencontre avec l'altérité, évolue à l'intérieur d'un triangle imaginaire : ce n'est que lorsqu'il se place à un pôle équidistant des pôles de l'individualisme et du communautarisme que sa capacité d'agir en tant que sujet lui est garantie* »[*].

La recherche anthropologique nous permet de nous confronter aux problèmes liés à la dualité identité-altérité et nous ouvrir à une réflexion sur « l'étranger ». Simonetta Tabonni nous indique alors deux figures, celle de l'étranger de Georg Simmel comme forme sociale et modèle d'interaction et celle de l'*outsider* de Norbert Elias comme modèle d'interdépendance entre des groupes d'acteurs. Dans ce dernier cas, les « *established* » et les « *outsiders* » ne peuvent exister les uns sans les autres. L'ambivalence chez Georg Simmel est élevée au rang de principe heuristique dans une démarche de connaissance où la vérité existe aussi dans son contraire. « *L'ambivalence a une place fondamentale entre les a priori qui rendent possible la vie sociale... personne n'accepterait d'entrer dans un rapport social, sans la garantie que ce même rapport soit nié, rejeté en partie* »[*] .

La société multiculturelle, tout comme l'entreprise multiculturelle, n'est pas seulement un « mieux », c'est aussi un espace de l'intolérance, de la dispersion culturelle.

---

[*] Touraine A. (1992) *Critique de la modernité*, Fayard, Paris, pp. 343 et suivantes
[*] Wievorka M. *op. cit.*, p. 232
[*] Wievorka M. *op. cit.*, p. 245