Cahiers de Psychologie Politique

N° 14 | 2009
Les multiples visages des crises Janvier 2009

Cultures et civilisations

Jacques ARDOINO

Édition électronique :
URL : https://cpp.numerev.com/articles/revue-14/1039-cultures-et-civilisations
DOI : numerev_182
ISSN : 1776-274X
Date de publication : 07/01/2009

Cette publication est sous licence **CC BY-NC-ND** (Attribution - No commercial - No derivatives).

Pour **citer cette publication** : ARDOINO, J. (2009) Cultures et civilisations . *Cahiers de Psychologie Politique*, (14). https://doi.org/10.34745/numerev_182

Mots-clés :

Tantôt employées au singulier, tantôt au pluriel (ce dernier souvent associé à leur représentation plus singulière [Michel de Certeau, 1969]), ces deux notions vont prendre une place très importante au sein des sciences humaines et sociales, notamment dans les champs intimement liés de l'anthropologie et de l'ethnologie (sans préjudice des rapports, encore étroits mais déjà plus distants, avec la linguistique, l'histoire, le Droit, l'économie, la sociologie, la psychologie sociale, la psychanalyse, la psychologie, la philosophie, les sciences politiques…), au cours des trois derniers siècles pour la pensée occidentale (plus particulièrement à partir de la seconde moitié du dix-neuvième et tout au long du vingtième).

En dépit, ou, peut être en raison, de leur équivocité tenace, comme tant d'autres (ainsi « l'institution » excommuniée par Georges Gurvitch [1950] !!) elles continueront d'y jouer un rôle éminent à la faveur des courants dits « culturalistes ». On les confondra parfois, jusqu'à les prendre pour synonymes, mais nous pensons devoir insister, d'emblée, sur leurs nuances respectives subsistantes, pouvant aboutir à des postures épistémologiques très fondamentalement opposées, voire hétérogènes [Jacques Ardoino et André de Peretti, 1998 ; cf. également, Léo Frobenius, 1936 et 1940]. Elles joueront, de surcroît, un rôle politique dans certaines conjonctures internationales.

Les sens communs

Dans la langue française *[Nouveau dictionnaire étymologique*, 1964 et *Etymologies du français*, 1996], le mot culture (1262) dérive du latin *cultura*, issu de *colere* (plus anciennement *quolere*) : tourner en rond, travailler régulièrement, assidûment, cultiver, soigner, habiter (les suffixes français « cole » ou « culteur », agricole, agriculteur, mais aussi bien pisciculteur ou puériculteur…, en découleront). Le sens commun au travail agricole et au commerce, singulier et collectif, de l'esprit cultivé, voire à l'ascèse d'un culte, est celui d'une durée consentie, vécue, vivante, autrement dit d'une « patience », impliquant l'action de retravailler sans cesse : la terre, des matériaux, des données, avec efforts et assiduité, en vue de leur accroissement qualitatif, trop souvent dégradé en quantitatif. De leur côté aussi bien que « civiliser », « civilité » ou « incivilité »…,

civilisation (1784) désigne l'ensemble des traits caractérisant une société donnée, située dans le temps et dans l'espace, et provient de *civis* : citoyen. Comme pour la culture, l'intention et l'action de civilisation s'opposent à l'état supposé antérieur de **nature** [E. Morin, 1973 et S. Moscovici, 1972], mais, ici, plus précisément encore, à la sauvagerie, à la barbarie, au proto-développement. C'est, au fond, le pari idéologique d'un humanisme rationaliste, héritier de la philosophie des lumières, qui entend fonder ainsi l'évolution et le progrès humains.

Plus qu'un temps-durée vécu, l'idée de civilisation occupe un espace ou un intervalle de temps (chronologique), ce qui n'est pas du tout la même chose. En cela, elle est avant tout territoriale jusqu'à concevoir des périodes, des époques, des « moments » [Jacques Ardoino, 2001] de l'histoire inscrits dans un temps désormais « réifié » [Joseph Gabel, 1962]. Nous le verrons, plus loin, les acceptions plus spécialisées, plus techniques, des termes culture et civilisation creuseront davantage une telle opposition. A y regarder de plus près encore, pour l'instant, l'idée de civilisation, longtemps préférée en France, nous apparaît plus architecturale (il y a ainsi des « jardins à la française » et des personnages de tragédie taillés *more geometrico*, à l'opposé du théâtre shakespearien), plus linéaire, plus construite, plus volontariste, celle de culture restant plus holistique, plus élaborée, jusqu'à l'idée de perlaboration empruntée aux psychanalystes, laissant une place beaucoup plus considérable au jeu de processus inconscients, temporels et historiques. Dans tous les cas, la relation, réciproque ou plus unilatérale, l'interdépendance, entre la vie psychique des personnes, des individus, des sujets, et les effets propres des influences et des déterminismes sociaux est soulignée. Du fait même de ces cadres et découpages spatio-temporels, la (les) civilisation(s) semble(nt) s'imposer plus objectivement à nous, tandis que la (les) culture(s) se donne(nt) toujours à lire de façon plus « intersubjective » [cf. pour cette notion Magali Uhl, 2002], plus profonde, peut être plus opaque. Je parlerais sans peine de la « trajectoire » d'une civilisation, mais il me faudra plutôt évoquer le « cheminement » plus capricieux d'une culture.

Si des « modèles » sont bien impliqués par l'une comme par l'autre, ce ne sont pas du tout les mêmes. On « baigne » dans une civilisation, on appartient à une civilisation qui nous englobe ; la culture nous habite, nous inspire et nous structure jusqu'à constituer un style. Son association fréquente avec de proches parentes, la « tradition » (au double sens du terme), les coutumes, souligne encore les rôles spécifiques du temps-durée et de la mémoire dans leur compréhension. La culture se transmet, certes lentement, mais à des échelles de temps, largement moindres que celles d'une évolution cosmique ou génétique. Le processus reste toutefois, ici, généalogique plus qu'héréditaire. Schématiquement, la nature est donnée, la culture est acquise, mais pour l'individu qui finalement les agit l'une et l'autre plus ou moins inconsciemment, celle-ci est une seconde donnée. Autre caractéristique majeure, ces termes sont, à l'évidence, chargés de valeurs, axiologiques. Bien entendu, les mots évolueront, quant à leurs significations comme à leurs emplois, au fil du temps. On parlera facilement, ainsi, aux époques

moderne et, plus encore, « post moderne », de micro-cultures (les « tribus » de Michel Maffesoli) ou de sous-cultures, voire de contre-cultures (celles, parfois captives et consuméristes, des minorités, des intelligentsia, des « élites », des déviants, des enfants, des personnes âgées, des femmes, des gangs, des entreprises…). L'anglo-saxon *culture* et l'allemand *Kultur* présentent des nuances importantes par rapport au français, en raison, précisément, de leurs cultures propres. En témoignent, entre autres débats (les modèles opposés de Jacob Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, et de François Guizot, *Civilisation européenne*, notamment), ces lignes fortes de Thomas Mann, en septembre 1914, ponctuant l'antagonisme de la culture allemande et de la civilisation française dans la *Neue Rundschau* : « Civilisation et culture, expliquait-il, sont des contraires, ils constituent l'une des diverses manifestations de l'éternelle contrariété cosmique et du jeu opposé de l'Esprit et de la nature. Personne ne contestera que le Mexique au temps de sa découverte possédait une culture, mais personne ne prétendra qu'il était alors civilisé. La culture n'est assurément pas l'opposé de la barbarie. Bien souvent, elle n'est au contraire qu'une sauvagerie d'un grand style – et parmi les peuples de l'Antiquité, les seuls, peut-être, qui fussent civilisés étaient les Chinois…/…La culture peut inclure des oracles, la magie, la pédérastie, des sacrificeshumains, des cultes orgiastiques, l'inquisition, des autodafés, des danses rituelles, de la sorcellerie, et toute espèce de cruauté. La civilisation, de son côté, est raison, lumières, douceur, décence, scepticisme, détente, Esprit (*Geist*).»[cité par Pierre Kaufmann in *Encyclopédia universalis*, 2002]. On ne saurait adhérer sans réserves aujourd'hui à une telle diatribe. Nous l'avons mentionnée justement parce qu'elle ne peut s'entendre que dans le contexte et les cultures nationales, de son époque à laquelle elle reste indexicalisée.

Quant au langage trivial, quelques autres acceptions peuvent encore être retenues relativement distinctes des précédentes : la « culture physique » en tant qu'entraînement et exaltation individuels ou (et) collectifs des capacités corporelles et sportives ; la « culture » dans sa forme plus esthétique, au niveau des activités culturelles populaires, ou de celles des élites des arts, de la musique (jusqu'à *La distinction* de Pierre Bourdieu) ; la « culture cultivée » de « l'honnête homme », enfin, qui, disait-on, subsiste en nous au delà de l'oubli des acquis, des apprentissages, et des fruits de l'expérience personnelle ; plus banalement encore, la culture générale scolaire. Chacune d'entre elles, notons le, s'ordonne, plus ou moins, à la qualité, au dépassement de soi, aux records, aux performances, à des pôles d'excellence, aux chefs d'œuvre, aux raffinements. Mais il y aura, évidemment, des cultures plus factices, plus brillantes, mondaines, « de cour », et des cultures plus authentiquement intellectuelles et spirituelles. Dans la suite de cet article, nous nous limiterons aux sens techniques et scientifiques, anthropologiques, ethnologiques et psychosociaux, notamment privilégiés par les approches culturalistes dans les sciences humaines et sociales.

Les acceptions scientifiques

Avant de se voir concéder le statut de concept scientifique, la notion oscille, du moyen age au dix-neuvième siècle entre l'**état** de la culture cultivée et l'**action** de cultiver le sol, puis, de façon figurée, l'esprit (fin du dix-septième siècle). Le *Dictionnaire de l'Académie* (1798) en fait mention comme trait distinctif de l'espèce humaine (éducation, instruction) à partir de la distinction, fondamentale pour la philosophie des Lumières, entre nature et culture [E. Morin, 1973 et S. Moscovici, 1972]. Nous l'avons vu, les relations franco-allemandes, entre 1870 et 1918 attiseront un débat plus sémantique et politique intéressant les idées de culture (*Kultur*) et de civilisation. Ce débat s'affirmera d'ailleurs archétypique de deux conceptions concurrentes de la culture qui persisteront par la suite, l'une plus universaliste, l'autre plus particulariste. L'émergence de la sociologie et de l'ethnologie, en tant que disciplines scientifiques, à la fin du dix neuvième siècle, donnera ses premiers titres de noblesse au concept de culture, mais à l'étranger. Deux anthropologues, respectivement britannique et allemand, Edward Burnett Tylor et Franz Boas (ce dernier naturalisé américain par la suite), l'un de conception universaliste, l'autre plus particulariste, contribueront très largement à de premiers éléments de définition qui deviendront ensuite littéralement « canoniques » : « *Culture* ou *civilisation*, pris dans son sens ethnologique le plus étendu, est ce tout complexe qui comprend la connaissance, les croyances, l'art, la morale, le droit, les coutumes et les autres capacités ou habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société » (E. B. Tylor, 1871, p. 1 ; études de terrain au Brésil). Franz Boas (1858-1942 ; études de terrain chez les esquimaux, les indiens de la Colombie britannique, les Kwakiutl, les Chinook et les Tsimshian), pour sa part, peut être considéré comme le précurseur, si ce n'est l'inventeur, de l'ethnographie. C'est un chercheur de terrain. Il s'oppose à Tylor tout en retenant la définition de la culture proposée par celui-ci. Tous deux combattent les partis pris comparatistes antérieurs, hierarchisants, fondés sur des conceptions d'inégalité des races et d'anthropologie physique ; l'absurdité de la croyance à l'existence de correspondances entre des traits physiques et des traits mentaux est aisément démontrée [Franz Boas, 1940]. Au moins par la méthode, on est au seuil de ce qui s'appellera, plus tard, anthropologie culturelle ou relativisme culturel, avec, cette fois, un fondement et une portée plus épistémologiques. Il s'agit, au fond, déjà, de ce qui restera ensuite le projet commun aux perspectives anthropologiques et ethnologiques, ou ethnographiques, voire, plus tard, aux approches ethnométhodologiques [Alain Coulon, 1987], dans le sillage de l'école interactionniste de Chicago [Alain Coulon, 1991] : rendre compte, de façon descriptive et non plus normative, de la diversité et de l'unité, tout à la fois, du vivant humain regardé à travers ses formes sociales.

Il est alors à noter l'absence de l'idée de culture parmi les fondateurs de l'ethnologie française, du moins à ses débuts. La naissance d'une sociologie volontiers impérialiste, celle d'Emile Durkheim (1858-1917) va lui faire de l'ombre en privilégiant le concept de société. Avec une approche résolument unitaire, tout à fait compréhensible dans le contexte idéologique de l'époque (*kultur* et civilisation devenant des armes de

propagande, sans compter la politique officielle assimilationniste à l'égard des populations d'immigrants) la sociologie française, dont l'ethnologie reste, quelques décennies durant, une branche annexe, retient le terme de civilisation plus universel et plus normatif en abandonnant à l'étranger le concept plus descriptif de culture. Il subsiste néanmoins dans la sociologie durkheimienne une sensibilité et une ouverture propres à un certain relativisme. La notion de « conscience collective » n'exclut pas quelques parentés avec la théorie de la culture d'Alfred Kroeber (« superorganisme ») ou avec les « patterns culturels » et « la personnalité de base » de Ralph Linton. Il n'en demeure pas moins que Durkheim, dans son combat contre le psychologisme, assigne à la société une priorité et une suprématie, par rapport à l'individu. En conséquence, les groupes, les communautés, l'intersubjectivité, n'auront pas, non plus, sa faveur.

De son côté, Lucien Levy-Bruhl (1857-1939), fondateur de la discipline ethnologique en France, hostile aux thèses de l'évolutionnisme unilinéaire comme à celle du progrès mental, s'intéressera à l'étude des cultures primitives et s'interrogera sur les différences de mentalités entre les peuples. Cette notion de mentalité n'est, non plus, très éloignée du sens ethnologique du terme culture. Mais elle ne s'implantera pas pour autant durablement dans le vocabulaire ethnologique de l'époque. Certains historiens (« Ecole des Annales »), lui feront, par ailleurs, un meilleur accueil. Lucien Lévy-Bruhl créera, en 1925, l'institut d'ethnologie de l'université de Paris. Il faudra, tout de même, attendre les années « trente », pour voir se développer une ethnologie de terrain avec des africanistes tels que Marcel Griaule ou Michel Leiris. Celle-ci prendra progressivement, alors, une certaine autonomie qui lui permettra, plus tard, de s'intéresser aux retombées de la période « triomphale » de l'anthropologie américaine et du relativisme culturel qui y était associé.

Les successeurs immédiats de Franz Boas, Alfred Kroeber (reprenant la trilogie évolutionniste d'Herbert Spencer entre « inorganique », « organique » et « superorganique ») et Clark Wissler s'attacheront à l'« histoire culturelle ». On leur devra les notions d'« aires », de « traits » et de « modèles » (*patterns*) culturels, au risque, parfois d'excès « diffusionnistes » ou « hyper-diffusionnistes ».

C'est, alors, un autre anthropologue anglais, Bronislav Malinowski (1844-1942) qui va réagir à ces excès en proposant un courant plus résolument fonctionnaliste. Ce dernier entend se fonder sur le présent, contre le passé et ses dérives diffusionnistes, contre le futur et ses anticipation évolutionnistes. Il se réclamera donc d'une perspective synchronique. Néanmoins, le changement ne peut être endogène. Il vient de l'extérieur, à la faveur des contacts interculturels. A partir d'un recensement, au demeurant controversé, des besoins, qu'il place au fondement d'une *théorie scientifique de la culture* (1944) il « s'oppose à tout tentative d'écrire l'histoire des cultures à tradition orale. » et « critique l'atomisation de la réalité culturelle à laquelle aboutissent certaines recherches du courant diffusionniste…/… Ce qui compte, ce n'est pas que tel ou tel trait soit présent, ici ou là, c'est qu'il remplisse, dans la totalité d'une culture donnée, telle fonction précise. Chaque culture formant un système dont les éléments sont interdépendants, il est exclu de les étudier séparément. » [Denis Cuche, 2001]. Sinon, on s'abîmerait dans une muséographie. Pour l'éthnologie et l'anthropologie françaises,

jusque là quelque peu oblitérées par l'occupation allemande, sans préjudice des pseudos-théories nazies largement encombrées par l'anthropologie physique, ce sont les travaux de Malinowski qui permettront de renouer avec les courants américains. On lui doit la méthode de « l'observation participante ».

L'école américaine « culture et personnalité » se distinguera justement par sa centration sur les **liens** entre les individus et leurs cultures. Il s'agit essentiellement de mieux comprendre comment les êtres humains incorporent et vivent leurs cultures. Même si elle conserve une certaine indépendance, la culture n'est pas conçue, par ces anthropologues, comme une « réalité en soi », extérieure aux individus. Elle apparaît plutôt comme un « style » commun marquant les comportements de ceux qui partagent une même appartenance. Là réside, peut être, ce qui fait l'unité d'une culture et la différencie des autres. Avec Edward Sapir (1884-1939) une théorie s'esquisse ainsi qui marquera le culturalisme, faisant largement place à la psychanalyse anthropologique tout en inversant la problématique freudienne initiale (la culture n'est pas une projection de la libido, c'est la libido qui se trouve bel et bien informée par la culture). Ruth Benedict (1887-1948 ; étude comparative contrastée sur des tribus indiennes Pueblo), étudiante, puis assistante de Boas, reprend la notion de *pattern* culturel et tente de fonder l'utilité d'un « arc » culturel incluant une gamme de possibilités dans les différents domaines concernés, mais chaque culture restant limitée à l'actualisation d'un segment de l'éventail ainsi constitué. Dans cette optique la culture devient quelque peu combinatoire. Son *pattern* est un schéma inconscient, véhiculé par les institutions (notamment éducatives) façonnant les comportements en harmonie avec les valeurs culturelles ainsi distinguées. Il convient donc d'appréhender la logique interne de ces configurations culturelles. Margaret Mead (1901-1978) s'intéresse à la façon dont chaque individu reçoit sa culture et l'intègre dans son développement personnel. A partir d'études de terrain menée en Océanie (Arapesh, Mundugomor et Chambuli), elle remet en question des préjugés, des parti-pris, enracinés dans des croyances biologiques quant aux soi disantes personnalités « féminines » ou « masculines », dans certains types de sociétés. Au moins autant, sinon plus, que les caractères biologiques (sexualité, entre autres) transmis par l'hérédité, les personnalités individuelles résultent des modèles culturels particuliers à une société donnée, à un groupe, à une communauté, qui déterminent notamment l'éducation des enfants (systèmes de rôles). Les anthropologue Ralph Linton (1893-1953 ; études de terrain à Madagascar et aux Iles Marquises) et Abram Kardiner (1891-1981), ce dernier de formation psychanalytique, se rattachent à la même école. La culture ne peut se comprendre et s'appréhender qu'au travers des hommes qui l'expriment. Mais, de ces individus, l'anthropologue ne retiendra que des traits communs, quasi épistémiques, des « types », abandonnant les aspects plus qualitatifs, plus incarnés, historiques et personnels, à la psychologie. Ralph Linton formulera donc l'hypothèse d'une « personnalité de base », type « normal » directement déterminé par la culture à laquelle appartiennent les individus. Le système d'éducation propre à telle ou telle société diffusera ce « type normal » de personnalité. La diversité des statuts devra aussi impérativement être prise en compte. Loin de n'être que le dépositaire passif de sa culture, l'individu réinterprétera celle-ci et se l'appropriera, en autant de tentatives

originales, tout au long de son histoire. Pour Abram Kardiner la personnalité de base est une trame déjà psychologique sur laquelle les individus broderont leurs « variantes singulières » (institutions primaires). La réaction au niveau de la culture du groupe s'effectuera par un jeu de « projections » permettant d'élaborer des structures secondaires (systèmes de valeurs et de croyances) qui conduiront celle-ci à évoluer peu à peu.

Il faudrait encore mentionner, dans les années « cinquante », les travaux, américains (H. G. Barnett, A. R. Beals, G. M. Foster, M. Herskovits, R. Linton, K. E. Reach, R Redfield, S. Tax…, après J. W. Powell, dès 1880) et français (Roger Bastide qui introduit en France ces recherches), portant sur l'**acculturation** (« processus complexe de contact culturel au travers desquels des sociétés ou des groupes sociaux assimilent ou se voient imposer des traits ou des ensembles de traits provenant d'autres sociétés » [Jean-François Baré in Pierre Bonte et Michel Isard, 1992]). La « créolisation » s'y rattache évidemment. Nous sommes, aussi, aux confins du métissage.

En dépit de la nuance péjorative qui l'affecte, comme des nombreuses critiques qu'il aura justement suscitées, le courant culturaliste américain (« théorie culturaliste de la personnalité ») a contribué à décloisonner les sciences sociales et humaines. Il se prolongera, ensuite, chez Eric Fromm et Karen Horney, deux autres psychanalystes, et au sein de l »école de Francfort avec le sociologue et philosophe Herbert Marcuse... De son côté, l'anthropologie sociale anglaise (E. E. Evans-Pritchard), qui se rapproche davantage de la sociologie, à partir de ses origines propres, et qui considère que l'étude des structures sociales est « la condition préalable à la mise en perspective des problèmes culturels dans leurs diverses dimensions linguistique technique, psychologique et historique » [E. Ortigues, in *Dictionnaire de l'Anthropologie et de l'Ethnologie*, 1991], se réclame aussi d'un culturalisme (pris cette fois dans un sens plus large). Grâce à l'introduction de nouveaux concepts, à partir d'une élaboration plus poussée des méthodes ethnographiques, ces chercheurs et ces penseurs ont malgré tout réussi à établir que le psychique et le culturel, voire, l'institutionnel, sont hétérogènes tout en participant d'une même réalité, à condition toutefois d'être convenablement articulés quant à l'entreprise d'intelligibilité. L'anthropologie a du ainsi s'ouvrir à d'autres disciplines frontalières en sortant de son isolement social. Une perspective plus authentiquement multiréférentielle, et finalement relativiste, a pu en résulter (alors que le parti-pris de départ était de considérer la culture en tant que totalité). La destruction, à tout le moins la sérieuse remise en question, des mythes universalistes ne s'est pas irrévocablement soldée, comme on pouvait le craindre, par l'émiettement des valeurs mais aboutit plutôt à une réhabilitation du pluriel et de l'altérité, de la particularité et de la singularité, dont les chances heuristiques ne sont pas non plus négligeables. Les hiérarchies naturalistes, fondées, jusque là, sur les concepts de race, d'ethnie, de supériorité biologique, n'en sont pas, de très loin, sorties tout à fait indemnes.

Psychologie sociale et psychosociologie

Les courants les plus interactionnistes de l'anthropologie culturelle, d'Edward Sapir à Grégory Bateson et à l'anthropologie de la communication (école de Palo Alto) nous rapprocheront évidemment des perspectives plus explicitement psychosociales. Celles-ci, à l'échelle d'un déterminisme *meso*-social, tout comme leur démarche clinique, la psychosociologie (essentiellement française), sont effectivement concernées à travers leurs pratiques (intervention, consultation, formation, sensibilisation, changement, information, communication, moral, climat, type de leadership…) et leurs théorisations, par les notions de culture(s), de sous-culture(s), et d'acculturation, que nous venons très cavalièrement d'évoquer, ici. C'est le jeu des interactions qui fait le « nous » du groupe ou de la communauté, si différent du « on » plus « collectif ». En ce sens elles constituent au sein des groupes un des lieux de la dynamique des échanges culturels. La plupart des traités de psychologie sociale, classiques de ces dernières décennies (D. Krech et R.S Crutchfield, ou O. Klineberg, ou R. Daval, F. Bourricaud, Y. Delamotte, R. Doron, PUF, ou W. J. H. Sprott, Payot), se réfèrent explicitement à cette idée de culture qu'elle permettront en retour d'affiner et de complexifier, mieux que les démarches sociologiques classiques, à partir d'une approche plus clinique, donc plus intersubjective, du **lien social**. [Jacques Ardoino, « Les dialectiques du lien social », 2001, André Levy, 1997, Jacqueline Barus-Michel, 1987]

L'anthropologie structurale

En France, une autre école, dite « structuraliste » fondée par Claude Levi-Strauss [1958], suivi par un certain nombre de disciples (parmi lesquels Maurice Godelier), reprend le thème de la totalité culturelle sous un autre angle (ensemble de systèmes symboliques : langage, institutions, règles matrimoniales, économie, arts, sciences, religions, traduisant certains aspects de la réalité physique et de la réalité sociale des ensembles humains concernés, mais, beaucoup plus encore, les systèmes de rapports que ces réalités physiques et sociales peuvent entretenir entre elles, et que ces systèmes symboliques, à leur tour, peuvent avoir avec d'autres). Même si la pensée structuraliste, qui se développe parallèlement dans les champs de la psychanalyse (Jacques Lacan), de la littérature (Roland Barthes) et de la linguistique (dont toutes s'inspirent plus ou moins) emprunte à l'origine aux travaux de l'anthropologie culturelle américaine (Ruth Benedict : *patterns*, types de culture limités, étude privilégiée des sociétés primitives ; possibilité d'étudier les combinaisons de ces facteurs indépendamment des individus qui les incarnent et les concrétisent) que Claude Levi-Strauss connaît bien pour avoir enseigné aux Etats Unis, elle s'en démarque résolument en cherchant dans la synchronie le dépassement de l'approche particulariste des

cultures. Il s'agit donc de rechercher des « invariants » (la prohibition de l'inceste, notamment) que vont exprimer toutes les cultures à travers la diversité de leurs agencements. Nous reviendrons ainsi « à un trésor culturel commun », aux catégories et aux structures inconscientes de l'esprit humain. C'est un retour aux universaux, aux *a-priori* de toute société humaine. Le balancier repart dans l'autre sens.

Les critiques et la relativisation du « relativisme culturel »

On le voit, peut être, là ou nous en sommes de ce parcours limité, l'étude des notions que nous avons travaillées n'a guère réduit leur équivocité de départ. Celle-ci s'affirme, au contraire, chemin faisant, en tant que richesse polysémique, à laquelle il convient de se familiariser sans trop vouloir la réduire, au risque de son appauvrissement. Elle demeure donc inséparable de l'herméneutique qui seule pourra lui prêter sens. Peut-on, dès lors, en guise de solution, se contenter, du profil hâtivement tracé d'un anthropoloque *bifrons*, tout à la fois savant et écrivain, toujours impliqué, s'investissant lui même inconsciemment, et de façon irréductible, dans ses objets d'étude (Clifford Geertz) ? Pour ce qu'il en est de la culture, au point où nous en sommes, faut-il conclure, à la façon de Georges Gurvitch à propos de l'institution, qu'un tel concept ne présente plus d'intérêt scientifique et qu'il est préférable de l'abandonner ou de le remplacer par un autre plus strictement définissable et plus opératoire ? Ce serait ne tenir aucun compte de sa vitalité actuelle attestée par un pouvoir de diffusion remarquable dans les domaines professionnels et sociaux les plus divers. Il circule et nous ne pouvons pas facilement en faire l'économie. Ce serait, en outre, oublier un peu vite les apports incontestables de ces notions : à l'ethnologie, à l'anthropologie ainsi qu'à d'autres sciences humaines et sociales, tout au long d'un siècle.

Il convient, sans doute, de relativiser « le relativisme culturel ». « Il faut revenir à son usage originel, le seul recevable scientifiquement, qui en faisait un principe méthodologique, principe restant toujours opératoire aujourd'hui. Dans cette perspective, recourir au relativisme culturel, c'est postuler que tout ensemble culturel tend vers la cohérence et une certaine autonomie symbolique qui lui donne son caractère original singulier ; et qu'on ne peut analyser un trait culturel indépendamment du système culturel auquel il appartient et qui peut, seul, lui donner sens » [Denys Cuche, 2001]. Mais ce sont aussi, les modes de connaissance, et les représentations que nous nous donnons de la science, les paradigmes en fonction desquels nous observons, lisons, décrivons et interprétons les phénomènes, qui doivent, aussi, changer et qu'il convient de revisiter (Edgar Morin). Ces termes (civilisations et cultures), plus explicitement multiréférentiels que d'autres, nous semblent relever à bon droit de ce que Paul Ricoeur désigne en tant que « logique du double sens » (ce qui n'est pas tellement étonnant au regard des fonctions et des rôles multiples qu'on leur assigne). Ils sont « construits », « mentaux », « théoriques » et comme tels fictifs (« la théorie comme fiction » de Maud Mannoni), « imaginaires » [C. Castoriadis, 1975],

« symboliques » (quand on les étudie en tant qu'objets ou processus), beaucoup plus que réels, mais ils n'en perdent pas, pour autant, leurs valeurs praxéologique, fonctionnelle, explicative ou compréhensive (pour reprendre, ici, la distinction célèbre de W. Dilthey, dans le cadre de l'école herméneutique allemande de la fin du dix-neuvième siècle). Leur portée comme leur ancrage scientifiques ne se comprennent vraiment qu'à partir du réseau interdisciplinaire (sociologie, histoire, psychologie sociale, psychologie, économie, ethnographie, ethnologie, anthropologie, linguistique, philosophie, sciences politiques...), encore complexifié par les vues et visées romantiques (quant aux origines allemandes), idéologiques, éthiques, axiologiques, autrement dit les visions du monde, au sein desquels ils s'inscrivent. Mais le réseau, *stricto sensu*, n'est encore constitué que de **connexions** (terme d'inspiration plus mécaniste, électrique, teléphonique ou informatique). Ce n'est donc pas un groupe. Il ne s'y trouve pas d'**interactions** proprement dites, en dépit des illusions cybernétiques véhiculées par l'ingénierie systémique. Les interactions psycho-sociales (et non magnétiques, chimiques, ou astro-physiques) supposent, en effet, l'existence concrète, vécue, de **relations** intersubjectives impliquées, libidinales, et non de simples **rapports** plus ou moins abstraits, topiques.

La culture en tant que dialectique du social et des personnes

- Plutôt qu'« apparemment paradoxale » [M. J. Herskovits, 1967], la notion de culture que nous venons d'entrevoir, à grands traits, requiert, ainsi, une intelligence (entendre, ici, un mode de connaissance élaboré, peu dépendant du biologique, en un mot culturel) proprement **dialectique**, acceptant le jeu reconnu normal des contradictions comme source de sa **dynamique**, pour pouvoir être comprise et acceptée en tant que réalité distincte, et, pourtant, interdépendante, parce que toujours enracinée dans les subjectivités qui la supportent et contribuent à une telle élaboration.

- Contradiction entre les représentations également nécessaires de l'universel, du particulier et du singulier. C'est un fait constatable, la culture est une caractéristique commune à tous les hommes organisés en société et, pourtant chaque culture oppose ses particularités aux autres, jusqu'à donner place aux singularités. L'humain, en tant qu'« ensemble pratique » [Jean-Paul Sartre, 1960], interactif (« plus » que chaque homme, autre que leur somme), groupe, organisation, institution, crée sa culture, tout à la fois transcendante et immanente, qui lui sera transmise, en amont, et qu'il transmettra à son tour aux fins d'apprentissage en aval. N'est ce pas justement le partage entre la perspective d'une anthropologie plus unitaire et celle de la diversité revendiquée par les ethnologies, voire par les ethnographies ? Mais c'est aussi une problématique philosophique essentielle, en même temps qu'une question ardue

de psychologie et de psychologie sociale. C'est, encore, un indice fort de ce que la **multidimensionnalité**, facilement concédée à l'humain (convoquant autant de regards : biologique, psychique, linguistique, historique, économique, technique, rationnel, social, psychanalytique, imaginaire [Cornelius Castoriadis, 1975], fonctionnel et symbolique) ne suffit pas à exprimer toute sa complexité, mais suppose, à son tour, une **multiréférentialité** [Jacques Ardoino, 1988 et 1998] plus ouverte à l'hétérogénéité. L'homme vit dans l'espace qu'il transforme en fonction de ses besoins, mais il existe dans le temps qui reste pour lui irréversible. Sa conscience se développe au cœur même de sa subjectivité et cependant il ne devient vraiment lui même qu'à partir de la reconnaissance de l'autre, y compris de l'étranger en lui, seules origines possibles d'une assomption des limites impliquant le deuil des fantasmes initiaux de toute puissance et de maîtrise. En cela, le social est rappel nécessaire d'une reconnaissance pratique et formelle de l'intersubjectivité et de l'**altérité**, tandis que le psychique éprouve les affres, mais aussi les enrichissements, dues aux **altérations**.

- Contradictions entre l'identité et l'altération, la stabilité et le mouvement, la permanence et le changement. Tout comme les langues qui en sont l'émanation et la traduction, les cultures, ou mieux les civilisations, devenues statiques sont celles qui sont effectivement mortes. La culture peut être considérée à la fois comme durable, relativement stable et en perpétuelle évolution. C'est toujours, ici, affaire d'observatoires, de regards, de perspectives, et, d'une certaine manière, de partis pris épistémologiques, eux mêmes évoquant, de façon plus lointaine, les weltangschaaung, plus dyonisiaques, ou les cosmogonies, plus apolliniennes, dont ils s'inspirent. On retrouve, bien sur, en filigrane de cette question sur la nature de la culture, le débat philosophique traditionnel idéalisme/réalisme.

- Contradiction entre les attentes d'une existence objective de la culture, « autre » et « plus » que les mentalités des personnes composant les groupes humains, à un moment donné de leur histoire, **valeurs** se transmettant de génération en génération (« survivances »), sans commune mesure avec les durées réelles d'existence des individus auxquels elle s'impose, et les vécus interactifs et collectifs, intersubjectifs, les *patterns*, les modèles sociaux, les coutumes et les traditions, parfois largement inconscients (introjection), structurant et qualifiant les comportements et les attitudes qui en témoignent. En ce sens la culture est beaucoup plus encore élaborée que construite. Elle s'apprend, certes à l'école et à l'université, mais aussi par contagion, par sympathies et empathies (familiales, locales, régionales, nationales), experientielles, autrement dit par **acculturation**. C'est peut être justement à travers cette articulation originale du social et du psychique, du biologique et de la rationalité, scandée en autant de dialogies, surtout comprises autrement que disjonctives, que la bête humaine fait vraiment **sens**, à la différence des autres espèces animales.

Jacques Ardoino, « Les dialectiques du lien social » *in L'Année de la recherche en sciences de l'éducation*, AFIRSE-Matrice, n° 8, 2001

Jacques Ardoino « Des moments et du temps », texte inédit, 2001 ; « L'humain, le vivant et le vécu » *in* « Le vivant », *Prétentaine*, n° 14-15, Paris, 2001 ;

Jacques Ardoino « La complexité en tant que multidimensionnalité des objets ou en tant que multiréférentialité explicite des regards qui les inventent » *in* contribution aux journées thématiques organisées par Edgar Morin, Paris, 1998 ;

Jacques Ardoino « L'analyse multiréférentielle » *in* Welgand/Hess/Prein, *Institutionnelle analyse*, - Athenaum monografien-Sozial wissenschaffen, Athenaum, Frankfurt am Main, 1988.

Jacques Ardoino et André de Peretti, *Penser l'hétérogène*, Paris, Desclèe de Brouwer, 1998.

Jacques Ardoino et Jean-Marie Brohm, « Repères et *jalons pour une intelligence critique du phénomène sportif contemporain »,* in *Critique de la modernité sportive* (sous la direction de Jean-Marie Brohm), Paris, Les Éditions de la Passion, 1995, p. 50 et in *Anthropologie du sport, perspectives critiques,* (sous la direction de Jacques Ardoino et de Jean-Marie Brohm) Paris, Matrice-AFIRSE-*Quel corps ?* 1991.

Jacqueline Barus-Michel, *Le sujet social*, Paris, Dunod, 1987.

Franz Boas, *Race, language and culture*, New York, Macmillan, 1940.

Pierre Bonte et Michel Isard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1992 (articles « acculturation », Jean-François Baré, « civilisation », Anne-Christine Taylor, « culturalisme », Edmond Ortigues, « culture », Michel Isard).

Jean Bouffartigue, Anne-Marie Delrieu, René Garrus, *Etymologies du français*, Paris, éditions Belin, 1996.

Michel de Certeau, *La culture au pluriel*, Paris, Christian Bourgois, 1969.

Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

Alain Coulon, *L'école de Chicago*, Que-sais-je ? 2639, Paris, PUF, 1991. *L'ethno-méthodologie*, Que-sais-je ? 2393, Paris, PUF, 1987.

Denys Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, Repères, La Découverte, 2001.

Albert Dauzat, Jean Dubois, Henri Mitterand, *Nouveau dictionnaire étymologique et historique, Paris, Larousse, 1964.*

Encyclopedia universalis, Paris, 2002 (articles . « acculturation » par Roger Bastide ;

« anthropologie » par Elisabeth Copet-Rougier ; « Culturalisme » par Marc Abeles ; « culture et civilisation » par Pierre Kaufmann ; « nature et culture » par Françoise Armengaud),

Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation* (1929), Paris, PUF, 1971.

Léo Frobenius, *Le destin des civilisations, NRF, Paris, Gallimard, 1940 et L'histoire de la civilisation africaine, NRF, Paris, Gallimard, 1936.*

Joseph Gabel, *La fausse conscience*, Paris, éditions de Minuit, 1963.

Georges Gurvitch, *Vocation actuelle de la sociologie*, Paris, PUF, Sociologie contemporaine, 1950.

Edward T. Hall, *La dimension cachée* (1966), Paris, Seuil, 1971.

Melville J. Herskovits, *Les Bases de l'anthropologie culturelle*, « Petite collection », Paris, François Maspéro, 1967.

Claude Levi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958.

André Levy, *Sciences cliniques organisations sociales*, Paris, PUF, Psychologie sociale, 1997.

Edgar Morin, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973.

Serge Moscovici, *La société contre nature*, Paris, Plon, 1972.

David Riesman, *La foule solitaire, anatomie de la société moderne*, Paris, Arthaud, 1964.

Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1975.

Edward B.Tylor, *La civilisation primitive* (édition anglaise 1971), traduction française Paris, Reinwald, 1876-78.

Magali Uhl, « Intersubjectivité et sciences humaines – approche épistémologique » *in L'année de la recherche en sciences de l'éducation, n° 9, Paris, AFIRSE-Matrice, 2002.*