



HAL
open science

Culture et organisation : l'ambiguïté de la notion de culture

Yvon Pesqueux

► **To cite this version:**

Yvon Pesqueux. Culture et organisation : l'ambiguïté de la notion de culture. Master. France. 2020. <halshs-02835478>

HAL Id: halshs-02835478

<https://shs.hal.science/halshs-02835478v1>

Submitted on 7 Jun 2020

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.



HAL Authorization

Yvon PESQUEUX
Hesam Université
Professeur du CNAM, titulaire de la Chaire « Développement des Systèmes d'Organisation »
292 rue Saint Martin
75 141 Paris Cédex 03
France
Téléphone ++ 33 (0)1 40 27 21 63
FAX ++ 33 (0)1 40 27 26 55
E-mail yvon.pesqueux@lecnam.net / yvon.pesqueux@gmail.com
Site web eesd.cnam.fr

Culture et organisation : l'ambiguïté de la notion de culture

Résumé

Ce texte est organisé de la manière suivante. Après une brève introduction venant poser la question du culturalisme en sciences de gestion, il aborde successivement : Culture et management : des approches positivistes aux approches interprétatives ; l'ambiguïté du fait culturel (1° ambiguïté : l'ambiguïté de « champ », d'ordre général, 2° ambiguïté : l'« effet zoom » et l'ambiguïté de méthode, 3° ambiguïté : l'ambiguïté de signification, 4° ambiguïté : une ambiguïté d'ordre épistémologique, 5° ambiguïté d'ordre méthodologique, 6° ambiguïté d'ordre politique) ; Culture et concepts associés (culture et identité, culture et connaissances, culture et religion, culture et société, culture & mœurs et coutumes, culture et politique, culture et civilisation, culture et technique, culture – nature, les cultures à épithète et leurs filiations : « production de masse - consommation de masse - culture de masse », « culture de masse – culture ouvrière », « culture ouvrière – culture bourgeoise »...).

Le culturalisme en question

Le propos de ce texte est de questionner le culturalisme, c'est-à-dire ce qui fait qu'aujourd'hui dans les sciences de gestion et dans les pratiques de gestion, on reconnaisse comme évident le poids de la culture sur les comportements des agents organisationnels, qu'il s'agisse de culture organisationnelle, dans un projet impérialiste de la direction générale, qu'il s'agisse de culture professionnelle ou de culture nationale. Il semblerait que ce qui est à l'oeuvre est beaucoup plus complexe que ce qu'une perspective culturaliste veut bien dire. Les relations qui s'établissent entre culture et organisation résultent d'un tressage subtil à l'examen duquel il nous semble nécessaire de nous confronter.

La posture culturaliste consiste en effet à privilégier la source, l'origine et non pas l'arrivée. Elle invite à ce titre à un double transport à la fois dans le temps et dans l'espace.

Culture et management : des approches positivistes aux approches interprétatives¹

La place prépondérante qu'occupe l'approche quantitative positiviste dans la littérature sur les liens entre culture nationale et organisation, s'explique sans doute par l'illusion qu'elle propose - par l'appel à des indicateurs chiffrés - à pouvoir se saisir de manière objective et scientifique d'un phénomène aussi complexe que la culture. Cette approche a offert la possibilité de publier à partir l'usage d'une méthode éprouvée, sans avoir besoin d'analyser en profondeur le fonctionnement des organisations. Il suffit de corrélérer les résultats d'enquêtes par questionnaires, menées dans plusieurs pays, avec les scores obtenus pour les diverses échelles d'attitude. Cependant, l'usage de ces échelles d'attitude pose question. Les indicateurs chiffrés ne peuvent pas prédire ce qui arrive quand les individus se rencontrent et interagissent. Ils renseignent sur un comportement moyen ou une préférence générale dans un pays donné, mais ils sont limités, sinon trompeurs, lorsqu'il s'agit de comprendre l'influence de la culture dans les interactions organisationnelles.

Dans les approches constructivistes², la « réalité sociale » est créée par les sujets à travers leurs expériences et leurs relations. Les informations sont interprétées à partir d'une construction intersubjective. La différence culturelle ne se contente pas de caractériser une culture en fonction d'échelle d'attitudes, mais cherche à comprendre quelle est, dans chaque pays, la manière dont les individus gèrent leurs rapports de coopération et les formes spécifiques que cela prend dans des situations telles que le conflit, le processus de décision ou l'évaluation. La notion de « sens négocié » est au cœur des approches interprétatives de la culture. Les approches constructivistes s'intéressent au sens que prend la mise en œuvre des outils de gestion au regard du succès ou de l'échec de leur usage et conçoit la culture comme étant dynamique et en perpétuelle négociation³. Cette négociation de sens ne peut s'effectuer qu'à un niveau organisationnel et non au niveau national⁴ ce qui met en cause la référence à une culture nationale. L'émergence de cette culture organisationnelle dépend moins du profil culturel (national) de ces (personnes ou organisations) impliqués dans l'interaction que de la nature des problèmes de coopération et de la façon de les gérer.

L'ambiguïté du fait culturel

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

¹ H. Yousfi, *Des organisations aux mouvements sociaux – Enjeux de l'action collective organisée dans les pays du Sud*, HDR Université de Paris Dauphine, décembre 2018

² P. L. Berger, P. L., & Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Allen Lane, London, 1967

³ K. E. Weick, *Sensemaking in Organizations*, Sage Publications, 1985.

⁴ M. Y. Brannen & J. E. Salk, « Partnering across Borders: Negotiating Organizational Culture in a German-Japanese Joint-Venture », *Human Relations*, vol. 53, n° 4, 2000, pp. 451-487.

braises du nazisme qui a tellement été fondé sur la mise en avant d'un « esprit allemand ».

1° ambiguïté : 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 épistémologiques, 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 plus 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. 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 donc de les différencier ? Et pourtant, quand on les regarde de plus près, un grand nombre 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. C'est en cela qu'avec le culturel, il est toujours implicitement question d'extensivité du concept et d'ambiguïté de signification 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 quand il est question de « culture organisationnelle ».

2° ambiguïté : l'« effet zoom » et l'ambiguïté de méthode

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 schématique, 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 considérée 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 chronologique 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 sur le comparatisme comme idéologie méthodologique.

3° ambiguïté : 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 liée aux modalités de l'hétéronomie, avec le formalisme « réglé » des procédures compte-tenu des dimensions formelles et contraignantes et celle 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 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. Comment interpréter alors la notion d'expression culturelle ?

Si l'on se focalise sur la racine du mot (« forme »), on peut évoquer la déformation et la transformation, cette deuxième notion évoquant, sans préciser le sens, le passage d'une forme à une autre. Quand l'accent est mis sur l'informel, la transformation repose sur des formes non clairement spécifiées.

Quand on utilise les substantifs on peut ajouter le difforme, résultat inattendu de la transformation, mais résultat possible de la déformation et débouchant sur la réforme (le rebut), l'informe ou sur ce qui est malformé, c'est-à-dire pas encore suffisamment formé, c'est-à-dire ce qui n'a pas de forme définie à la différence du conforme, c'est-à-dire la référence à une forme adéquate.

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 ? Le jugement de valeur fondé culturellement se rapproche 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, l'inconscient ? Une autre dualité possible est celle du visible qui se situerait devant l'invisible (la culture).

Il faut également souligner la confusion (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 et que la religion est généralement considérée comme élément de culture. Il en va aussi du recouvrement entre « culture » et « mœurs ».

4° ambiguïté : une ambiguïté d'ordre épistémologique

Cette 4° 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. Morin⁵. 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 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° ambiguïté d'ordre méthodologique

On peut ainsi essayer de classer les manières de représenter la culture comme ingrédient des sociétés (... et des organisations) 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 comportements des membres d'une société donnée à un moment donné ;

⁵ E. Morin, *Sociologie*, Fayard, Paris 1984
Yvon PESQUEUX

- 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.

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

6° ambiguïté d'ordre politique

Cette ambiguïté politique est inhérente à la continuité d'une politique extérieure (les Ministères des affaires et étrangères et de la coopération dont on doit rappeler, pour ce dernier, qu'il succède au Ministère des Colonies) ainsi que la référence à un Ministère de la Culture venant ajouter une dimension institutionnelle au champ, Ministère présent dans plusieurs pays et venant mener une politique culturelle qui touche à la fois le patrimoine culturel (en particulier les musées), la vie culturelle (les manifestations de tous ordres, l'aide à la création) et la transmission culturelle (à l'école par exemple).

Culture et concepts associés

Culture et identité

Mentionnons ici les travaux de C. Dubar⁶. L'identité est un terme difficile à saisir, mais c'est aussi, à ses yeux, une réalité génétique, éducative et un construit humain, un produit de socialisations successives. La socialisation peut donc aider, en partie, à expliquer le phénomène de construction identitaire. Partant de ce constat, C. Dubar, considère la socialisation comme un processus de construction progressive des identités individuelles et sociales. Son ouvrage⁷ *Socialisation : construction des identités sociales et professionnelles* met l'accent sur la dimension professionnelle de la construction identitaire comme élément fondamental de la socialisation. Ses travaux sur la socialisation effectuent le constat des difficultés d'insertion des jeunes et des phénomènes d'exclusion pour se poser, à la fin, la question si on ne serait pas confronté à une crise d'identité donc à une crise de société.

La question qu'il pose dans ce travail est de comprendre comment et pourquoi le processus de rationalisation transforme les formes communautaires traditionnelles en des formes sociales désenchantées. C. Dubar, présente ainsi les nouvelles formes de l'identité comme n'étant pas seulement l'expression psychologique des individus ou le produit d'un système s'imposant à lui pour reproduire les structures de la génération précédente. Elles sont le résultat des processus modifiant les modes d'identification des individus par suite des transformations majeures dans l'organisation économique, politique et symbolique des rapports sociaux car la socialisation passe par le monde du travail dans des interactions entre les trajectoires individuelles et les systèmes d'emploi et de formation. C'est une construction progressive dans l'action, prenant en compte le poids des identifications passées, mais aussi l'identification à de nouvelles références, dans une transaction entre identité pour soi et identité pour autrui. Ces deux positions distinguent l'une, essentialiste, basée à la fois sur la

⁶ C. Dubar, *La crise des identités – L'interprétation d'une mutation*, PUF, Paris, 2000

⁷ C. Dubar, *Socialisation : construction des identités sociales et professionnelles*, Editions Sociales, Paris, 1980

singularité de chaque être humain au regard d'une appartenance donnée par la naissance (cette identification est donc donnée par les autres) et l'autre, existentialiste, variable au cours de son histoire personnelle et collective. Cette position refuse de considérer qu'il existe des appartenances essentielles (en soi) et permanentes.

L'identité sociale est considérée avant tout comme synonyme de catégorie d'appartenance, c'est-à-dire socioprofessionnelle (structure sociale, relations, attitudes, opinions familiales et professionnelles, religieuses, politique). Pour d'autres, cette notion est plus complexe. Les appartenances sont multiples. Certains sociologues ajoutent même, à cette première conception de l'identité sociale, l'analyse des relations subjectives. L'identité n'est plus seulement sociale, elle est aussi personnelle.

La mutation économique et sociale ne serait aujourd'hui assimilable à aucune des perturbations que nous avons déjà vécues. Elle entraînerait une crise de l'identité sociale et une rupture du lien social. Cette situation toucherait toutes les composantes, économique, relationnelle et individuelle, voilà pourquoi l'auteur parle de crise des identités.

Ainsi C. Dubar situe son livre sur les deux formes d'identité « Nous – Je » pour parler des identités sociales sans les opposer, ni les séparer. Ces deux formes d'identités sont des processus historiques reliés aux phénomènes collectifs et individuels. En les étudiant dans :

- Le champ de la famille et des relations entre les sexes. C. Dubar, plutôt que de relier directement la crise des identités sexuées à 3 processus souvent décrits (l'émancipation de la femme, l'individualisme familial et la centration de la relation amoureuse) se pose la question de savoir si tout cela ne serait pas dû à une transformation des rapports entre les sexes et à de nouvelles manières de penser, de se définir. Existe-t-il de nouvelles identités sexuées ?
- Le champ du travail et des relations professionnelles. La crise des identités, des identités professionnelles, serait liée à la transformation des manières de définir les travailleurs, les salariés, les différentes fractions de la population active, et par conséquent des manières de se situer soi-même. Le capitalisme, comme processus de rationalisation visant la maîtrise de l'avenir selon Max Weber est, selon J. Schumpeter, parallèlement à l'idée de K. Marx, une destruction créatrice des formes de production et d'échange par les détenteurs du capital pour en construire des nouvelles plus efficaces et rentables. Elle s'est appliquée dans tous les domaines de la vie et surtout dans l'économie en imposant la logique du marché qui nécessite des entreprises plus compétitives et une meilleure maîtrise de l'avenir. Alors, l'innovation technique et humaine, comme l'affirme J. Schumpeter⁸, devient la force productive décisive de la « rationalisation capitaliste moderne » qui est une destruction créatrice à l'origine. Mais il faut aussi remarquer que cela implique l'existence d'un « grand » acteur ayant force régulatrice : l'acteur politique. L'innovation dépendrait aujourd'hui de la recherche scientifique et de son transfert à la production, plutôt réalisable par le biais des grands programmes de recherche détenus et mis en œuvre par les Etats nations. La modernisation et la maîtrise de l'avenir est devenue aussi une affaire politique mondiale. C'est à l'échelle planétaire que l'on cherche à dominer les marchés financiers, à maîtriser les technologies et les sources de production. La question de la régulation s'impose donc dans des institutions comme la *Banque Mondiale*, le *FMI* et l'*OMC* dont on a des difficultés à maîtriser les conséquences ;

⁸ J. Schumpeter (1912), *Théorie de l'évolution économique – recherches sur le profit, le crédit, l'intérêt et le cycle de la conjoncture*, rééd. 1999, Dalloz, Paris

- Enfin dans celui du religieux et de la politique. Selon C. Dubar, le religieux s'est privatisé. Le déclin de la communauté, à la suite de l'affaiblissement des liens sociaux traditionnels serait la cause du déclin de la religion institutionnalisée et induirait le fait que de nouvelles identités incertaines émergent. Il qualifie la perte d'emprise des institutions religieuses sur la vie privée de désinstitutionnalisation, Mais, il faut mettre l'accent sur le fait que c'est aussi l'ensemble des institutions qui est frappé (école, armée, entreprise, famille), c'est-à-dire là où traditionnellement il y a production de normes. On constate alors que la privatisation et la désinstitutionnalisation de la religion à la suite de la rationalisation des liens sociaux serait à l'origine d'une crise du lien social qui peut se manifester d'abord par la montée des incivilités, des actes de délinquance et du sentiment d'insécurité, c'est-à-dire aussi une crise des mécanismes sociaux d'apprentissages, du contrôle de soi et du respect mutuel, une crise du lien civil qui menace même l'idée de citoyenneté. Autrement dit, avec cette marginalisation des institutions religieuses, on risque de faire face à une crise généralisée du vivre-ensemble. La chute du militantisme populaire a subi une perte parallèlement à celle de la pratique religieuse entre 1970 et 1990. Alors, normalement, de nouvelles formes d'engagement et de participation sociale semblent être à l'œuvre. Elles concernent des actions collectives de proximités souvent liées à des engagements plus partiels, plus limités, plus spécialisés, plus distanciés aussi au nom de valeurs éthiques. Ces mouvements recherchent la médiatisation, font appel aux émotions pour avoir une efficacité, leurs porte-parole sont des experts ou des créateurs. C'est l'identité personnelle qui est mobilisée. Ce qui importe, c'est le sens personnel de l'action partagée, l'engagement direct sans intermédiaire et sans délégation. Ce sont des associations qui fonctionnent comme des réseaux. En ce qui concerne la représentation politique, nous serions dans le temps de l'immédiat, du média, de l'image et non dans le temps de la remise en question, de l'argumentaire. Il s'agit juste de séduire et non de convaincre. Nous serions passés du monde des mots et du symbolique à celui des images identifiantes insignifiantes qui visent à faire choc. On assisterait aussi à l'occultation du conflit, remplacé par un consensus et son revers, l'exclusion.

Pour ce qui concerne la société française, C. Dubar fait l'hypothèse qu'elle fait face à une crise des identités. La compréhension de cette crise ne serait possible que par une analyse des conséquences de la transformation de la nature du vivre-ensemble, c'est-à-dire par une analyse du passage d'une communauté gérée par la tradition à un mode social où les individus adhèrent, pour des périodes limitées, à des collectifs pour obtenir des ressources d'identification provisoire. La modernisation, en France comme dans les autres pays industriels, a touché d'abord les emplois agricoles, en faveur de l'expansion de l'industrie. Cet événement a été suivi de l'exode rural, d'une forte croissance de la classe ouvrière donc des conflits de classe et des négociations salariales jusqu'au milieu des années 1970. En 1973 la crise pétrolière et des questions structurelles comme la baisse de rentabilité du capital investi ont causé la montée du chômage et un changement du monde de l'emploi entraînant la diminution du travail à la chaîne et la tertiarisation de l'économie donc une destruction d'emplois plus forte que les emplois créés. Ce passage de la société salariale, industrielle, manuelle, conflictuelle à la société tertiarisée, informatisée et moins conflictuelle, induit de nouvelles transformations des profils des salariés.

Les transformations qui portent sur des rapports au travail ont des incidences identitaires importantes qui peuvent être groupés sous trois rubriques :

- Le travail comme résolution de problèmes. Les travaux ouvriers sont devenus beaucoup plus « intellectuels » et autonomes. De cette manière, on comprend que même un travail

ordinaire est devenu un moyen de reconnaissance de soi, un ensemble de problèmes à résoudre ;

- Le travail comme mise en oeuvre des compétences. La logique des compétences consiste en l'acquisition des diplômes permettant d'obtenir un niveau de salaire donné et une progression salariale. Ce point de vue exige une perspective liée à la compétitivité et demande comme qualités individuelles nécessaires, de l'initiative, de la responsabilité et du travail en équipe. Dans les années 1990, suite aux changements économiques et à la montée du chômage, même parmi les cadres, l'identité organisationnelle perd de son importance et c'est l'individu qui devient alors responsable d'acquérir les compétences et d'être compétitif individuellement pouvant servir un jour ;
- Le travail comme relation de service. Cette transformation met l'accent sur la relation au client. La clé de la réussite organisationnelle et de la reconnaissance de soi est la confiance. Les organisations mettent alors au centre de leurs activités le client final et s'organisent en réseau de petites unités pour une meilleure suivi des clients en créant des relations plus proches, plus personnalisées.

Donc, à partir de ces éclairages, on peut affirmer que le travail reste central dans le fonctionnement économique, comme structuration sociale et nécessaire au développement psychique des individus. Mais il évolue et demande de résoudre des problèmes. Ce n'est plus seulement une exécution de tâches, d'être créatif, de mettre en place une relation de service, de gérer un portefeuille de compétences, et même parfois de se louer.

Tout ceci permet de comprendre la crise des identités professionnelles et demande donc de se poser les questions suivantes : Comment négocier son rôle familial, la transmission intergénérationnelle des identités au sein des classes populaires ? Comment traiter les processus psychiques, sociaux et celui de la citoyenneté ?

Les phénomènes que vivent les individus (divorces, licenciement, etc.) ébranleraient les croyances vitales et les valeurs intériorisées et entraîneraient un changement de subjectivité en touchant les relations avec les autres et avec soi. Tout ceci engendrerait un repli sur soi, un retour à son histoire primordiale, ses parents et notamment sa mère, premier lien d'attachement. Les crises identitaires perturberaient l'image de soi, l'estime de soi. Le risque est la fuite de soi en tant qu'identité un repli communautaire. Seul de nouveaux liens sociaux et personnels, un dispositif de médiation entre l'ancien et le nouveau soi-même et un appareil de conversation apaise cette crise.

Or il existe plusieurs identités personnelles :

- Une forme d'identité dominante soit communautaire soit sociétaire qui porte une identité sociale ;
- Une identité pour soi en accord ou non avec les précédentes.

Au moment où cette double identification est mise en cause, la crise devient inévitable. Il faut trouver de nouveaux « Autrui » pour valider la façon de dire qui l'on est.

L'aliénation n'est pourtant jamais totale dans la mesure où aliénation sociale ne coïncide pas avec aliénation culturelle. C'est aussi le sens des travaux de P. Bernoux⁹ qui marque l'importance d'une résistance culturelle à la dépossession et qui se manifeste par l'appropriation vue comme une des stratégies conduisant à sauvegarder un minimum d'autonomie. Le projet le plus clair de la sociologie du travail est celle du repérage et de la

⁹ P. Bernoux, *Sociologie des organisations*, Seuil, collection Points
Yvon PESQUEUX

qualification de micro-cultures à l'oeuvre dans l'organisation. Et c'est à partir de ces micro-cultures qu'il est possible de remonter à la culture organisationnelle dans la mesure où elle naîtrait des frictions qui s'établissent entre ces différentes micro-cultures.

Le courant culturel reconnaît, pour sa part, une place spécifique à ce concept et vient rejoindre ici les interrogations quant à la construction d'une sociohistoire compréhensive permettant de spécifier un système de valeurs. Dans le premier courant, la culture est une variable soit indépendante, soit interne, soit externe tandis que dans l'autre, il s'agit d'une métaphore compréhensive. Il s'agit en effet d'éviter le piège de la contingence et les références à la nature duale de la culture en fonde le projet.

L'association « culture – identité » est aujourd'hui courante en sciences sociales au point de pouvoir qualifier cette attitude d'effet de mode. D. Cuche pose ainsi le problème : « *On veut voir de la culture partout, on veut trouver de l'identité pour tous. On dénonce les crises culturelles comme les crises d'identité. Faut-il situer le développement de cette problématique dans le cadre de l'affaiblissement du modèle de l'Etat-nation, de l'extension de l'intégration politique supranationale et d'une certaine forme de mondialisation de l'économie ? De façon plus précise, la mode identitaire récente est le prolongement du phénomène d'exaltation de la différence qui a surgi dans les années soixante-dix et qui a été le fait de mouvances idéologiques très diverses, voire opposées, qu'elles aient fait l'apologie de la société multiculturelle, d'un côté, ou, au contraire, du « chacun chez soi pour rester soi-même », de l'autre côté* »¹⁰. Les liens entre les deux notions sont importants, mais chacune des deux possède son autonomie car une culture peut aller sans conscience identitaire et une conscience identitaire peut modifier une culture. La culture joue à partir de processus inconscients et l'identité se réfère à des normes d'appartenance fatalement conscientes. L'identité culturelle est un des opérateurs de l'intégration sociale. Elle permet d'identifier le groupe social et le distingue des autres groupes dans un processus « d'inclusion – exclusion ». On retrouve donc, pour ce qui concerne l'étude des problèmes d'identité, les dualités qui sont celles du concept de culture : s'agit-il d'une identité qui préexiste à l'individu et qui s'impose à lui (avec des caractères objectifs qui permettent de la spécifier tels que la culture, la religion, la langue, etc.) ou s'agit-il d'un concept de type subjectiviste qui, à la limite, peut conduire à réduire l'identité à des choix individuels qui mettent l'accent sur le caractère variable et éphémère de l'identité (avec des références telles que le sentiment d'appartenance).

Une issue aux impasses de ces deux conceptions se trouve dans la référence à conception relationnelle et situationnelle. Si l'identité peut être vue comme de l'ordre des représentations, il ne s'agit pas pour autant d'une illusion. F. Barth¹¹ en fait un mode utilisé par les membres d'un groupe pour organiser leurs échanges. Une identité se construit ainsi des interactions entre les groupes et des processus de différenciation mis en oeuvre dans leurs relations. L'identité ainsi un processus en reconstruction perpétuelle. Identité et altérité sont donc ainsi fondamentalement liées dans un rapport dual. Ceci conduit à une définition de l'identité soit hétéro-identitaire (l'identité d'un groupe est spécifiée par les Autres, de façon généralement négative) soit auto-identitaire (l'identité est spécifiée par les membres du groupe eux-mêmes). L'approche hétéro-identitaire conduit à une classification et à une ethnicisation des autres groupes. L'identité peut ainsi constituer l'enjeu de luttes, mais le rôle du chercheur n'est pas

¹⁰ D. Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Editions La Découverte, Collection « Repères », Paris, 2003, n° 205, p. 83

¹¹ F. Barth, « Les groupes ethniques et leurs frontières », in *Théories de l'ethnicité*, P. Poutignat & J. Streiff-Fenart, PUF, Paris, collection « Le sociologue », Paris 1995, pp. 203-249

celui du contrôle d'identité, mais celui de la spécification de ce qui mène à la distinction des modes de l'identité. Le contrôle d'identité est toutefois, quant à ses modes, un objet d'étude lui-aussi dans un monde où l'Etat-nation met parfois en oeuvre des stratégies d'exclusion sur la base de l'argumentation extrême de la purification ethnique.

Le contrôle d'identité est aussi la démarche qui conduit à la mono-identification (le russe est comme ceci, l'allemand est comme cela ...) ainsi qu'à la police et sa place dans le fonctionnement social, perspective qui n'est pas aussi lointaine que cela de certaines perspectives culturalistes en gestion. Or la rigidité de la mono-identification est assez radicale dans les sociétés modernes dont la conséquence en est la revendication identitaire de la part des minorités. Cette révolte est le point de passage d'une définition hétéro-identitaire (négative) des caractéristiques d'un groupe à une définition auto-identitaire construite de façon positive par les membres de ce groupe.

Mais il est également possible d'avoir une approche multidimensionnelle de l'identité pour lui conserver la complexité du social dont elle est issue. On parle ainsi de double identité. L'individu construit ainsi un processus identitaire multidimensionnel sans pour autant que le concept d'identité perde son unité. Et pourtant, les groupes qui servent de référence possèdent une hiérarchie culturelle.

La difficulté de se confronter à l'identité tient aussi au caractère variable des stratégies identitaires, d'où l'importance de la référence à la stratégie des acteurs sociaux. Mais si l'instrumentation des stratégies identitaires est concevable, ce n'est pas pour autant qu'elles sont manipulables à volonté. Le concept de stratégie identitaire permet donc d'en concevoir le fonctionnement sans se référer à une fin explicite et d'expliquer les moments de réveil identitaire par réinvention stratégique d'une identité dans un contexte nouveau.

Il se pose donc bien clairement le problème des frontières de l'identité dans la mesure où, avant la culture, c'est bien l'identité qui marque les frontières entre les groupes. Participer d'une culture particulière ne vaut pas pour autant participer de telle identité puisqu'une même culture peut être instrumentalisée par différentes stratégies identitaires. L'ethnicité serait alors le produit de la stratégie identitaire dont l'impact peut être compris comme l'organisation sociale d'une différence culturelle et des rapports d'échange prolongés entre groupes sociaux n'aboutissent pas fatalement à l'effacement de la différence culturelle même si les frontières identitaires peuvent varier. C'est cela qui induit de devoir compléter la référence diachronique par la référence synchronique. A défaut de vouloir investiguer sur une identification donnée, c'est plutôt l'explication du recours à telle identification qui est alors susceptible d'expliquer quelque chose, explication qui s'éclaire à la fois par l'explicitation du lieu et du moment de la stratégie identitaire en question.

Cette analyse de la tension « culture – identité » et les liaisons qui s'établissent avec l'identité conduit au système de valeurs dont le statut dans la culture est toujours spécifique car s'il est accessible par expérience, il est difficile à repérer et à comprendre : quelles sont les valeurs à l'oeuvre dans la construction de l'entendement et donc de la manière de penser les choses ? C'est ce système de valeurs qui offre le point d'entrée dans les figures de la communauté. La culture est donc ici vue comme l'ensemble des valeurs qui structurent les rapports entre l'individu et les figures de la communauté, à un moment donné et à un lieu donné.

Culture et connaissances

Il est question de lier les deux notions quand on dit de quelqu'un qui est cultivé, c'est-à-dire qu'il a beaucoup de connaissances mais de connaissances assimilées, c'est-à-dire de connaissances venant constituer une ressource cognitive pour construire des raisonnements en association.

Culture et religion

Il s'agit ici de mettre en plus ou moins grande tension deux « universels » avec ceux qui vont faire de la religion un élément constitutif de la culture et ceux qui vont faire de la culture une issue dans laquelle la religion constitue un des axes majeurs (cf. le débat au sein de l'Union Européenne sur la référence – ou non – aux valeurs chrétiennes).

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. Le terme de socio-culturel est en lui-même porteur de cette proximité.

Culture & mœurs et coutumes

C'est à partir de l'article que lui consacre F. Bourricaud¹² que l'on examinera le concept de mœurs pour qui « *ce mot peut être pris pour synonyme de manière d'être, de faire, de sentir, de penser (...)* Cette première acception insiste sur l'hétérogénéité des mœurs (...) Les ethnologues, ont été conduits à adopter un relativisme plus ou moins sceptique (...) À ce relativisme ethnographique s'ajoute parfois un relativisme historique, ou plutôt historiciste ». Une seconde acception, d'origine philosophique, met en avant la notion de « bonnes mœurs » devant être jugées par rapport aux vertus, mais sans être confondues avec elles. On distingue relativement aujourd'hui la politique, le droit et les mœurs. Ces dernières se caractérisent par le fait que l'on ne peut se contenter de voir fonctionner les seules impulsions du plaisir et de la peine d'où le lien qui s'établit entre l'apprentissage, l'éducation et les « bonnes mœurs » et l'entrée corrélatrice dans les figures de l'institution. Il faut alors souligner les liens qui s'établissent entre le concept de mœurs et ceux de tradition, de religion, d'autorité, de légitimité, de conformité. C'est ce qui permet d'indiquer qu'elles sont à la fois stables et évolutives : stables à un lieu et un moment donné, évolutives dans le champ de l'histoire. C'est également le lieu du tressage de l'action politique et de la vie privée. Les mœurs constituent en quelque sorte le point de passage entre la morale subjective et la moralité réalisée dans la mesure où elles indiquent à la fois l'importance de l'acte individuel et sa référence collective. Il est bien sûr difficile de parler de mœurs sans se référer à Kant qui en fait un des éléments de son « modèle » et donc, dans une acception très particulière qui se distingue notamment de ce qui vient d'être mis en évidence, les mœurs se situant alors en liaison avec la loi (morale), la raison et la volonté.

¹² F. Bourricaud, article « mœurs », *Encyclopedia Universalis*
Yvon PESQUEUX

F. Bourricaud indique ainsi : « *La fragilité des mœurs, qui les expose à la corruption, tient à la nature des sentiments qui règlent nos conduites morales* ». Mais peut-on s'en tenir à une conception strictement individualiste des mœurs dont seule l'accumulation mimétique serait alors constitutive de la culture (si tout le monde se marie, alors le fait de se marier devient constitutif des mœurs). C'est d'ailleurs cette perspective qui a donné lieu à des commentaires sur la « démoralisation » inhérente aux sociétés industrielles avec, en particulier, le passage qui s'effectue entre l'individualisme comme concept et l'égoïsme comme acte moral. Une autre perspective est celle qui va faire des « bonnes mœurs » le mode d'articulation de la société civile avec l'État et avec la moralité individuelle. Mais cette position ne distingue pas mœurs de vertu ni de culture du fait de la confusion des divers ordres et domaines qui entrent en composition et en conflit dans la société.

Le terme de tradition se réfère au poids du passé, mais d'un passé qui reste vivant malgré son déclasserement relatif dans l'actuel. C'est en cela qu'il y a à la fois de l'immémorial et de la mémoire dans la tradition. Elle constitue aussi une des figures de l'authentique et, de façon extrême, elle sert à justifier les perspectives intégristes. Il est difficile de se référer à la tradition sans l'articuler à deux aspects : stabilité d'une part (par différence et non par opposition au changement) et valeurs d'autre part (d'où une curieuse articulation de la référence à la tradition avec les notions de culture et d'idéologie, en particulier avec le traditionalisme comme idéologie). La tradition se construit donc sur des principes (non discutables et peu évolutifs) et des normes qui, pour leur part, sont beaucoup plus évolutives (de l'innovation ?). Comme le souligne R. Alleau dans l'article qu'il lui consacre dans *l'Encyclopedia Universalis*, « le mot « tradition » (en latin *traditio*, « acte de transmettre ») vient du verbe *tradere*, « faire passer à un autre, livrer, remettre ». La notion ne se limite pas à la stricte transmission, mais elle contient également l'idée d'intégration d'éléments nouveaux mais adaptés au socle constitutif de la tradition. C'est en cela que l'on rattache « tradition » et « héritage ». La notion se rapproche de celle d'acculturation, comme on le rappellera plus tard. Il y a donc aussi invention dans la tradition, ce qui conduit à souligner combien le fait de l'opposer à l'innovation ne va pas de soi dans la mesure où elle allie conservation et découverte et trouve sens dans l'expression de « respect de la tradition ». En effet il ne saurait y avoir d'innovation sans tradition. La tradition constitue ce qui permet de construire une identification à la communauté, identification débouchant sur une identité, mais dans une perspective culturelle là où l'innovation construit identification et identité dans une perspective transgressive. La tradition assujettit le présent au passé même si tout ce qui vient du passé ne peut être considéré comme du traditionnel. La tradition sélectionne des éléments du passé en mettant l'accent sur la transmission de ces éléments. Elle met en avant des idées comme celle de fidélité considérée comme venant jouer un rôle considéré comme majeur dans la continuité du lien social entre les générations. Avec la tradition, il est donc question de lien et de certitude (face à l'incertitude du futur), d'où sa proximité avec la notion de culture. Il y a donc une actualité du passé avec la tradition qui emmène avec elle les arguments de cette actualité. La notion se réfère à des valeurs sous-tendues par des procédures, des rites. Elle est donc constitutive d'une mémoire vivante. Elle est également fondatrice de la transgression.

Culture et politique

Yvon PESQUEUX

L'articulation entre culture et politique relève de deux registres :

- Celui de l'existence d'une culture politique propre à un pays, notion utilisée pour transcender la référence à des partis ;
- Celui de l'individu, qu'il soit plutôt adhérent (ou pas) à un parti politique.

C'est ainsi que la notion de « républicain » va prendre un contenu différent suivant le pays concerné (par exemple les Etats-Unis et la France) ou suivant la dénomination attribuée à un parti politique.

Il est donc nécessaire de porter un regard plus distancié sur les rapports entre les deux concepts. 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. Cuhe¹³ 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. Neveu¹⁴ 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 au regard d'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 » ».*

Culture et civilisation

On associe généralement le concept de civilisation à celui de culture. Le mot de « civilisation » est 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

¹³ D. Cuhe, *op. cit.*

¹⁴ A. Mattelart & E. Neveu, *Introduction aux Cultural Studies*, Editions La Découverte, collection « Repères », n° 363, Paris, 2003

colonialiste, voire impérialiste, pour désigner la culture occidentale comme étant 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.

Si l'on a situé la civilisation dans le champ culturel, 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 »*¹⁵.

L'évolutionnisme marque en partie le concept de civilisation si, suivant les critères (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), 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 économiques et sociaux), d'ordre religieux (avec

¹⁵ J. Cazeneuve, article « civilisation », *Encyclopedia Universalis*, 2008 (www.universalis.edu)
Yvon PESQUEUX

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. Braudel¹⁶ 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. Tylor.

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 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 ;

¹⁶ F. Braudel, *Grammaire des civilisations*, Flammarion, collection « Champs », Paris, 1989, n° 285
Yvon PESQUEUX

- 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 ».

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 que, comme fondatrice de socialités, elle modifie les sociétés. Comme l'indique R. Cresswell¹⁷ « *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 leurs 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

¹⁷ R. Cresswell, article « technologie culturelle », *Encyclopedia Universalis*, 2008 (www.universalis.edu)
Yvon PESQUEUX

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-Gourhan¹⁸ 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 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. Löning¹⁹, 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 et des situations de gestion (C. Geoffroy²⁰). 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. Simondon²¹ 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

¹⁸ 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)

¹⁹ 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

²⁰ C. Geoffroy, *La mésentente cordiale – Voyage au cœur de l'espace interculturel franco-anglais*, Grasset/Le Monde, Paris, 2001

²¹ G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris, 1989

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.

Culture – 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.

F. Armengaud²² souligne l'importance du sophisme naturaliste, « nature » et « culture » constituant des termes englobants. Il y a ainsi du naturel dans l'humain venant constituer un fond invariant. L'association / dissociation des deux termes est à rapprocher de celle qui concerne « nature » et « histoire » qui institue une séparation entre une temporalité conçue comme répétitive, sans mémoire et sans projet, et la temporalité humaine, capable de leçons et de renouvellement ou encore de la dissociation entre « nature » et « liberté ». Cette dissociation revêt un caractère moral, le naturel étant par définition dépourvu de liberté et la liberté transcendant la nature. Cette distinction s'exprime parfois aussi en dissociant « nécessité » et « liberté ». Elle est apparue au XVII^e siècle et s'est développée dans un contexte de rationalisme critique, la liberté étant considérée comme la marque de l'humanité. Pour sa part, le concept de culture déborde celui de liberté sans pour autant l'ignorer.

Un autre couple conceptuel est constitué par la mise en regard de la nature et de la raison : la raison peut-elle être d'ordre naturel, la nature pouvant alors être douée de raison ? Dans la perspective de la philosophie naturaliste, on va parler « d'écouter la nature ». En ce sens, la culture prolonge la nature, l'ambiguïté du naturalisme étant de concevoir la nature simultanément comme fait et comme norme. Mais y-a-t-il pour autant neutralité de la nature ? La référence à la nature sert à mettre les cultures à distance. La séparation « culture - nature » se réalise aussi au travers de la séparation de leurs modes d'études, la possession du langage et de la culture étant estimée être la caractéristique exclusive de l'Homme. Les universaux culturels ne sont pas pour autant considérés comme des éléments invariables. Rappelons que ces universaux comprennent, en gros, le langage, la religion, la guerre, l'art, les modalités d'expression de la sexualité, l'habitat, l'hygiène, etc. Les variantes culturelles constituent des réponses distinctes à des universaux culturels qui, dans une perspective naturaliste, sont considérés comme étant construits sur des universaux biologiques. Pourtant, l'éthologie va venir nous montrer des variations culturelles dans des groupes de primates appartenant à la même espèce : différences d'habitudes dans lesquelles les variations

²² F. Armengaud, article « nature et culture », *Encyclopedia Universalis*, 2008 (www.universalis.edu)
Yvon PESQUEUX

écologiques joueraient un rôle important. L'évolution humaine ne peut alors être considérée comme ni purement biologique, ni purement culturelle, mais bio-culturelle.

Pour sa part, l'anthropologie structurale nous conduit à remarquer que la prohibition de l'inceste, obligeant les Hommes à communiquer, est venue fonder la culture. Le système de l'alliance et de la réciprocité inscrit dans le groupe biologique naturel de la procréation vient constituer la culture et marquer le lieu de transition de la nature (procréation) à la culture (parenté). Chaque culture conduit à sa conception des rapports entre « culture » et « nature ». Par exemple, la civilisation industrielle entretient un rapport de complète domination de la nature.

De nombreux aspects de la vie humaine sont à la fois biologiques et culturels. Des *feedbacks* interviennent entre « biologie » et « systèmes socio-culturels » (par exemple la complexité neuro-corticale du cerveau humain en parallèle avec la capacité linguistique elle-même etc. et la baisse, au cours du XIX^e siècle en Europe, de l'âge de l'apparition de la puberté).

La distinction « culture - nature » relève surtout du souci de cerner la part de l'éducation, de l'apprentissage et, plus généralement, de la culture dans la constitution de la personnalité afin de distinguer l'inné de l'acquis. C'est qui va être à l'origine de la fascination face aux « enfants sauvages ». L'isolement de ces êtres humains rend difficile la révélation de leur nature humaine qui n'apparaît qu'après leur retour à la société et c'est aussi ce qui pose la question de la substance de la nature humaine et met en exergue l'importance des déterminations culturelles.

Les rapports « culture - nature » ont débouché sur la question de la mesure de l'intelligence, construisant le soupçon de l'idée de l'intelligence comme « don mystérieux », mais aussi sur la reconnaissance, en termes de postulat, des présupposés socio-culturels (de lieu, de catégorie sociale pour le moins...) liés à l'impossibilité de concevoir des tests *in abstracto*. Mais il faut alors se confronter à la perspective du déterminisme héréditaire (et donc au retour de la nature dans l'intelligence).

R. Barthes étend l'analyse des rapports « nature – culture » quand il étudie le langage de la culture de masse en indiquant le projet de cette culture « petite bourgeoise » à devenir naturelle dans la perspective d'une culture « naturalisée ». Pour S. Moscovici²³, la dualité des termes permet de dissocier « ceux de la culture » (avec la part sédentaire de la civilisation, la domestication des animaux, etc.) de ceux de la nature (part nomade de la civilisation, part du spontané). « *La raison et la culture séparent, le corps et la nature unissent* » et cette opposition « culturalisme – naturalisme » « *recoupe toutes les autres et constitue à bien des égards le paradigme, modèle de pensée et modèle d'action, de l'univers où nous sommes établis, du corps que nous nous sommes donnés, de l'histoire que nous faisons* ».

L'ethnologie considère la diversité de l'Homme dans l'unité et, à ce titre, il ne peut être envisagé de combiner les aspects positifs d'une culture avec ceux d'une autre du fait de l'interdépendance qui existe entre tous ses éléments.

²³ S. Moscovici, « La part sédentaire, la part nomade » in *L. Poliakov*, PUF, Paris, 1998
Yvon PESQUEUX

Le *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*²⁴ procède par association entre le terme de « culture » avec celui de « civilisation » et celui de « nature ». Le terme de civilisation est commenté à partir de C. Darwin. Il est en effet nécessaire de remarquer l'association couramment faite entre « civilisation » et « culture » pour entrer dans le débat, la culture venant offrir, en quelque sorte, le support virtuel d'une civilisation en éclairant l'articulation qui s'établit aussi bien entre les sujets et les objets qu'entre les objets entre eux et les sujets entre eux. C'est ce qui conduit à parler de l'une pour l'autre et c'est ainsi qu'opère C. Darwin sans fournir véritablement de définition de l'un ou de l'autre terme. Les textes illustratifs de C. Darwin le conduisent à se placer comme représentant de la civilisation européenne face au spectacle de la sauvagerie et de ses attributs considérés comme négatifs (torture infligée aux ennemis, sacrifices sanglants, infanticide, esclavage des femmes, bestialité, superstition). Comme le souligne P. Tort : « *Par opposition à toute cette négativité, la civilisation se définit donc selon Darwin par la technique productive, l'organisation politique et le sentiment universaliste de sympathie. On reconnaît, dans cette énumération, la tripartition très cohérente des composantes classiques de l'état de civilisation pensée sur le modèle qu'en donnent les nations policées : une infrastructure économique (technico-productive), une superstructure politico-institutionnelle, et une éthique à vocation universelle* » (p. 584). C. Darwin souligne également les risques, pour les peuples colonisés, de la rencontre coloniale tant sur le plan biologique (maladies) que sur celui des modes de vie déstructurants (alcoolisme, prostitution). La seule manière d'éviter cette fatalité du déclin des peuples colonisés (à la fois biologique et culturel), c'est le métissage qui se situe dans la logique de la vertu régénératrice des croisements soulignée dans *L'origine des espèces*. L'état de civilisation se caractérise aussi par le fait que « *la sélection éliminatoire a fait place au principe d'aide et d'assistance aux « inférieurs », qui est précisément le principe inverse, et qui résulte sans contradiction ni rupture de la sélection des instincts sociaux au cours de l'évolution humaine* » (p. 586). Le projet de l'acculturation se trouve ici tracé d'un point de vue biologique et culturel sur la base d'une perspective éthique d'un projet du « vivre bien » à l'image des civilisés. Enfin le comportement barbare du civilisé peut aussi être lu comme une manifestation atavique liée à la résurgence de comportements antérieurs dont la civilisation nous débarrasse peu à peu, dans la logique de peuples sauvages considérés comme la matrice des peuples civilisés.

L'autre association établie entre « culture » et « nature » dans l'article de ce même dictionnaire (article « nature et culture » - p. 3153 et suivantes) montre l'importance de la révolution darwinienne dans le fait qu'elle offre une représentation matérialiste de l'anthropologie et un renouvellement de la lecture des limites « nature – culture ». P. Tort place ainsi C. Darwin sur le même plan que les trois autres philosophes du soupçon (F. Nietzsche, K. Marx et S. Freud) et propose une lecture subtile des conceptions darwiniennes dégagées des lectures hâtives qui en sont souvent faites. L'Homme se trouve ainsi ontologiquement ramené à un élément de la nature avec les conséquences que cela entraîne, en particulier sur le plan social. P. Tort souligne ainsi : « *Le matérialisme relierait alors curieusement l'idéalisme spéculatif et religieux pour produire le même effet idéologique de naturalisation et d'éternisation des rapports inter-humains qui accompagne toutes les pensées qui, d'Aristote à A. Carrel ou à Wilson en passant par Gobineau ou Spencer, tentent de fonder la culture sur la nature : en trouvant l'origine des inégalités sociales dans le libre jeu des inégalités naturelles, à*

²⁴ *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, PUF, Paris, 1996
Yvon PESQUEUX

la fois on les explique (dimension du fait), on en affirme le caractère indépassable (dimension pratique de l'avenir), on les justifie (dimension du droit, ou du fondement) et on contribue à les reproduire en produisant leur acceptation idéologique par les agents sociaux (dimension, à nouveau, du fait) » (p. 3154). Une interprétation de cette manière de voir les choses conduit à un naturalisme de la hiérarchie dans les organisations dont la culture, qui va se caractériser par son artificialité, n'est qu'une manifestation à un moment donné mais dont la pérennité, du fait de ses bases naturelles, est assurée. La pensée de C. Darwin est en effet plus subtile car les instincts sociaux (sympathie, pitié, altruisme) se substituent à l'élimination du moins apte et le mode d'acquisition de ces valeurs dépend du mode d'acquisition en milieu humain (apprentissage, éducation). « Nature » et « culture » sont ici en continuité et, comme le souligne P. Tort, sans dualité métaphysique « *puisque cette dualité est une production qui se déplace sans cesse au profit de la culture puisque celle-ci, par son développement même, affirme de plus en plus le primat des modalités culturelles de vie sur les modalités naturelles* » (p. 3155).

Y. Schwartz (1998) rappelle combien la définition que Sir E. B. Tylor 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 dans la distinction qu'elle opère entre « nature » et « culture ». Le hiatus est aussi net chez C. Lévi-Strauss, mais il est cette fois de nature méthodologique et Y. Schwartz cite ainsi la position programmatique de C. 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 K. 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 « culture - nature » est sans doute plus ténu qu'il n'y paraît et conduit à constater, toujours avec C. 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 dans le moule techno-économique si l'on se réfère, par exemple, à la notion 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 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 l'existence de « subcultures ». Cette irréductible dualité entre une perspective universaliste et une perspective particulariste conduit à la dialectique de l'intra- et de l'interculturel.

Il existerait des degrés variables de la réalité. Y. Schwartz propose ainsi : « *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* » (p. 95). C'est une autre forme de démonstration de l'effet *zoom* de la culture. Les constantes des écarts conduisent en quelque sorte à des réalités rendue « objectives ».

L'idée du lien « culture – langage » évite d'inventer des entités sociologiques, mais deux entités de langue identique peuvent aussi posséder des éléments de culture différents. La culture, c'est donc aussi un ensemble d'éléments formels (accessibles par l'expérience) et informels (vus comme des règles intériorisées) donc non accessibles par l'expérience.

Pour C. 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. « Anachronisme » et « synchronisme » se trouvent ainsi reliés.

Les cultures à épithète et leurs filiations : « production de masse - consommation de masse - culture de masse », « culture de masse – culture ouvrière », « culture ouvrière – culture bourgeoise » ...

Là où la culture populaire met en avant les logiques du particularisme fondant ainsi la légitimité d'une préférence construite sur l'idée de proximité tout comme l'expression implicite de culture aristocratique (voire d'élite), la culture bourgeoise s'inscrit en dualité de la culture ouvrière sur l'idée de classe. La culture de masse se construit sur une primauté accordée à l'échange et donc *in fine* au marché.

La production de masse, marque des sociétés contemporaines, conduit à la consommation de masse et nous indiquerait la catégorie socio-économique des clients, constitutifs de la société... et de la culture de ce projet-là : les clients de la classe « moyenne ». Arrêtons-nous quelque temps sur l'examen de cette catégorie. Elle nous indique l'existence d'un statut qui n'est, ni celui d'une classe « basse » ou inférieure, ni celui d'une classe « élevée » ou supérieure. Elle se caractérise aussi par l'existence d'une culture de masse qui s'exprime dans les contours d'une société de consommation. Les aspects de cette culture de masse sont ceux de la consommation de produits standardisés comme « habitudes spécifiques ». Et ces produits-là dessinent les contours

de « l'Homme unidimensionnel » d'H. Marcuse²⁵, dans une société qui est une société sans classe dont le projet se rétrécit à la consommation de ces produits-là et à un mode de vie standardisé où le bien-être matériel est supposé tenir lieu de bonheur. La classe moyenne, c'est aussi la catégorie sociale qui démissionnerait devant la difficulté à conduire la critique non seulement parce qu'elle consommerait avant toute chose, adopterait les arguments du « prêt à penser », mais aussi parce qu'elle s'en satisferait. En effet, toute la difficulté est celle de donner une véritable définition de la classe moyenne, ambivalente dans ses rapports avec la bourgeoisie tout comme avec les classes populaires.

Comme dans la dialectique du paria et du parvenu (cf. H. Arendt²⁶), l'individu membre d'une classe moyenne (souvent issu de la classe ouvrière) craindrait d'y retourner et générerait ainsi les solidarités qui le lient à celle-ci tout en rêvant d'accéder au fantasme qu'il se construit d'une vie de « grand bourgeois ». Mais, en même temps qu'elle conteste, de l'intérieur, l'ordre établi, la classe moyenne contribuerait à l'hégémonie de la bourgeoisie en lui fournissant les auxiliaires nécessaires à sa domination (cadre, technicien, enseignant, etc.). Son ambivalence n'a donc pour miroir que la disparité des catégories qui la constituent. Comme le signale A. Accardo²⁷, il s'agit pour elle, de façon non cynique, par affiliation de classe pourrait-on dire, de « contester le système tout en l'utilisant ».

De fait, comme nous l'indique J. Baudrillard²⁸, l'Homme est aujourd'hui plus environné par les objets et les messages que par les Autres. L'amoncellement et la profusion en sont le trait le plus frappant. La marchandise, par son excès, devient l'image du don et de la prodigalité de la fête. Les objets se constituent en panoplie (gammes, marques, etc. en miroir des outillages dont il était question avec la technique). La marchandise est culturalisée dans le centre commercial. Or, « *tout le discours sur les besoins repose sur une anthropologie naïve : celle de la propension naturelle au bonheur* » (p. 59). Dans les sociétés actuelles, l'idéologie du bonheur sert de mythe. Un raccourci politique s'établit d'ailleurs : « *la croissance, c'est l'abondance ; l'abondance, c'est la démocratie* » (p. 62). Dès l'époque de la rédaction de cet ouvrage (1971), J. Baudrillard cote l'irréductible pauvreté, les ségrégations comme conséquences de l'activité économique. La consommation reste une institution de classe : « *non seulement il y a inégalité devant les objets au sens économique (l'achat, le choix, la pratique en sont réglés par le pouvoir d'achat, le degré d'instruction lui-même fonction de l'ascendance de classe etc. (...)) mais plus profondément il y a discrimination radicale au sens où seuls certains accèdent à une logique autonome rationnelle des éléments de l'environnement (...). Cette logique fétichiste est proprement l'idéologie de la consommation* » (pp. 76-77). Le champ de la consommation est en effet un champ social structuré (celui de la distance sociale) : « *si bien que les besoins des classes moyennes et inférieures sont toujours, comme les objets, passibles d'un retard, d'un décalage culturel par rapport aux classes supérieures* » (p. 83). Mais en même temps, le fait de la consommation vient recouvrir celui de classe. Et pourtant, le processus

²⁵ H. Marcuse, *One-dimensional Man*, Beacon Press, New York, 1964

²⁶ H. Arendt, *Les origines du totalitarisme – Le système totalitaire*, Seuil, Essais, collection Points, Paris, 1979, n° 307

²⁷ A. Accardo, « Contester le système tout en l'utilisant : le double jeu des classes moyennes », *Le Monde Diplomatique*, décembre 2002

²⁸ J. Baudrillard, *La société de consommation*, Collection « folios essais », n° 35, Paris, 1971

même de production des aspirations est inégalitaire, inégalité recouverte par l'anthropologie homogénéisatrice d'un client omniprésent, fiction institutante de la société de consommation. C'est au travers de cette forme-là que se localiserait aujourd'hui l'idéologie de l'excédent perpétuel des besoins par rapport à l'offre. La demande sociale est limitée par les besoins, la demande de prestige non. La demande sociale va donc se référer au concept de classe, la demande de prestige à celle de catégorie. J. Baudrillard va alors reformuler une théorie de la consommation. Il commence par une autopsie de l'*homo economicus*, mort avec la société d'abondance (c'est-à-dire la société traditionnelle). En effet, « *le but de l'économie n'est pas la maximisation de la production pour l'individu mais la maximisation de la production en liaison avec le système de valeurs de la société* » (comme il nous le répète avec T. Parsons²⁹, p. 86). J. Baudrillard va mettre en avant l'importance de l'idéal de conformité, ce qui vient ramener le sujet à des dimensions plus soumises. Conformité et satisfaction sont solidaires, d'où le projet du contrôle pour ce qui est demandé à un prix donné. « *C'est l'entreprise de production qui contrôle les comportements de marché, dirige et modèle les attitudes sociales et les besoins. C'est, au moins tendanciellement, la dictature totale de l'ordre de production* » (p. 98). Il s'agit d'éléments d'un système et non d'un rapport individuel à l'objet (d'où l'accent sur la notion de système) pour éviter le recours à la pensée magique. La théorie des besoins de l'*homo oeconomicus* est en fait une tautologie. Elle oublie l'aspect signe associé à l'objet. « *La consommation est un système qui assure l'ordonnancement des signes et l'intégration du groupe : elle est donc à la fois une morale (un système de valeurs idéologiques) et un système de communication, une structure d'échange* » (p. 109). Il n'y a jamais de jouissance solitaire de la consommation - c'est une illusion entretenue par le discours idéologique de la consommation. « *Il n'est pas question pour le consommateur, pour le citoyen moderne de se dérober à cette contrainte de bonheur et de jouissance, qui est l'équivalent dans la nouvelle éthique de la contrainte traditionnelle de travail et de production* » (pp. 112-115), d'où une forme de dressage à la consommation systématique et organisée qui conduit au thème de la soumission. C'est avec la société de consommation que naît l'idéologie du client et la figure de la culture de masse. « *On peut prédire de beaux jours et un apogée futur au système de valeurs individuelles - dont le centre de gravité se déplace de l'entrepreneur et de l'épargnant individuel, figures de proue du capitalisme concurrentiel, au consommateur individuel, s'élargissant du même coup à la totalité des individus - dans la mesure même de l'extension des structures techno-bureaucratiques (...) La consommation est donc un puissant élément de contrôle social (par l'atomisation des individus consommateurs), mais elle entraîne, par là même, la nécessité d'une contrainte bureaucratique toujours plus forte sur le processus de consommation - laquelle sera en conséquence exaltée avec toujours plus d'énergie comme le règne de la liberté* » (pp. 118-119). Le système de la consommation se définirait alors mieux comme la production industrielle des différences qui est ce que l'on retrouve aussi dans le thème du service rendu au client. Les classes moyennes en héritières des grands capitalistes du XIX^e ont tendance à consommer ostensiblement. « *C'est en cela qu'elles sont culturellement « naïves »* » (p. 125) ajoute J. Baudrillard. La consommation est donc aussi recherche de conformité par la distinction.

²⁹ T. Parsons, *The Structure of Social Action*, New York, McGrawHill, 1937.

La réceptivité diffère donc profondément suivant les catégories. A titre d'illustration, mentionnons l'article que B. Le Gendre³⁰ consacre à ce qui conduisit à la création de « Salut les Copains », qualifiée de publication d'une « 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 1960. 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. Elle attribue au « copain » les catégories d'une 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.

Mais ce qu'indique le concept de classe moyenne est aussi le projet de négation de celui de classe ouvrière que nous indiquait K. Marx³¹ en dualité de la classe bourgeoise. Avec la classe moyenne, le prolétariat ne peut plus être défini qu'« à défaut », en proximité avec le terme de « masse ». Or, des catégories en apparence privilégiées, comme celles des cadres et des ingénieurs peuvent être affiliées au prolétariat ou à la bourgeoisie suivant sa participation (ou non) à la maîtrise du capital. C'est la figure du client qui permet idéologiquement de recouvrir celle de prolétariat et, du même coup, la dimension politique du projet de la bourgeoisie. Un prolétariat constitué de clients n'a plus à formuler de projet politique pour les activités économiques. En suivant le même cheminement que pour le concept de classe moyenne avec la culture de masse, précifions la classe ouvrière à partir du concept de culture ouvrière. Ce qui caractérise la culture ouvrière, c'est le savoir-faire professionnel, aliéné par la classe bourgeoise par enfermement des ouvriers dans les manufactures. Selon K. Marx, les ouvriers sont ainsi dépossédés de leur savoir-faire professionnel par le capital et ses propriétaires, ce qui se caractérise par la mise en place de machines qui sont, dans les termes mêmes de K. Marx, du « travail coagulé ». Mais avec la référence à une culture de masse, il s'agit tout bonnement de sa dissolution.

Chez F. W. Taylor, il n'y aurait plus, en quelque sorte, que du « travail coagulé » dont les ouvriers spécialisés constitueraient des éléments. A ce titre, le monde ouvrier est devenu celui des ouvriers spécialisés dont l'idéal de travail serait, à la lumière des catégories de la culture ouvrière, celui de l'ouvrier professionnel et de l'ouvrier qualifié, détenteurs d'une véritable culture professionnelle. Le monde du projet taylorien est donc un monde où, pour reprendre la métaphore d'E. Faber³², l'ouvrier-consommateur est confronté à deux injonctions, la première, à l'intérieur de l'entreprise, qui est de produire et celle de consommer, dès qu'il en sort. Le statut de client vient constituer le maillon élémentaire d'un monde où les valeurs matérielles de la production et de la consommation vont dominer, permettant de gommer d'autant les affiliations de classe.

Mais la classe ouvrière indique aussi l'existence d'une classe bourgeoise dont il est temps, maintenant, de dessiner les contours à partir du concept de culture bourgeoise. Comme le souligne D. Cuche³³, peu de travaux ont été consacrés à cette représentation

³⁰ B. Le Gendre, « Une sous-culture de masse aux valeurs attrape-tout », *Le Monde* du 3-4/10/1999

³¹ K. Marx, *Le Capital*, Livre I, Paris, Gallimard, collection « La Pléiade », 1975 (Ed. originale : 1867)

³² E. Faber, *Main basse sur la cité*, Hachette, Paris, 1994

³³ D. Cuche, *op. cit.*

de la culture bourgeoise par la bourgeoisie elle-même, alors que l'on peut considérer qu'elle en domine les moyens d'investigation. C'est un peu comme si cette classe bourgeoise évitait l'expression d'une volonté de se représenter elle-même. C'est aussi ce qui a conduit à masquer le projet politique de la bourgeoisie en opérant la confusion entre une « bourgeoisie sociologique » se définissant à partir d'un comportement bourgeois ou petit-bourgeois marqué par des trajectoires mimétiques de consommation, et non plus par l'appartenance à la classe bourgeoise sur la base du critère de la possession et de la maîtrise du capital.

C'est ce que nous signale A. Bihr³⁴ saluant l'édition d'un ouvrage de synthèse sur la sociologie de la bourgeoisie (M. Pinçon & M. Pinçon-Charlot³⁵). Le but de ce livre est de lever le voile qui recouvre les mystères de la bourgeoisie et de montrer ce qui en fait une classe sociale à partir d'un groupe apparemment composite. Des industriels, des hommes d'affaires, des banquiers, de vieille souche ou de récente extraction, y voisinent avec des exploitants agricoles, des hauts fonctionnaires, des membres de l'Institut, des généraux... Il y a là un champ de recherches peu exploré, alors même que son intérêt pour la compréhension de la société ne fait pas de doute. Ainsi, « ni vue, ni connue », la bourgeoisie peut espérer continuer à prospérer. Les sociologues ont leur part de responsabilité dans la méconnaissance derrière laquelle s'abritent les processus de « reproduction » de la bourgeoisie. Les travaux sur la haute société sont rares, laissant dans l'ombre, privilèges et privilégiés.

Cette question est à tous égards importante car, dans les années du « moment libéral »³⁶, voit s'affirmer la prédominance d'une idéologie qui rejette la notion de classe sociale. Le marché est censé réguler l'économie et se substituer à la lutte des classes. En valorisant la concurrence et l'effort individuel, ce modèle renforce les inégalités et va jusqu'à stigmatiser les laissés-pour-compte du développement économique, les assistés des systèmes de prévoyance et autres « bénéficiaires des avantages acquis ». Une lecture sociologique de la bourgeoisie fait remarquer en fait l'apparition d'une nouvelle bourgeoisie dès le début du XX^e siècle, nouvelle bourgeoisie qui continue encore à se développer. Aujourd'hui, les bourgeois sont riches, mais d'une richesse multiforme, un alliage fait d'argent, mais aussi de culture, de relations sociales et de prestige. Comme les handicaps sociaux se cumulent, les privilèges s'accumulent. La constitution de lignées apparaît comme centrale dans les processus de la transmission des positions dominantes. La fusion de la noblesse et de la bourgeoisie la plus ancienne s'inscrit dans cette logique. Cette fusion va de pair avec la cohabitation dans les mêmes quartiers. Cette ségrégation produit un effet de méconnaissance par la séparation d'avec le reste de la société.

La bourgeoisie est un groupe dont la position se définit par la possession des moyens de production, qui peut aller de pair avec l'exercice du pouvoir économique, en tant que PDG par exemple, mais qui peut très bien se contenter d'une attitude rentière, assortie ou non d'une activité professionnelle. L'argumentation des auteurs est construite de telle sorte qu'il va du plus général au plus particulier. En effet, il débute avec une définition de la richesse, qui revêt différentes formes, et de la noblesse pour ensuite

³⁴ A. Bihr, « La bourgeoisie, cette inconnue », *Le Monde Diplomatique*, octobre 2000

³⁵ M. Pinçon & M. Pinçon-Charlot, *Sociologie de la bourgeoisie*, collection Repères, Editions la Découverte, Paris, 2000

³⁶ Y. Pesqueux, *Gouvernance et privatisation*, PUF, collection « la politique éclatée », Paris, 2007

apporter une définition de la bourgeoisie et donner ses caractéristiques. Quand les auteurs parlent de richesses, il s'agit de richesse économique, sociale, culturelle et de la richesse symbolique. La démonstration se poursuit par la mise en relation de la noblesse avec la bourgeoisie et de leur fusion. Il s'agit d'une technologie sociale mise en œuvre par la bourgeoisie au XX^e siècle, à savoir un rapprochement lent et raisonné de la bourgeoisie avec la noblesse. Ainsi, au fil du temps, le bourgeois a épousé le style de vie du noble. L'étiquette et les codes du savoir-vivre sont devenus, pour lui aussi, une seconde nature. Il s'agit donc de passer de la domination économique à la domination symbolique. La richesse économique se caractérise par la fortune, la richesse sociale se caractérise par la cohabitation dans les mêmes quartiers, l'internationalisation, la multiterritorialité, les rallyes, les associations diverses, la fréquentation des écoles. La richesse culturelle se caractérise par la conservation des demeures et châteaux de famille, la visite de musées. La richesse symbolique se caractérise par le nom qui synthétise toutes les autres formes de richesse.

Ce qui caractérise tout autant la bourgeoisie, c'est que, plus que tout autre classe, elle possède une haute conscience de ses intérêts et manifeste une intense mobilisation visant à en assurer la réalisation et, à travers elle, la perpétuation de sa situation dominante. Les auteurs montrent notamment comment la haute bourgeoisie, derrière une idéologie de la concurrence, met des barrières entre elle et le reste de la société. De plus, on peut voir comme l'existence d'un mimétisme au travers de l'étude des comportements des membres de cette classe.

Et pourtant, un regard scrutateur est susceptible de montrer l'extrême fécondité culturelle de cette classe bourgeoise. Comme enfant de la révolution française, qualifiée aussi de bourgeoisie du fait de la primauté absolue qu'elle accorde au droit de propriété, il est possible de citer F.-R. de Chateaubriand comme fondateur de la figure de l'intellectuel spécifique. Cette figure-là va prendre à travers lui les traits du fondateur du romantisme dans la littérature française avec l'inachevée *Chronique des Natchez* dont le succès écrasant se traduira par une iconographie populaire distribuée dans des proportions inconnues jusqu'ici, celui du fondateur du néo-hellénisme avec *L'itinéraire de Paris à Jérusalem*. Le succès de F.-R. de Chateaubriand sera tel que même Napoléon n'osera y toucher et cette figure de l'intellectuel spécifique débouchera sur la figure de l'artiste au XIX^e siècle comme le souligne E. Chiapello³⁷.

Cette figure de l'artiste naît de la révolte des enfants de la bourgeoisie petite, moyenne ou grande. Il faut d'ailleurs, tout comme dans le cas de l'intellectuel spécifique, en souligner le développement corrélatif de celui de la classe bourgeoise. C'est ce qui conduit, au nom de la révolte, à la formulation de la critique sociale (c'est-à-dire prolétaire et / ou bourgeoise) et de la critique artiste et au renforcement de la bourgeoisie par sa capacité à récupérer la critique.

Mais la culture bourgeoise se caractérise aussi par l'aspect « maquette » qui est le sien dans la manière d'indiquer les éléments de la consommation de masse et donc de la culture de masse. L'appartement « haussmanien » peut être ainsi vu comme la matrice de l'appartement ouvrier, tant sur le plan de sa structure (salle à manger, salon, salle de bains, sanitaires, cuisine et chambre) que sur celui de son aménagement. L'appartement HLM serait, à ce titre, le décalque de l'appartement bourgeois, décalque venant indiquer

³⁷ E. Chiapello, *Artiste versus manager*, Métailié, Paris, 1998
Yvon PESQUEUX

les biens qui font l'objet de la production de masse. Mais en retour, l'appartement « haussmanien » va intégrer les biens issus de la production de masse (le réfrigérateur, le lave-linge, le téléviseur, etc.). C'est aussi cela que nous indique le *continuum* « production de masse – consommation de masse – culture de masse et classe moyenne », dont le qualificatif de « moyenne » nous indique aussi la vocation à être autre chose que l'inférieur ou le populaire et aussi sa vocation à déborder sur le « supérieur ».

C'est en partie à cela aussi que R. Barthes consacre ses analyses dans *Mythologies*³⁸ dans le projet d'outiller la démarche de compréhension par la référence à des mythes propres à chacune de ces classes alors que des relations s'établissent entre eux. Il s'agit de déconstruire la bourgeoisie sociologique afin de mieux mettre en évidence la bourgeoisie politique et son projet de domination. Les mythes de la classe moyenne au regard de la culture de masse permettent aussi de lire ceux de la classe bourgeoise dans les contours de ce que R. Barthes qualifie de « sémioclastrie ». Dans le thème de la production culturelle, la bourgeoisie va d'ailleurs, avec le kitsch, jusqu'au point du retournement esthétique des éléments de la production de masse, faisant de ces objets, détournés ou non – il s'agira alors de *design* - de véritables entités esthétiques, le robot Moulinex étant ainsi élevé au statut d'œuvre d'art, de même que le canapé dessiné par P. Stark, de même que la boîte de soupe Campbell sera décalquée et multipliée par A. Warhol. Mais ce retournement marque aussi le point limite de la culture bourgeoise dans sa vocation à se dissoudre dans la culture de masse et en même temps à dissoudre les éléments de la culture de masse et, finalement, la classe moyenne.

Dans *Mythologies*, R. Barthes propose deux déterminations de contexte : une critique idéologique portant sur le regard de la culture de masse et un démontage sémiologique de ce langage. Les représentations collectives y sont traitées comme des systèmes de signes afin de rendre compte en détail d'une des vocations de l'idéologie qui est de mystifier en donnant à la culture petite-bourgeoise une valeur universelle.

C'est surtout la dernière partie de son ouvrage (*Le mythe aujourd'hui*) qui nous intéresse du fait des contours des liens qui sont possibles à établir avec le concept de culture. Le mythe conduit à ses yeux à trois types de lectures : le symbole qui constitue la forme du concept représentant le mythe (statique, analytique, cynique), le mythe qui est une imposture l'alibi de la déformation (statique, analytique, mystifiante) et le mythe qui se construit au travers du regard du sujet social (dynamique). « *Si l'on veut rattacher le schéma mythique à une histoire générale, expliquer comment il répond à l'intérêt d'une société définie, bref passer de la sémiologie à l'idéologie, c'est la 3^o posture qui vaut.* » (p. 215). L'action impulsive du mythe est plus importante que les explications rationnelles. C'est un système inductif que le consommateur de mythe considère comme naturelle. Les valeurs sont prises pour des faits, R. Barthes s'intéressant au décodage de la culture de masse dans les catégories de la culture bourgeoise. Il va alors parler de la bourgeoisie comme société anonyme. « *Comme fait économique, la bourgeoisie est nommée sans difficulté : le capitalisme se professe. Comme fait politique, elle se reconnaît mal : il n'y a pas de partis « bourgeois » à la chambre. Comme fait idéologique, elle disparaît complètement : la bourgeoisie a effacé son nom en passant du réel à sa représentation, de l'homme économique à l'homme mental : elle s'arrange des faits, mais ne compose pas avec les valeurs, elle fait subir à son statut une véritable*

³⁸ R. Barthes, *Mythologie*, Seuil, Collection Point n°10, Paris, 1957
Yvon PESQUEUX

opération d'ex-nomination ; la bourgeoisie se définit comme la classe sociale qui ne veut pas être nommée. « Bourgeois », « petit-bourgeois », « capitalisme », « prolétariat », sont les lieux d'une hémorragie incessante : hors d'eux le sens s'écoule, jusqu'à ce que le nom devienne inutile » (p. 225).

Politiquement, l'hémorragie du nom bourgeois se fait à travers l'idée de nation (qui servit à exclure l'aristocratie). « *Le syncrétisme permet à la bourgeoisie de recueillir la caution numérique de ses alliés temporaires, toutes les classes intermédiaires, donc « informes »* » (p. 255). Et idéologiquement, tout ce qui n'est pas bourgeois est obligé d'emprunter à la bourgeoisie. « *Il y a sans doute des révoltes contre l'idéologie bourgeoise. C'est ce que l'on appelle en général l'avant-garde. Mais ces révoltes sont socialement limitées, elles restent récupérables* » (p. 226). Pour R. Barthes, la bourgeoisie transforme de façon construite invisible la réalité du monde en image du monde sur les principes du monde fondés sur ses catégories. Le mythe conduit à une parole dépolitisée dans les catégories d'un marché qui tient lieu de cité, mais d'une cité dégagée des catégories du politique et du culturel au nom de celles de l'économique.

Y. Schwartz³⁹ nous invite aussi à questionner la culture à épithète (populaire, d'élite, de masse...). La notion de culture de masse a constitué une référence ayant connu un grand succès dans la décennie 1960, par référence à la production de masse et conserve une actualité majeure. 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, même si l'on retrouve cette perspective formulée par l'usage du terme de mondialisation. 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.

C'est cette interrogation du concept de culture de masse qui a conduit aussi à questionner la dualité « culture dominante - culture populaire » et a conduit à affiner le concept de culture de classe dans un univers de pensée tenant compte des apports de l'enquête sociologique et du « fait » de la consommation. A ce titre, la culture ouvrière pose 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 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.

C'est en ce sens que la référence à Max Weber⁴⁰ 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 pourraient être compris que par référence à leur vision du monde, vision née du protestantisme. Le terme d'« esprit » justifie le projet de Max Weber : « *dans une histoire universelle de la civilisation, le problème central - même d'un point*

³⁹ Y. Schwartz, *Expérience et connaissance du travail*, Messidor, Paris 1998

⁴⁰ M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, collection Agora Pocket, Paris, 1979 (Ed. originale : 1913)

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 » (pp. 17-18). Le mode de vie de la moyenne bourgeoisie se caractérise par des éléments particuliers, 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 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). Mais elle repose aussi sur l'usage du concept d'*ethos* (qu'il qualifiera aussi d'idéaltype) comme instrument de compréhension de ce qui est invisible derrière le visible.