

Hervé CARRIER, s.j.
(1992)

LEXIQUE DE LA CULTURE

pour l'analyse culturelle
et l'inculturation.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Hervé CARRIER, s.j.

Lexique de la culture pour l'analyse culturelle et l'inculturation.

Tournai : Desclée, 1992, 441 pp.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 17 novembre 2009 de diffuser l'ensemble de son œuvre dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriel : herve.carrier@jesuites.org

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 12 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

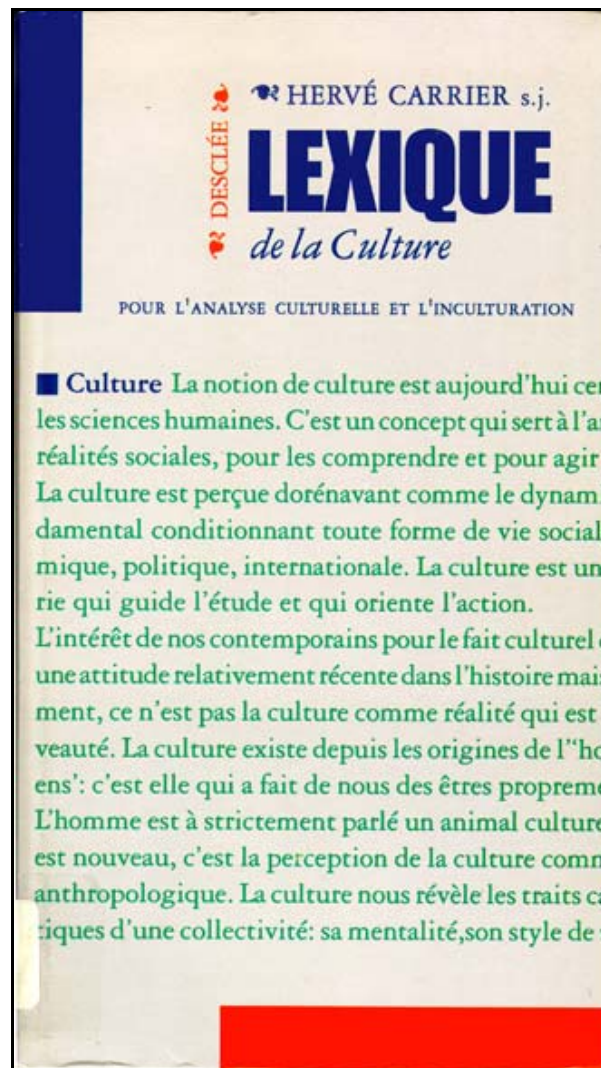
Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5" x 11")

Édition numérique réalisée le 17 mars 2010 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Hervé CARRIER, s.j.

Lexique de la culture
pour l'analyse culturelle et l'inculturation.



Tournai : Desclée, 1992, 441 pp.

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Présentation](#)

[Index analytique des matières](#)

[Index des noms de personnes](#)

[Lexique](#)

[Accord culturel](#)

[Acculturation](#)

[Aire culturelle](#)

[ALECSO](#)

[Aliénation culturelle](#)

[Analyse culturelle](#)

[Animation culturelle](#)

[Anthropologie](#)

[Anticulture](#)

[Appartenance \(sentiment d'\)](#)

[Appartenance religieuse](#)

[Art](#)

[Attitude](#)

[Biens culturels \(destination universelle\)](#)

[Biens culturels \(convention pour la protection\)](#)

[Catéchèse et culture](#)

[Centre culturel](#)

[Charte culturelle de l'Afrique](#)

[Charte culturelle européenne](#)

[Charte européenne du patrimoine architectural](#)

[Charte européenne du sport pour tous](#)

[Choc culturel](#)

[Civilisation](#)

[Civilisation de l'amour](#)

[Communication sociale](#)

[Conscience collective](#)

[Conseil de l'Europe](#)

[Conseil Pontifical de la Culture](#)

[Contre-culture](#)

[Convention culturelle européenne](#)

[Convention de Lomé](#)

[Convention du patrimoine mondial](#)

[Coopération culturelle internationale](#)

[Culture](#)

[Culture matérielle](#)

[Cultures nouvelles](#)

[Culturologie](#)

[Décalage culturel](#)

[Déclaration de Mexico sur les](#)

[Politiques Culturelles](#)

- [Déclaration Européenne sur les Objectifs Culturels](#)
 - [Développement culturel](#)
 - [Développement culturel \(et Église catholique\)](#)
 - [Diffusionnisme](#)
 - [Droits culturels](#)
 - [Échanges culturels](#)
 - [Écologie](#)
 - [Éducation](#)
 - [Éducation permanente](#)
 - [Ethnologie](#)
 - [Ethnologisation](#)
 - [Éthologie](#)
 - [Éthos](#)
 - [Évangélisation de la culture](#)
 - [Famille](#)
 - [Groupe de référence](#)
 - [Homogénéisation des cultures](#)
 - [Identité culturelle](#)
 - [Idéologie](#)
 - [Impérialisme culturel](#)
 - [Inculturation de l'Évangile](#)
 - [Industrialisation](#)
 - [Industries culturelles](#)
 - [ISESCO](#)

 - [Kultursoziologie](#)

 - [Langue et culture](#)
 - [Loisir](#)
 - [Modernité](#)
 - [Mondialisme](#)

 - [Bibliographie](#)
- [Musée](#)
 - [Nouvelle évangélisation](#)
 - [Pen Club](#)
 - [Permissivité](#)
 - [Pluralisme culturel](#)
 - [Politique culturelle](#)
 - [Proletkult](#)
 - [Relativisme culturel](#)
 - [Religion et culture](#)
 - [Révolution culturelle](#)
 - [Révolution culturelle en Chine](#)
 - [Révolution culturelle en URSS](#)
 - [Science \(comme institution\)](#)
 - [Science \(politique de la\)](#)
 - [Science \(et connaissance de l'Absolu\)](#)
 - [Science nouvelle \(New Learning\)](#)
 - [Science \(et foi\)](#)
 - [Société de consommation](#)
 - [Société post-industrielle](#)
 - [Statistiques culturelles](#)
 - [Stéréotype](#)
 - [Tourisme](#)
 - [Traits culturels](#)
 - [Travail](#)

 - [UNESCO](#)
 - [Université](#)
 - [Urbanisation](#)
 - [Valeur](#)
 - [Vatican II \(et la culture\)](#)
 - [Ville-campagne](#)

Lexique de la culture
pour l'analyse culturelle et l'inculturation

QUATRIÈME DE COUVERTURE

[Retour à la table des matières](#)

Hervé Carrier, Jésuite canadien, professeur à l'Université Grégorienne de Rome. Licencié en philosophie & en théologie (Montréal), Maîtrise en sociologie (Washington), Doctorat en sociologie (Sorbonne). Recteur de l'Université Grégorienne de 1966 à 1978. Président de la Fédération Internationale des Universités Catholiques (FIUC) de 1970 à 1980. Membre de l'Académie des Lettres et des Sciences humaines de la Société Royale du Canada. Auteur d'ouvrages sur la sociologie de la religion, les questions universitaires et les problèmes de la culture. Actuellement Secrétaire du Conseil Pontifical de la Culture, créé par le Pape Jean-Paul II en 1982.

La culture, les cultures, comment s'y retrouver ? Tous parlent d'identité culturelle, de dialogue des cultures, de développement culturel, de révolution culturelle, d'évangélisation des cultures. Les termes du discours culturel sont dynamiques, mais difficiles à préciser. Ce Lexique servira d'instrument d'analyse.

La culture est devenue une catégorie privilégiée pour comprendre les sociétés et aussi pour guider l'action éducative, politique, religieu-

se. Les termes du lexique, présentés par ordre alphabétique, ont été choisis en fonction de leur utilité pour l'analyse des faits culturels, le développement et l'inculturation.

Voici 100 mots-clés qui explorent, dans une perspective anthropologique et chrétienne, les principales dimensions de la réalité culturelle : la culture comme fait humain spécifique ; la culture en ses productions et créations ; les mutations socioculturelles, les formes de l'action culturelle ; la coopération culturelle internationale ; les rapports de la culture et de la religion.

Un **Index** des matières et des noms et une **Bibliographie** détaillée renvoient à de nombreux thèmes complémentaires et facilitent la consultation.

DESCLÉE

Lexique de la culture
pour l'analyse culturelle et l'inculturation

PRÉSENTATION

[Retour à la table des matières](#)

Ce Lexique s'adresse à un public de plus en plus sensibilisé aux mutations actuelles de la culture et des cultures. Comment arriver à discerner l'évolution des mentalités et des institutions ? L'utilité principale du Lexique, comme le suggère le sous-titre, sera précisément de servir à l'Analyse culturelle et à l'Inculturation.

Le concept de culture est devenu une catégorie privilégiée pour comprendre les sociétés et pour guider l'action éducative, politique, religieuse. Le langage courant souligne l'originalité du discours culturel. En témoignent de nombreuses expressions maintenant familières : acculturation, identité culturelle, dialogue des cultures, développement culturel, politique de la culture, impérialisme culturel, évangélisation de la culture, inculturation.

Cet ouvrage n'est pas un dictionnaire encyclopédique, ou un lexique exhaustif des termes de la culture. Il résulte d'une sélection suggérée par les sciences humaines. Le Lexique se limite aux matières et ne contient pas d'entrées correspondant aux noms de personnes, que l'on pourra cependant retrouver dans l'Index.

C'est d'abord la sociologie culturelle et la psycho-sociologie qui ont inspiré le choix des mots-clés et leur traitement. Les termes ont été retenus en fonction de leur utilité : pour l'analyse culturelle, pour le développement et pour l'inculturation.

Une classification sommaire des mots-clés indique l'orientation pratique du Lexique, comme l'illustrent, à titre d'exemples, les catégories suivantes, avec les principaux articles qui s'y rapportent.

La culture comme fait humain spécifique :

Acculturation, Anthropologie, Biens culturels, Culture, Civilisation, Conscience collective, Ethnologie, Identité culturelle, Langue et culture, Patrimoine culturel.

La culture en ses productions et créations :

Art, Échanges culturels, Éducation, Éducation permanente, Éthos, Famille, Idéologie, Loisir, Travail, Science, Université.

Les mutations socio-culturelles :

Aliénation culturelle, Industrialisation, Modernité, Pluralisme culturel, Révolution culturelle, Société de consommation, Urbanisation, Ville-campagne.

Les formes de l'action culturelle :

Animation culturelle, Communication sociale, Développement culturel, Écologie, Industries culturelles, Objectifs culturels, Politique culturelle, Politique de la science, Tourisme.

La coopération culturelle internationale :

Chartes, Conventions, Déclarations, Droits culturels, Homogénéisation des cultures, Mondialisme, UNESCO, Conseil de l'Europe, ALESCO.

Les rapports de la culture et de la religion :

Appartenance religieuse, Catéchèse et culture, Civilisation de l'amour, Évangélisation de la culture, Inculturation, Nouvelle évangélisation, Religion et culture, Science et foi, Vatican II et la culture.

Les termes étudiés correspondent plus directement à l'expérience de l'auteur, professeur de sociologie, collaborateur d'organismes internationaux, universitaires et culturels, et présentement secrétaire du Conseil Pontifical de la Culture à Rome. L'ouvrage privilégie l'approche phénoménologique des problèmes culturels et cherche à les comprendre dans leurs dimensions humaniste, éthique et chrétienne.

L'Index des matières et celui des noms de personnes permettront au lecteur de repérer plusieurs thèmes complémentaires étudiés à l'occasion des principaux articles du Lexique. Les nombreux renvois thématiques et bibliographiques ont pour but de faciliter la consultation et l'étude personnelle.

Le Lexique a été élaboré en pensant aux étudiants et aux lecteurs intéressés à consulter une terminologie apte à éclairer leur recherche et leur engagement au bénéfice du développement culturel et de l'inculturation.

Lexique de la culture
pour l'analyse culturelle et l'inculturation

INDEX ANALYTIQUE DES MATIÈRES

[Retour à la table des matières](#)

Académie d'Histoire de la Culture Matérielle	
Académie Pontificale des Sciences	
Accord culturel	
Acculturation	
définition,	
domination culturelle	
a. et anthropologie religieuse	
<i>Ad Gentes</i>	
Afrique, voir : Charte culturelle de l'Afrique, Mondiacult	
Aire culturelle	
ALECSO,	
pour la culture arabe,	
organisation et activités,	
voir : ISESCO, Arabe	
Aliénation culturelle,	
origine du terme,	
	sens psycho-social,
	a.c. et pays en développement,
	rapports entre générations
	a.c. et identité culturelle
	Alliance Mondiale de la Nature (UICN)
	Alphabétisation, voir : Développement culturel
	Analyse culturelle,
	méthode
	approche compréhensive,
	Animation culturelle
	Anthropologie,
	a. comme science sociale,
	a. culturelle,
	a. sociale,
	vers une a. intégrale,

a. et universalité de la culture	Autochtones, <i>voir</i> : Aire culturelle, Droits culturels
Anticulture	Beaux-Arts
<i>Apostolicam Actuositatem</i>	Bénédictins
Appartenance (sentiment d'), sentiment personnel, le groupe d'a. contexte culturel	Besoin, <i>voir</i> : Société de consommation
Appartenance religieuse	Biens culturels (convention pour la protection des)
notion, genèse de l'a.r.	Biens culturels (destination universelle)
a.r. et l'éducation	communicabilité
a.r. et la communauté	les biens communs
a.r. et la culture	la science, un bien socialisé
les transformations religieuses	participation au développement culturel
Arabe (culture), <i>voir</i> : ALECSO, ISESCO, Charte de l'Unité culturelle arabe	démocratisation culturelle
Architecture, <i>voir</i> : Charte européenne pour le patrimoine architectural, Art, Convention du patrimoine mondial, Biens culturels, Urbanisation	droit humain fondamental
Art	Cadre pour les Statistiques Culturelles (CSC)
introduction descriptive, a. et culture	Campagne, <i>voir</i> : Ville-campagne
imaginaire social	Capitalisme, <i>voir</i> : Industrialisation, Travail, Société de consommation, Société post-industrielle
l'Église et l'a.	Catéchèse et culture
Assimilation culturelle, <i>voir</i> : Acculturation, Impérialisme culturel.	<i>Catechesi Tradendae</i>
Association Internationale des Universités	<i>Centesimus Annus</i>
Attitude	Centre culturel
notion	Charte Culturelle de l'Afrique
a. et comportement	Charte Culturelle européenne
	Charte Européenne du Patrimoine architectural
	Charte Européenne du Sport pour tous
	Charte de l'Unité culturelle

- arabe,
voir : ALECSO
- Charte du Tourisme
- Choc culturel
- Christus Dominus*
- Cinéma, *voir* : Art, Communication sociale, Industries culturelles
- Civilisation
 approche classique
 critique de la c. occidentale
 c. comme expérience humaine
voir : valeurs civilisatrices
- Civilisation de l'amour
- Code du Touriste
- Colonisation culturelle, *voir* : Impérialisme culturel, Aliénation culturelle, Homogénéisation des cultures
- Comité Catholique International de Coordination auprès de l'UNESCO (CCIC),
- Commission Théologique Internationale
- Communauté, *voir* : Appartenance, Attitude, Culture, Biens culturels, Identité culturelle, Langue
- Communication sociale
 concepts-clés
 politique des médias
- Communisme, *voir* : Culture matérielle, K. Marx, Lénine, Proletkult, Révolution culturelle, Industrialisation, Travail
- Comportement, *voir* : Attitude, Appartenance, Éthologie, Éthos, Conscience collective, Idéologie
- Conférence sur la Sécurité et la Coopération en Europe (CSCE)
- Conscience collective
- Conseil de l'Europe
- Conseil International de la Musique (CIM)
- Conseil International des Archives (CIA)
- Conseil International des Monuments et Sites (ICOMOS)
- Conseil International des Musées (ICOM)
- Conseil Pontifical de la Culture
- Consommation, *voir* : Société de c., Industrialisation
- Contestation, *voir* : Contre-culture, Révolution culturelle
- Contextualisation, *voir* : Inculturation
- Contre-culture
 phénomène de génération
 enjeux éducatifs
 valeurs en cause
- Contre-valeurs, *voir* : Valeurs, Permissivité, Contre-culture, Anticulture
- Convention Culturelle Européenne
- Convention de Lomé
- Convention du Patrimoine Mondial
- Convention pour la protection des biens culturels, *voir* : Biens

- culturels (Convention pour la protection des)
Coopération Culturelle Internationale
Cultural lag, voir : Décalage culturel
Culturalisation du christianisme
Culture
 approche socio-historique, description-définition
 genèse du concept
 enquête sur les définitions
 définitions opératoires
 définition de E. Tylor
 Kroeber et Kluchohn
 UNESCO
 Vatican II
 A. Malraux
 P. Emmanuel
 A. Weber
 M. Herskovits
Culture matérielle
Cultures nouvelles
 tendances
 cinq traits principaux
Culture prolétarienne, voir : Pro-létariat
Culturologie

Décalage culturel
Décennie Mondiale du Développement Culturel
Déclaration de Mexico sur les Politiques culturelles
Déclaration Européenne sur les Objectifs culturels

Démocratisation culturelle, voir : Politique culturelle, Droits culturels, Développement culturel, Éducation permanente
Démographie, voir : Écologie, Famille, Urbanisation, Ville-campagne
Développement culturel
 concept nouveau
 progrès d'une idée
 la culture au coeur du développement
Développement culturel (et Église Catholique)
 mondialisation des problèmes
 développer tout homme et tout l'homme
 nouveau nom de la paix
 besoins élémentaires
 conscience universelle
 pauvretés matérielles et culturelles
 racines culturelles du sous-développement
 renverser les cultures égocentriques
 pour une culture de la solidarité
 voir : justice et culture
Diffusionnisme
Dignitatis Humanae
Domination culturelle, voir : *Impérialisme*, *Aliénation*, *Homogénéisation des cultures*
Dominicains

Dominum Vivificantem

Droits culturels

*comme droits politiques
instruments internationaux
fondement éthique*

*Droits de l'homme, voir : Droits
culturels, Développement
culturel, Identité culturelle*

*Droit des enfants, voir : Droits
culturels, Développement
culturel*

Ecclesiam Suam

Échanges culturels

*École, voir : Éducation, Catéchèse,
jeunes*

Écologie

*origine du concept
é. comme méthode
é. comme action politique*

*Économie, voir : Entreprises,
Travail*

Édition, voir : industries culturelles

Éducation

*é. et culture gréco-latine,
pédagogie chrétienne des
origines*

*naissance des universités
humanisme classique et
chrétien*

*recherche d'un nouveau mo-
dèle éducatif*

fonction sociale

*Éducation des adultes, voir : Édu-
cation permanente*

Éducation permanente

notion

*facteurs de développement
perfectionnement des caté-
gories actives*

*rattrapage scolaire des
adultes*

*enrichissement culturel
permanent*

*facteur de croissance éco-
nomique*

*pour une société autogérée,
vers un nouveau système
d'éducation*

*Éducation religieuse, voir : Ap-
partenance religieuse, Caté-
chèse*

*Église, voir : Appartenance reli-
gieuse, Catéchèse, Évangéli-
sation, Inculturation, Éduca-
tion, Art, Science, Dévelop-
pement culturel, Vatican II,
Conseil Pontifical de la
Culture*

*Enculturation, voir : Accultura-
tion*

*Enfance, voir : Langue, Éducation,
Famille, Jeunes, Droits
culturels*

*Entreprises, voir : Industrialisa-
tion, Société post-
industrielle, Industries
culturelles, Éducation per-
manente, Travail*

*Environnement, voir : Aire cultu-
relle, Écologie*

- État, *voir* : Politique culturelle,
Science (politique de la),
Droits culturels
- Ethnologie
e. et anthropologie
approches française et an-
glo-saxonne
- Ethnologisation
- Ethologie
- Éthos
- Evangelii Nuntiandi*
- Evangelii Praecones*
- Évangélisation de la culture
c. comme champ d'évangéli-
sation
une longue expérience
approche renouvelée
rupture foi-c.
éthos à évangéliser
conversion des consciences
et des c.
défi de la c. de masse
modernité comme c.
- Évangélisation nouvelle, *voir* :
Nouvelle évangélisation
- Ex Corde Ecclesiae*
- Familiaris Consortio*
- Famille
quelle origine ?
f. nucléaire
de l'amour intime à l'amitié
sociale
apport du christianisme
crise moderne
capacité innovatrice
- Fédération Internationale des
Universités Catholiques
(FIUC), *voir* : Université
- Femme-Homme, *voir* : Cultures
nouvelles, Famille, Moderni-
té, Éducation, Travail, Pa-
ternitématernité
- Finalités culturelles, *voir* : Ob-
jectifs culturels
- Foi et culture, *voir* : Science et
foi, Évangélisation, Incultu-
ration, Religion et culture,
Église
- Foi et Inculturation*
- Folklore, *voir* : Art, Ethnologie,
Ethnologisation
- Formation permanente, *voir* :
Éducation permanente, Ani-
mation culturelle
- Frontières culturelles, *voir* :
Identité culturelle, Commu-
nication sociale, Aire cultu-
relle, Modernité, Homogé-
néisation des cultures
- Gaudium et Spes*
- Génération, *voir* : Acculturation,
Contre-culture, Cultures
nouvelles, Famille, Jeunes
- Géographie, *voir* : Aire culturelle,
Ville-campagne
- Gravissimum Educationis*
- Groupe de référence
évolution du concept
g. de r. et g. d'appartenance
- Guerre culturelle, *voir* : Impéria-
lisme culturel

- Handbook of Cultural Associations*
- Hédonisme, voir : Permissivité, Société de consommation
- Herméneutique, voir : Langue et culture
- Homme-Femme, voir : Cultures nouvelles, Famille, Modernité, Éducation, Travail, Paternitématernité
- Homogénéisation des cultures
- Humanae Vitae*
- Humanisme, voir, Éducation, Culture, Civilisation, Valeurs civilisatrices
- Identité culturelle
soi et les autres
l'imaginaire collectif
anticipation créatrice
i. c. et dialogue des cultures
- Idéologie
historique
i. et utopie, 192
- Imaginaire social, voir : Art, Communication sociale, Conscience collective
- Imitation culturelle, voir : Diffusionnisme, Homogénéisation des cultures, Société de consommation
- Immigration, voir : Migrations
- Immortale Dei*
- Impérialisme culturel voir : Domination culturelle
- Inculturation de l'Évangile
leçons de l'histoire
- nouveaux aspects
- critères
- distinguer foi et culture
- unité et pluralisme
- extension de l'inculturation
- Individualisme, voir : Modernité
- Industrialisation
début conflictuels
conséquences culturelles,
partenaires responsables,
i. dans l'Est européen
i. dans le tiers monde
- Industries culturelles
production typique
créativité et rentabilité,
i. c. et i. du savoir
politique des gouvernements
- Informatique, voir : Communication sociale, Société post-industrielle
- Institut International de Coopération Intellectuelle
- Inter Mirifica*
- International Population and Urban Research*
- ISESCO
- Islam, voir : ISESCO, ALECSO
- Jésuites
- Jeunes, voir : Cultures nouvelles, Contre-culture, Éducation, Catéchèse et culture
- Justice et culture, voir : Droits culturels, Développement culturel, Industrialisation, Aliénation culturelle, Libération

Knowledge Industries

Knowledge Society, voir : Société post-industrielle, Science nouvelle

Kultursoziologie

Laborem Exercens

Langue et culture

apprentissage de la l. maternelle

l. orale

l. première et seconde

la communauté linguistique
diversités linguistiques et
culturelles

caractéristiques communes
structures universelles

l. et c. comme systèmes de
communication

herméneutique et analyse
culturelle

Lettre à Diognète,

Libération, voir : Identité culturelle, Aliénation culturelle, Contreculture, Impérialisme culturel, Contestation, justice et culture

Liberté de conscience, voir :

Droits culturels, Religion et culture, Identité culturelle, Inculturation, Pluralisme culturel

Livre, voir : Industries culturelles, Communication sociale, Art

Loisir

rapport au travail et à la liberté

l. et culture humaine

Lumen Gentium

Maison de la culture, voir : Animation culturelle, Centre culturel

Mariage, voir : Famille

Marxisme, voir : Communisme

Matérialisme culturel, voir : Culture matérielle

Maternité-Paternité, voir : Familiale. cf. G. Campanini, J. Delumeau et D. Roche, M. Lamb, A Phoenix et al.

Maximum Illud

Médias, voir : Communication sociale

Mentalité, voir : Attitude, Conscience collective, Éthos, Cultures nouvelles, Idéologie

Mexico, voir : Déclaration de Mexico. Migrations, voir : Acculturation, Identité culturelle, Urbanisation, Ville-campagne

Missions, voir : Évangélisation, Inculturation

Mode, voir : Société de consommation, Art, Modernité

Modèles de comportement, voir : Comportement

Modernité

de la modernisation à la m. progrès des sciences et des techniques

- mobilité des personnes et
des capitaux
émergence de l'État moder-
ne
individualisation des person-
nes
m., progrès et contradic-
tions
progrès et désenchantement
rationalité contre raison,
individualisme et foule soli-
taire
communication qui unit et
déstructure
science-technologie créatri-
ce et homicide
vers l'autodestruction de la
M. ?
pays pauvres et m.
pour un visage humain de la
m.
Mondiacult, *voir* : Déclaration de
Mexico
Mondialisme
Monuments, *voir* : Patrimoine
Mort et culture, *voir* : Art, Reli-
gion cf. A.S. Berger, J.
Guiart, M. Kearl, P.C. Rosen-
blatt *et al.*
Musée
Musique, *voir* : Art
Nation, *voir* : Identité culturelle,
Culture, Politique culturelle,
Langue et culture, Droits
culturels
Nations Unies, *voir* : UNESCO
Nouvelle évangélisation
première et seconde é.
les destinataires de la n. é.
comment réévangéliser les
cultures
anthropologie ouverte à
l'Esprit
pour la rédemption des
cultures
Nouvelles cultures, *voir* : Cultures
nouvelles
Objectifs culturels, *voir* : Décla-
ration Européenne sur les
Objectifs Culturels, Déve-
loppement culturel, Politique
culturelle, UNESCO, Conseil
de l'Europe
Octogesimus Adveniens
Oecuménisme, *voir* : Appartenan-
ce religieuse, Pluralisme
culturel, Religions et culture,
Église
Ordres religieux
Organisation Mondiale du Tou-
risme
Organisations Internationales
Catholiques
Organisations non gouvernemen-
tales
Pacem in Terris
Paix, *voir* : Civilisation de l'amour,
Développement culturel, jus-
tice et culture
Paternité-Maternité, *voir* : Famil-
le. cf. G. Campanini, J. Delu-

- meau et D. Roche, M. Lamb, A. Phoenix *et al.*
- Patrimoine architectural, *voir* : Charte Européenne du p. a.
- Patrimoine culturel, *voir* : Biens culturels, Convention du Patrimoine Mondial
- Péché social, *voir* : Structures de péché
- Pédagogie, *voir* : Éducation, Science nouvelle, Université, Catéchèse et culture
- Pen Club
- Perfectae Caritatis*
- Permissivité
- Personnalité, *voir* : Attitude, Appartenance, Éducation, Identité culturelle, Comportement
- Petit Livre Rouge
- Philosophie, *voir* : Anthropologie, Culture, Civilisation, Éducation, Langue et culture, Science nouvelle
- Pluralisme culturel
aspects positifs et négatifs
discernement et liberté
- Politique culturelle
trois types
objectifs : identité c.
démocratie c.
éducation, science, communication
développement c.
industries c.
critères généraux
- Politique de la science, *voir* : Science (politique de la)
- Politique des médias, *voir* : Communication sociale
- Populorum Progressio*
- Progrès, *voir* : Modernité, Science, Développement
- Prolétariat, *voir* : Communisme, Proletkult
- Proletkult
- Publicité, *voir* : Société de consommation, Industries culturelles
- Recherche et Développement (R & D), *voir* : Science, Société post-industrielle, Université, Développement culturel
- Redemptoris Missio*
- Relativisme culturel*
- Religieux*, *voir* : Ordres religieux
- Religion et culture
difficiles définitions
faux problèmes
relations entre r., c., société r. et c. moderne
vers quelle sécularisation des cultures
être humain, c'est être religieux
- Rerum Ecclesiae*
- Rerum Novarum*
- Révolution culturelle*
- Révolution culturelle en Chine*
- Révolution culturelle en URSS
- Révolution industrielle, *voir* : Industrialisation
- Rural, *voir* : Ville-campagne

- Sacrosanctum Concilium*
Science (comme institution),
le secteur scientifique
crise
répercussions psycho-
sociales
critique de l'opinion publique
sc. et promesses du dévelop-
pement
- Science (politique de la)
description-définition
objectifs nouveaux
- Science (et connaissance de
l'ABSOLU)
la totalité du savoir
scientisme réducteur
le savant et le sens du mys-
tère
sc. et contemplation
conscientisation spirituelle
et éthique
pacte éthique
vers un humanisme inter-
culturel
sc. et savoir religieux
- Science nouvelle (*New Learning*)
tradition classique
modes actuels de connaître
connotations culturelles
- Science (et foi)
nouveau dialogue
cas Galilée
légitimation de la sc.
responsabilité morale
promotion de la recherche
- Sciences humaines, *voir* : Anthro-
pologie, Ethnologie
- Sectes, *voir* : Appartenance reli-
gieuse, Religion et culture
- Sécularisation, *voir* : Religion,
Modernité, Pluralisme, Évan-
gélisation de la culture
- Sentiment d'appartenance, *voir* :
Appartenance
- Slavorum Apostoli*
- Socialisation*, *voir* : Acculturation,
Langue
- Société de consommation
c. et besoin
conditionnement culturel des
besoins
s. de c. comme style de vie
s. de c. comme désillusion,
négligence des besoins col-
lectifs
rôle de la publicité
c. et aliénation
pour une c. humanisée
- Société des Nations
- Société post-industrielle,
économie de services
innovation constante
conséquences culturelles
vers une s. participative
- Sociologie, *voir* : Anthropologie,
Ethnologie
- Solidarité, *voir* : Civilisation de
l'amour, Mondialisme, justi-
ce et culture
- Sollicitudo Rei Socialis*
- Specola Vaticana*

- Sport, voir* : Charte Européenne du Sport, Loisir
- Statistiques culturelles
- Stéréotype
- Structuralisme, *voir* : Anthropologie, Ethnologie
- Structure sociale, *voir* : Anthropologie
- Structures de péché, *voir* : Conscience collective, Ethos, Idéologie, Développement culturel, justice et culture
- Summi Pontificatus*
- Superstructures, voir* : Culture matérielle, Proletkult
- Syndicalisme, *voir* : Travail, Industrialisation, Société post-industrielle
- Technique, *voir* : Science, Travail, Industrialisation, Modernité, Société post-industrielle
- Théologie, *voir* : Religion, Éducation, Catéchèse, Inculturation, Évangélisation de la culture, Science et foi, Vatican II et la culture, Église
- Tiers monde, *voir* : Développement, Industrialisation, Urbanisation, Modernité, Libération, justice et culture
- Tourisme
- t. et société industrielle
 - types
 - t. comme expérience humanisante
- t. comme consommation, dimension interculturelle vers un t. culturel et social
- Traits culturels
- Travail
- signification socio-culturelle
 - aliénation de l'homme
 - impact de la nouvelle révolution industrielle
 - un concept élargi du t.
 - orientations d'avenir
- UNESCO
- principaux secteurs d'activité
 - but et philosophie
 - relations avec l'Église catholique
- Unitatis Redintegratio*
- Universalisme culturel, *voir* : Anthropologie, Valeur
- Université
- l'héritage culturel
 - l'héritage académique
 - nouveaux défis universitaires
 - réalisme économique
 - légitimation culturelle de l'u.
 - u. et conscience universelle
- Urbanisation
- aspects démographiques et culturels
 - culture de la société préindustrielle
 - u. et culture moderne
 - la ville comme défi éthique
 - u. intentionnelle

u. pour le tiers monde
Utopie, voir : Idéologie

Valeur

clarification du concept
v. culturelles
des v. communes à tous les
peuples ?
une conception de l'homme
une conception de l'homme

Valeurs civilisatrices, voir : Uni-
versalisme culturel

Valeurs nouvelles, voir : Cultures
nouvelles

Vatican II (et la culture)

intuition anthropologique et
pastorale
ouverture à la pluralité des
cultures
nouvelle perception culturel-
le et ecclésiale

enseignement du Concile sur
la culture

une définition moderne

analyse culturelle du monde
actuel

engagement culturel de tou-
te l'Église

rencontre de la mentalité
moderne

développements de l'après-
Concile

Ville-campagne

la v., un art de vivre

l'opposition v.-c. en Europe

en Angleterre

aux États-Unis

attitude des catholiques
américains

perspectives d'avenir

culture urbaine omniprésen-
te

Volontariat

Lexique de la culture
pour l'analyse culturelle et l'inculturation

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

[Retour à la table des matières](#)

Abdallah-Pretceille M.	Baladier C.	Bernard (Saint)
Abou S.	Barbier M.	Bertrand C.-J.
Adorno T.	Bardy G.	Bess J.L.
Akoum A.	Barel Y.	Bigsby C.W.E.
Aldous, J.	Barreau H.	Billig M.
Alleau R.	Bastide R.	Binion R.
Allen P.	Baudrillard J.	Bismarck O.
Allport G.W.	Baxi S.J.	Blau J.R.
Ames M.M.	Beaubien I.	Blin M.
Ampère A.M.	Beauchamp A.	Boas F.
Anderson N.	Beckford J.A.	Bochner S.
Andreff W.	Beer (de) P.	Bogdanov A.A.
Angus I.	Belford Ulanov A.	Bohr N.
Arendt H.	Bell D.	Bonald (de) L.
Aristote	Beltrao P.C.	Bonifazi E.
Armelagos G.	Benedict R.	Bonte P.
Arnold M.	Benhalla F.	Botero J.
Aron R.	Benoît J.	Boudon R.
Asweld P.	Bendit (Saint)	Boulding K.
Augustin (Saint)	Benveniste E.	Bourdieu P.
	Berger A.S.	Bourdon J.
	Berger P.L.	Bourricaud F.
Babin P.	Bergesen A.	Boutaleb A.
Badcock C.R.	Bergson H.8	Boyer M.

BOYS C.	Clément de Rome	Dror Y.
Braque G.	(Saint)	Droysen J-G.
Braud P.	Cochrane C.N.	Dubuffet J.
Braudel F.	Cohen E.	Dumazedier J.
Brislin R.W.	Colbert J.B.	Dumont L.
Bronckart J.P.	Collins R.	Durand G.
Bruntland G.H.	Comte A.	Durkheim E.
Bruyne (de) P.	Cook T.	Durning P.
Buret E.	Coser L.A.	Duvignaud J.
Burgess E.W.	Cotta A.	Dvorak A.
Burguière A.	Cottier G.	
Bussery H.	Cowber W.	Eccles J.A.
	Crook S.	Eibl-Eibesfeldt I.
Campanini G.	Crozier M.	Einstein A.
Camporesi C.	Cunard S.	Eisenstein E.L.
Cantore E.	Cyrille (Saint)	Éliade M.
Cantwell A.E.		Elias N.
Carlyle T.	Dante	Ellena A.
Carrier H.	Darbel A.	Ellspermann G.L.
Caussat P.	Dauber H.	Ellul J.
Cazeneuve J.	Davis C.	Emmanuel P.
Cervantès	Davis K.	Engels F.
Césaire (Saint)	Dawson C.	Entwistle N.
Chadwick H.	Deedy N.	Erbes-Seguin S.
Chagall M.	Dejaive G.	Erikson E.H.
Cham	Delaunay J.-C.	Eudes Y.
Charles P.	Delhaye P.	Evans P.E.
Chartier R.	Delooz P.	Evans-Pritchard E.
Chastel A.	Delumeau J.	
Chenis C.	Demarchi F.	Farb P.
Chenu M.D.	De Nobili R.	Faure E.
Chomsky N.	Descartes	Fauvel-Rouif D.
Chopin F.	Destutt de Tracy	Featherstone M.
Cicéron	Devlin R.	Febvre L.
Claeys G.	Dilthey W.	Fénelon
Clark B.R.	Dividevi V.P.	Ferrier J.-L.
Claudiel P.	Douglas M.	Fetterman D.M.

Fichte J.C.	Gisel P.	Herskovits M.J.
Filibeck G.	Glass R.	Hess R.
Firth R.W.	Gléglé M.A.	Hill R.
Flichy P.	Gmünder P.	Hofstede G.
Ford H.	Gobard H.	Holton G.
Fortes M.	Goethe	Homère
Fox S.	Goldmann L.	Horace
Fra Angelico	Goldwater R.	Horkeimer M.
Fraisse P.	Golfin J.	Houis M., 228
Francastel P.	Goody J.	Hounsell D.
France A.	Gouhier H.	Hugo V.
François (Saint)	Gouldner A.W.	Hugues J.
François Xavier (Saint)	Grégoire de Nysse (Saint)	Huizinga J.
Frese H.H.	Griaule M.	Hurne
Freud S.	Griffin J.B.	Hunter J.
Friedmann G.	Guardini R.	Huxley A.
Frobenius L.	Guéhenno J.	Huxley J.
Fromm E.	Guiart J.	Hyman H.
Fuente Cobo C.	Guinchat C.	Ignace de Loyola (Saint)
Fustel de Coulanges	Gutwirth J.	Innocent IV
Gadamer H.G.	Haeckel E.	Ionesco
Galbraith J.K.	Hagendhal H.	Irénée (Saint)
Galilée	Harvey D.	Izard M.
Gallino L.	Haskell F.	Jackson D.A.
Garcia Canclini N.	Haudricourt A.G.	Jackson G.
Gargantini M.	Hauser A.	Jakobson R.
Garrone G.M.	Hegel	James W.
Gaskell P.	Heilbroner R.	Jean Chrysostome (Saint)
Gaudemet J.	Heisenberg	Jean XXIII
Gauthier R.A.	Hell V.	Jean-Paul II
Gay P.	Hénaff M.	Jeanson F.
Geertz C.	Henry P.-M.	Jensen J.
George Sand	Herman J.B.	Jérôme (Saint)
Ginsburgh S.G.	Hérodote	
Girard A.	Hersch J.	

Jiang Qing	Lapointe R.	Malraux A.
Johnson F.	Las Casas	Mann T.
Judd D.	Lasch C.	Manners R.
Jüing C.	Latourelle R.	Mannheim K.
	Laubier (de) P.	Mao Zedong
Kadushin Ch.	Lavados J.	Marc E.
Kallen H.M.	Laves W.	Marcuse H.
Kant E.	Le Corbusier	Margenau H.
Kapferer J.N.	Lefebvre H.	Maritain J.
Kaplan D.	Lefranc G.	Marrou H.-I.
Kardiner A.	Lénine V.I.	Martial
Karol N.	Léon XIII	Marton F.
Kearl M.C.	Lercaro G.	Marx K.
Kellermann L.	Leroi-Gourhan A.	Maslow A.H.
Kelly J.R.	Letourneau G.	Matisse
Kerr C.	Lévi-Strauss C.	Mauss M.
Klapisch-Zuber C.	Levine R.	Mayor F.
Klemm G.	Lewis C.S.	McGuire W.
Kluckhohn C.	Leys S.	McLean G.
Khun H.	Linton R.	McNeill W.
König F.	Livingston E.	Mead M.
Kossou B.	Lloyd E.	Medori C.
Kroeber A.L.	Locke H.G.	Meeks W.
Kurzweil E.	Lorenz K.	Melkote R.
	Lowenstein M.	Mendlovitz S.H.
Labica G.	Lubbock J.	Menozzi D.
Lacan J.	Luckmann T.	Mercier P.
Lach D.J.	Luzbetak L.J.	Merelman R.
Ladrière J.		Méthode (Saint)
Lalo Ch.	Macauley T.	Meyerson R.
Laloup J.	MacFarquar R.	Mialaret G.
Lamb M.	Mackenzie J.M.	Michaud G.
Landes D.S.	Maheu R.	Middleton J.
Lanfant M. F.	Maisonneuve J.	Mill J.S.
Langevin, G.	Major F.	Minois G.
Lanquar S.	Malinowski B.	Mol H.J.
Lapeyronnie D.	Mallet-Joris F.	Molière

Montesquieu	Parkinson M.	Reich W.
Montini	Parménide	Rembrandt
Morgan L.	Parsons T.	Renan E.
Morowitz H.	Pascal	Ricci J.C.
Moulin L.	Pasteur	Ricci M.
Moulin R.	Patrice (Saint)	Riché P.
Moulinier P.	Paul (Saint)	Ricoeur P.
Mounoud P.	Paul VI	Ridez L.
Mumford L.	Pearce P.	Riesman D.
Murdock G.P.	Peirce C.S.	Ritschl A.
Myers N.	Périllier L.	Robertson R.
	Phoenix A.	Roche D.
Nadel S.F.	Piaget J.	Roheim G.
Nader R.	Picasso	Roncagliola R.
Napoléon	Pie XI	Rondal J.-A.
Naud A.	Pie XII	Rondi C.
Neave G.	Pin E.	Rosenblatt P.C.
Nelis J.	Pinard de la Boullaye	Rozzak Th.
Newman J.H.	H.	Rothschild N.A.
Newton	Pirro R.	Rouault G.
Niebuhr R.H.	Planck M.	Rouban L.
Nietzche	Platon	Rousseau J.-J.
Nobel A.	Poincaré H.	Russel B.
Noé	Poirier J.	
Northrop F.	Pontier J.M.	Salomon J.-J.
	Popper K.	Santerre R.
Odum H.	Poupard P.	Sapir E.
Ogburn W.G.	Powell W.W.	Sartre J.-P.
Origène	Price D.H.	Saussure (de) F.
Ortega y Gasset J.	Priestly J.B.	Scardigli V.
Oser F.	Pythagore	Schiller H.I.
		Schlesinger P.
Pakulski J.	Radcliffe Brown A.R.	Schmidt P.F.
Pankratz D.	Ratzel F.	Schmidt W.
Papon P.	Read H.	Schneider M.A.
Parias L.H.	Redfield R.	Schram S.R.
Park R.	Reich C.A.	Schudson M.

Schuman R.	Stephens J.D.	Vergote A.
Scott L.	Strodtbeck F.L.	Verne E.
Seeman M.	Strumilin S.	Verwilghen M.
Segalen M.	Suenens L.J.	Vinci (de) Léonard
Serres M.	Sut J.	Vial J.
Shakespeare		Vierkandt A.
Shaugnesy H.	Taine H.	Villermé L.R.
Shaw B.	Tap P.	Virgile
Sherif M. and C.	Teichler U.	Voltaire
Shorter A.	Teilhard de Chardin	
Shorter F.	P.	Walsh P.R.
Shweder R.	Tertullien	Waters M.
Siegel B.J.	This B.	Waxweiller E.
Sigaux G.	Thomas J.	Weber A.
Signele S.	Thomas d' Aquin	Weber M.
Simonnot P.	(Saint)	Weinstein B.
Singer E.	Thomsen C.W.	Wells H.G.
Singly (de) F.	Thomson C.A.	Wernick A.
Sjoberg G.	Tillich P.	White L.A.
Skalicky C.	Torrance Th.F.	Wilczynski J.
Sklair L.	Touraine A.	Williams R.
Smelser N.J.	Toynbee A.J.	Wilson B.R.
Smith A.	Troeltsch E.	Wirth L.
Smith E.G.	Tuchman G.	Wissler C.
Smith M.A.	Tur J.-J.L.	Wojtyla C.,
Smith V.	Turner B.S.	Wolff J.
Snow C.P.	Tylor E.B.	Woolett A.
Socrate		Worsley P.
Sombart W.	Urry J.	Wundt W.
Souriau E.		Wuthnow R.
Spengler O.	Valéry P.	
Spicer E.	Van Vught F.A.	Zhao Fusan
Spinoza	Veblen T.	Zonabend F.
Stein M.	Verger A.	Zuckerman H.
Stendhal	Verger J.	

LEXIQUE

Accord culturel

[Retour à la table des matières](#)

Entente officielle entre les gouvernements pour faciliter et promouvoir les échanges culturels entre deux ou plusieurs nations. L'entente fait objet de négociations et prend des formes diverses : échange de notes, protocole, signature d'accord officiel, déclaration, projet de coopération, etc. Les ententes engagent d'habitude les ministères des affaires extérieures, ainsi que les ministères concernés, surtout ceux de la culture, de l'éducation, de la recherche et des sciences, des communications, de la jeunesse. Les accords culturels visent en général à faciliter l'échange des professeurs et des étudiants, la visite réciproque des artistes, la participation à des projets de recherche communs, la coopération dans le domaine de l'information, de l'édition, de la traduction, de la télévision, des industries culturelles en général. Ces accords ne sont pas indépendants des objectifs que chacun des pays poursuit en politique internationale et des intérêts économiques liés aux échanges culturels. Les pays s'engagent réciproquement, par exemple, à acheter des livres, des films, des pro-

grammes de télévision, du matériel didactique ou informatique. Des conventions sont prévues pour la distribution des bourses d'étude ou des subventions aux stages de recherche. L'accord culturel entre pays diversement développés pose des problèmes délicats, qui n'évitent pas toujours un sentiment de dépendance chez les plus pauvres. Ceux-ci accusent alors les pays plus riches de considérer les échanges culturels comme simples projets d'assistance. Les nouveaux types de convention culturelle cherchent à dépasser ces difficultés, comme par exemple la Convention de Lomé.

Voir : Politique culturelle, Développement culturel, Échanges culturels, Déclaration, Charte culturelle.

Bibl. A. Girard 1982. P.-M. Henry et B. Kossou 1985.

Acculturation

[Retour à la table des matières](#)

L'acculturation est un concept utilisé par les anthropologues, depuis la fin du siècle dernier, pour décrire les phénomènes d'assimilation ou d'échange culturels, qui interviennent entre deux groupes de traditions différentes, amenés à vivre en contact continu. Le terme acculturation a d'abord été assez flottant, jusqu'à la mise au point publiée par Robert Redfield *et al.* (1936) à la demande du Social Research Council. Voici leur *définition* : « *L'acculturation désigne les phénomènes qui se produisent lorsque des groupes d'individus viennent en contact continu, et les changements qui s'en suivent dans les modèles culturels d'un ou des deux groupes* ». Le texte anglais se lit comme suit : « *Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups* ».

Le mot acculturation est aussi employé parfois comme synonyme de *socialisation* et signifie alors l'identification et l'intégration d'un individu à une culture par l'éducation ou à la suite de l'immigration. En ce cas, plusieurs utilisent le terme enculturation, qui désigne la façon dont l'individu assimile la culture de son groupe. Du point de vue psycho-social, cependant, il n'est pas toujours facile de bien distinguer les phénomènes d'enculturation et d'acculturation, surtout lorsque les cultures se compénètrent et s'influencent réciproquement. Cela est particulièrement notable dans une situation de pluralisme culturel. Les aspects individuels et collectifs de l'intégration culturelle tendent alors à se confondre.

Le concept d'acculturation est employé dans l'étude d'un grand nombre de phénomènes *interculturels*, tels les migrations, les échanges et les conflits culturels, l'influence réciproque entre traditions culturelles ou religieuses, les mutations culturelles dues à l'industrialisation, à l'urbanisation et aux mass-media.

Le champ d'étude de l'acculturation est maintenant plus clairement tracé ; cela a permis de mieux comprendre ce qui advient lorsque des groupes de cultures diverses entrent en rapports prolongés. D'importantes mutations s'observent alors, au niveau des valeurs, des comportements, des croyances et des modes de vie. À la limite, l'assimilation d'un groupe à l'autre peut être pratiquement totale, lorsque par exemple un groupe minoritaire adopte la langue, les institutions et les caractéristiques culturelles du groupe dominant. L'acculturation est particulièrement notable parmi les immigrants qui consentent à se fondre dans la culture du pays hôte, cas typique des États-Unis, de l'Australie, de l'Argentine. Mais, encore ici, des degrés existent dans l'identification et il n'est pas rare que des descendants d'immigrants, ayant oublié leur langue d'origine et semblant parfaitement assimilés à la majorité, conservent cependant un profond attachement à certaines de leurs valeurs traditionnelles, telles les croyances religieuses, les coutumes familiales, les formes de vie communautaire, de célébration, d'expression artistique.

Souvent, l'acculturation est perçue comme l'effet d'une domination subie, à la suite par exemple, d'une conquête, d'une annexion, et du jeu inégal qu'impose alors *l'impérialisme culturel*. Ces phénomènes se vérifient tout d'abord entre groupes dominés et dominants cohabitant dans la même aire géographique. La notion classique d'acculturation se réfère en *premier lieu* à ces groupes humains géographiquement voisins. Mais aujourd'hui, la recherche anthropologique s'intéresse à une forme plus extensive d'acculturation, produite par la diffusion culturelle trans-frontière, rendue possible par les moyens de communication moderne. Avec l'avènement des mass-media, l'acculturation peut se produire maintenant sans qu'il n'y ait pratiquement de contacts directs entre les individus appartenant aux diverses cultures en interaction. C'est ainsi que les pays occidentaux, et les États-Unis en particulier, exercent une profonde influence culturelle bien au-delà de leurs frontières. Le Japon aussi joue un rôle analogue en exportant non *seulement ses* produits, mais *ses* techniques de production, sa culture industrielle, les produits de son industrie culturelle. Ainsi, ce type d'acculturation, en se généralisant, tend à l'avènement d'une culture mondialisée marquée par la modernité.

Il faut noter que le processus d'acculturation implique généralement une certaine réciprocité des influences subies d'une culture à l'autre, même si l'une d'elles est en situation dominante. Il est plutôt rare que l'acculturation se produise à sens unique. Dans le processus d'acculturation il y a, certes, réceptivité d'une culture par rapport à une autre, mais on observe aussi un processus de sélection, de combinaison, de renforcement, ou de rejet des traits culturels. Dans cet échange culturel, il ne faut pas minimiser le rôle des individus avec leur prestige, leur pouvoir, leur ascendant.

Une majorité pourra donner l'impression d'avoir assimilé des groupes minoritaires, mais très souvent elle aura elle-même été marquée par la culture de ceux-ci. Ce phénomène donne naissance à une nouvelle forme de culture composite et pluraliste, ou encore à un véritable métissage culturel, comme il advient en Amérique du Nord et du Sud. De façon analogue, les mêmes phénomènes se produisent aujourd'hui en-

tre les pays riches et les pays pauvres, de plus en plus solidaires, de par l'intensification des échanges économiques, des communications et des migrations humaines. Ainsi voyons-nous les valeurs et les attentes du tiers monde transformer progressivement les cultures occidentales, et plusieurs espèrent que celles-ci s'ouvriront à une nouvelle culture de la solidarité, enrichie par les valeurs aussi bien des peuples modernes que des civilisations traditionnelles.

Reconnaissons, par ailleurs, que l'acculturation peut effectivement aboutir à l'assimilation totale d'un groupe humain par un autre, les personnes assimilées en venant à oublier leur hérédité culturelle propre. Cela peut se produire, au consentement de tous, par suite des mariages mixtes, de la scolarisation et de l'adoption des styles de vie communs. Mais cette acculturation unilatérale sera perçue par d'autres comme une menace et une imposition à combattre. Ce qui est en cause est l'identité des groupes et leur survie. Subir sans résistance la domination culturelle d'un groupe étranger peut aboutir à une véritable «déculturation» et même à la disparition de son propre groupe. Notre époque montre que ces risques d'aliénation culturelle suscitent un fort mouvement de libération culturelle. Notons que, même au sein de ces antagonismes, les cultures continuent à s'influencer réciproquement et le processus d'acculturation s'exerce encore souvent au-delà des apparences. Cela nous montre combien le phénomène d'acculturation se joue dans une large zone d'inconscient collectif, rendant de ce fait l'analyse extrêmement complexe. C'est une raison de plus qui nous encourage à étudier avec la plus grande attention les rapports et les échanges entre cultures. Les leaders politiques, les éducateurs, les pasteurs en mesurent toutes les implications pour le développement culturel de tous les groupes humains et pour la paix entre les nations.

L'anthropologie religieuse a su utiliser avec profit le concept d'acculturation pour analyser les rapports réciproques entre les systèmes religieux et les formes de la culture. Un thème particulièrement fécond de la recherche est l'interrelation du christianisme et des cultu-

res. Très tôt des chercheurs comme Wilhelm Schmidt et Pierre Charles ont compris que les méthodes d'analyse de l'acculturation pouvaient apporter un éclairage nouveau pour étudier l'adaptation du travail missionnaire de l'Église. Cette approche originale suscite aujourd'hui d'abondantes recherches visant à comprendre comment l'Évangile s'incarne au sein des cultures. Plusieurs auteurs préfèrent le terme inculturation à celui d'acculturation pour bien marquer les rapports spécifiques entre le Message révélé et les cultures. Mais acculturation et inculturation restent des termes qui s'éclairent l'un l'autre, comme en témoignent les mots de Jean-Paul II à la Commission Biblique : « Le terme acculturation ou inculturation peut très bien être un néologisme, mais il exprime parfaitement l'un des éléments du grand mystère de l'Incarnation » : 26 avril 1979.

Du point de vue de la théologie, une étude spéciale sur la question a été préparée par la Commission Théologique Internationale avec la collaboration du Conseil Pontifical de la Culture et publiée sous le titre : *La foi et l'inculturation* (1988).

Divers aspects complémentaires de l'acculturation sont traités en d'autres articles. Voir surtout : Anthropologie, Éducation, Famille, Inculturation.

Bibl. M. Abdallah-Pretceille 1986. S. Abou 1981. S. Bochner 1982. R.W. Brislin 1990. P. Charles 1953,1956. L. Gallino 1983. N. Garcia Canclini et R. Roncagliola 1988. A. Girard 1982. P.-M. Henry et B. Kossou 1985. M. Herskovits 1938, 1955. J. Poirier 1968. R. Redfield et al. 1936. B.J. Siegel 1955. E. Spicer 1968.

Aire culturelle

[Retour à la table des matières](#)

Expression utilisée par les anthropologues pour classer, selon les zones géographiques, les traits et les caractéristiques des cultures. Au siècle dernier, le géographe allemand Friedrich Ratzel avait déjà utilisé le terme *Kulturprovinz*. Son compatriote, L. Frobenius avait, vers la fin du siècle, procédé au classement cartographique des cultures et, même si sa « méthode intuitive » a été critiquée, elle a exercé une influence durable par exemple dans le cadre de l'école de la « morphologie culturelle ».

L'analyse des aires culturelles fut d'abord suggérée par l'examen des spécimens ethnologiques et des pièces de musée. L'Américain Clark Wissler raconte comment il arriva à cette méthode d'analyse : « Nous voyions que les autochtones du Nouveau Monde pourraient être regroupés selon des traits culturels particuliers, ce qui nous donnait des aires de nourriture, des aires de textiles, des aires de céramiques, etc... Par ailleurs, si nous considérons tous les traits culturels ensemble et si nous nous concentrons sur le social ou les unités tribales, nous arrivons alors à des groupes assez bien définis. Ceci nous donnera des aires culturelles, ou une classification des groupes selon les divers traits culturels » : *The American Indian*. New York, 2e éd., 1922.

Un autre auteur américain, A.L. Kroeber, étendit la recherche auprès de quinze cultures différentes du Nouveau Monde, en cherchant à établir des rapports entre les aires naturelles et les aires culturelles. Il croyait percevoir des concordances entre ces deux aires, par exemple, en Californie. Ailleurs, il ne pouvait établir aucun lien. De toute manière, il ne voyait aucune relation causale entre les aires naturelles et les aires culturelles.

En général, la notion d'aire culturelle ne fait pas l'unanimité entre sociologues et anthropologues, car il n'y a pas entente sur les critères

de classement de ces aires et sur la manière d'établir les frontières des espaces culturels.

Le terme, cependant, peut être utilisé d'une manière plus libre pour décrire la relation entre les espaces géographiques et les phénomènes socio-culturels, par exemple, pour parler des aires urbanisées, industrialisées, ou des aires de la culture romaine, islamique, française, espagnole, etc.

Voir aussi : Écologie, Traits culturels.

Bibl. J. Poirier 1968. D.H. Price 1990.

ALECSO

[Retour à la table des matières](#)

Ce sigle désigne l'Organisation Arabe pour l'Éducation, la Culture et la Science. Le projet remonte à 1964, alors qu'il était adopté par la Ligue des États Arabes. La finalité de l'ALECSO est formulée dans l'article premier de ses Statuts : « L'objectif de l'Organisation est de veiller, par le truchement de l'éducation, de la culture et des sciences, à réaliser, dans les différentes parties de la Nation Arabe, l'unité intellectuelle, à élever le niveau culturel de cette nation afin qu'elle puisse suivre le mouvement de la civilisation mondiale et y contribuer positivement ».

L'ALECSO commença son existence officielle lors de sa première Conférence officielle, au Caire en 1970, et après que les services culturels du Secrétariat de la Ligue des États Arabes furent rattachés à la nouvelle organisation. En 1970, l'ALECSO ne comptait que huit États membres. En 1981, tous les États arabes ainsi que l'OLP en faisaient partie. Le Liban y adhéra en 1991.

Les structures de l'ALECSO comprennent la Conférence Générale, le Conseil Exécutif, le Directeur Général et quatre Départements techniques : le Département de l'Éducation, le Département de la Culture et des Sciences Sociales, le Département des Sciences Naturelles et de la Technologie, le Département des Services et du Soutien aux Programmes.

Parmi les programmes et les plans d'action dans le secteur de l'éducation, signalons en particulier une stratégie pour l'alphabétisation et l'éducation préscolaire, la recherche sur l'enseignement supérieur. À noter aussi l'importance accordée à la « promotion de l'éducation religieuse et de la langue arabe ». Plusieurs programmes portent sur « les fondements de l'éducation islamique et des impératifs de l'éducation religieuse ».

Dans le secteur de la culture et des sciences sociales, l'ALECSO a le souci de mettre en valeur le patrimoine scientifique arabe, l'archéologie arabe, les manuscrits arabes et islamiques, le théâtre arabe. L'Organisation s'intéresse, en accord avec l'UNESCO, à la sauvegarde des villes historiques arabo-musulmanes (voir Convention du Patrimoine Culturel) ainsi qu'à la célébration des grands événements islamiques, par exemple le quinzième siècle de l'Hégire.

Dans le secteur scientifique, l'Organisation a entrepris des recherches sur l'environnement, l'hydrologie, l'énergie dans les pays arabes, et elle étudie l'usage de la langue arabe et de son alphabet en informatique.

L'Organisation poursuit comme objectif important la promotion de la langue et de la culture arabes et leur diffusion à l'étranger. Une attention particulière est accordée au patrimoine arabe en Afrique et à la transcription des langues africaines en caractères arabes. Des spécialistes sont formés pour l'enseignement de l'arabe aux non-arabophones. L'ALECSO stimule la coopération arabo-internationale, notamment avec les organismes des États Arabes et leurs institutions spécialisées, avec les États Africains, avec la Communauté Européenne,

avec les diverses instances des Nations Unies, surtout avec l'UNESCO.

En lien étroit avec l'ALECSO, plusieurs organismes spécialisés opèrent en divers pays : l'Institut des Manuscrits Arabes, créé en 1946 ; l'Institut des Recherches et Études Arabes, fondé en 1953 ; le Bureau de Coordination de l'Arabisation dans la Nation Arabe, institué en 1961 ; le Centre Arabe des Techniques Éducationnelles, inauguré en 1975 ; l'Organisation Arabe pour l'Alphabétisation et l'Éducation des Adultes, fondée en 1967 ; le Bureau Régional de l'Afrique de l'Est, créé en 1978 ; le Bureau pour l'Environnement de la Mer Rouge et du Golfe d'Aden, établi en 1980, ainsi que plusieurs instituts ou centres régionaux pour l'alphabétisation et pour la diffusion de la langue et de la culture arabes.

Le principe d'inspiration de l'ALECSO se fonde sur la communauté d'intérêts des États Arabes qui se conçoivent comme la Nation Arabe. L'ALECSO vise à réaliser les objectifs de la Charte de l'Unité Culturelle Arabe, dont le but premier est de concrétiser « le sentiment de parenté naturelle liant tous les fils de la communauté arabe, en partant de la conviction que l'unité de la pensée et de la culture est à la base de l'unité arabe et que la sauvegarde du patrimoine civilisationnel arabe, sa transmission à travers les générations successives et son perpétuel renouvellement sont autant d'atouts assurant la cohésion de la Nation Arabe et lui permettant d'assumer un rôle créateur d'avant-garde dans le cadre de la civilisation humaine et d'une paix mondiale fondée sur la justice, la liberté et d'égalité ».

Le siège de l'ALECSO se trouve à Tunis.

Voir aussi : UNESCO, ISESCO.

Bibl. L'Organisation Arabe pour l'Éducation, la Culture et la Science. Tunis, ALECSO, 1981.

Aliénation culturelle

[Retour à la table des matières](#)

Condition des individus ou des groupes qui sont atteints dans leur identité culturelle et leur sens de l'appartenance. Ce sentiment de désapprobation est celui des personnes soumises à des situations de violence, telle que la domination militaire, la colonisation, l'oppression économique ou idéologique.

Le mot aliénation doit cependant être utilisé avec discernement, afin d'éviter toute emphase qui finalement le rend insignifiant. Les philosophes mettent en garde contre l'ambiguïté du concept d'aliénation, dont abusent les discours idéologiques et la propagande. Selon Paul Ricoeur, c'est « un mot malade » qui souffre d'une « surcharge sémantique ».

Le mot aliénation se disait d'abord d'un transfert de propriété ou d'un état mental. Jean-Jacques Rousseau et Hegel ont étendu le sens juridique et psychologique de l'aliénation à la sphère métaphysique de la personne qui aliène son individualité pour se trouver autre. C'est ce qui se produit dans le <contrat social>, où les individus se dessaisissent de leur isolement pour se retrouver dans la société (Rousseau) ; ou s'identifient à la volonté d'un autre pour donner objectivité et substance à un contrat de nature économique, ou encore se réalisent en se perdant dans le Dieu tout autre et absolu (Hegel). L'aliénation en ce sens comporte un aspect positif qui a été souligné à bon droit. Ces notations historiques déjà induisent à ne pas confondre l'aliénation-oppression avec l'aliénation-promotion, c'est-à-dire la transformation des personnes et des groupes qui accèdent à un niveau supérieur d'être par un enrichissement de leur identité.

C'est dans cette ligne de pensée, que Karl Marx a développé le concept d'aliénation, mais en accentuant la tragédie du prolétariat, exploité et rendu incapable de se transformer librement dans son rap-

port à la nature et au travail. Pour les marxistes, en effet, l'aliénation de l'ouvrier provient de l'expropriation du produit de son travail : il subit une aliénation de sa personne, réduite à un objet d'échange. L'aliénation économique entraîne la domination culturelle du prolétariat, soumis à la culture des détenteurs des moyens de production.

Les sociologues en général notent que le développement industriel, basé sur une division rigide du capital et du travail, a provoqué l'aliénation des travailleurs par la parcellisation des tâches et la dépersonnalisation du système productif. Erich Fromm, par exemple, a bien analysé les formes d'aliénation affectant toutes les relations de l'homme moderne : par rapport à son travail, aux choses qu'il consomme, à ses semblables. En dernière analyse, il est aliéné envers lui-même. Cela crée une situation sociale de schizophrénie, où l'aliénation culturelle est étroitement liée à l'aliénation psycho-sociologique. La rationalisation et la bureaucratisation de la vie sociale exposent l'individu à la solitude, à la désorientation, à l'angoisse, à l'apathie. Les « rapports fraternels » semblent bannis de la plupart des sphères de la vie sociale et économique. Le *syndrome de l'aliénation psycho-sociale* se manifeste à divers signes : le sentiment d'être impuissant, ou l'incapacité d'agir sur la condition même de la sujétion ; la perte du sens, ou l'incapacité de définir son comportement par manque de référence ferme et significative ; le sentiment d'isolement ou l'absence d'une communauté de soutien et d'intégration. Melvin Seeman a dégagé *cinq caractéristiques de l'aliénation* à travers les études des sociologues et des historiens : *powerlessness ; meaninglessness ; normlessness ; isolation ; self-estrangement* : 1959.

L'aliénation culturelle la plus radicale, c'est celle d'un groupe humain qui perd sa langue, ses traditions, son vouloir vivre collectif. L'aliénation peut aboutir à une assimilation complète aux groupes dominants. Elle engendre la « conscience malheureuse », dont parle Hegel, car elle est ressentie comme une condition oppressive et dégradante. À vrai dire, il n'y a pas d'aliénation au sens strict là où l'assimilation est acceptée volontairement, comme il arrive chez les immigrants qui ont décidé d'avance et librement d'adopter la langue, les

comportements et les usages du pays d'accueil. Dans la mesure où le changement est accepté sans contraintes, il s'agit plutôt de substitution d'identité que d'aliénation subie, encore que les émigrants ne peuvent toujours réprimer la peine d'avoir aliéné une partie de leur passé.

Le sentiment d'aliénation est vivement ressenti dans les *pays en développement*, qui voient leur mode de vie menacé par les processus de la modernisation, par l'industrialisation et l'urbanisation, alors qu'ils éprouvent un déchirement intérieur entre la fidélité à leur culture traditionnelle et les valeurs des nouvelles cultures. L'aliénation est encore plus pénible, lorsque la modernisation s'instaure au nom d'intérêts économiques ou de visées idéologiques qui contredisent, méprisent ou même combattent violemment l'identité culturelle des populations en mutation. C'est dans ce contexte que naissent les mouvements de libération dont les aspects économiques, sociaux, politiques et culturels sont indissociables.

Un autre type d'aliénation, ou de contradiction culturelle, est vécu par les pays qui subissent la violence d'un *régime totalitaire*. Telle fut l'expérience des nations de l'Est européen : leur culture a été brimée dans son libre dynamisme, dans ses traditions religieuses, son expression et sa créativité. Les médias, l'école et tout le système social ont cherché à désapproprier les populations de leur culture vivante, pour créer la culture du soi-disant « homme-nouveau ». Mais les résultats sont loin d'avoir correspondu aux intentions officielles. Après plus de soixante-dix ans, on voit que seulement la force permettait aux pouvoirs publics de maintenir une politique culturelle inacceptée de fait. Par un paradoxe étonnant, ces politiques ont abouti à la redécouverte et à la réaffirmation des identités profondes, nationales, religieuses et culturelles.

L'aliénation culturelle joue aussi dans les *rapports entre générations*, où les jeunes et les adultes se découvrent de plus en plus distants les uns des autres. Les jeunes s'identifient plus spontanément aux nouvelles cultures, véhiculées par les médias, la musique populaire, les styles de loisirs à la mode. Cela représente un défi inédit pour les éducateurs, dont la tâche désormais consiste à préparer les jeunes

pour des « sociétés en devenir », c'est-à-dire des sociétés que jeunes et adultes devront créer ensemble. Les uns et les autres ont à assumer le sentiment inévitable d'aliénation, provoqué par la dépersonnalisation, par la bureaucratisation, par l'agression visuelle et auditive des médias, par l'accélération du changement, non seulement dans la société extérieure, mais dans les attitudes et les comportements. Cette expérience aliénante exige une approche faite de discernement, de recherche, de maîtrise commune de l'avenir.

On voit donc que l'aliénation peut susciter des réactions très diverses selon qu'elle est le résultat d'une oppression injuste, qu'il faut combattre, ou qu'elle est la conséquence de changements profonds demandant un effort positif pour construire l'avenir. Dans la situation décrite plus haut, concernant les nouvelles cultures représentées par les jeunes générations et les nations émergentes, une analyse attentive s'impose pour comprendre la nature véritable de l'aliénation ressentie par les acteurs sociaux. Si, d'une part, il faut combattre les aliénations dégradantes et injustes, il faut par contre reconnaître la nécessité du changement, et des sacrifices qu'il impose, pour accéder à une forme supérieure de vie individuelle ou collective.

L'analyse du phénomène d'aliénation psycho-sociale et culturelle révèle en creux l'un des besoins les plus profondément ressentis par les collectivités humaines : celui de redéfinir leur *identité culturelle* dans un monde en mutation accélérée. Selon certains sociologues, le concept d'aliénation serait central pour comprendre l'expression humaine typique de notre temps. Nous pouvons en convenir, à condition de ne pas oublier les avertissements d'un Paul Ricœur sur l'usage abusif de ce terme qui peut facilement devenir un « pseudo-concept ». On évite ce risque, lorsqu'on se rappelle que l'aliénation culturelle ne se comprend véritablement que par rapport à la notion corrélatrice de l'identité des personnes et des groupes en croissance.

Voir : Appartenance, Identité, Libération.

Bibl. P. Asweld 1953. C. Camporesi 1974. F. Johnson 1973. P. Ricœur 1985. M. Seeman 1959.

Analyse culturelle

[Retour à la table des matières](#)

Méthode d'étude qui cherche à dégager les caractéristiques d'une culture donnée, et à comprendre la signification du fait culturel pour un groupe. L'analyse culturelle suppose : la perception de chaque culture comme une réalité historique singulière, et l'attention aux éléments qui spécifient une culture et la distinguent de toute autre, par exemple les valeurs dominantes, les échelles d'intérêts, les tendances, les évolutions et les changements dans les habitudes sociales, les modèles typiques de comportement, les coutumes et les traditions, les jugements collectifs, les processus de socialisation des jeunes générations. L'analyse culturelle étudiera surtout la signification que la réalité culturelle revêt pour un groupe humain.

L'analyse culturelle s'exerce à deux niveaux, celui d'abord de l'inventaire descriptif, qui retrace le plus objectivement possible les traits distinctifs d'une culture. Un second niveau d'analyse, plus exigeant mais nécessaire, s'efforcera d'interpréter le sens de la culture pour ceux qui la vivent. L'approche comparative est pratiquement indispensable, soit que l'observateur étudie sa propre culture, soit qu'il analyse des cultures différentes de la sienne. Toute culture vivante comprend une large part d'éléments inconscients et non-dits, qui ne peuvent être perçus que par inférence, et qu'il faut détecter par une sorte d'analyse en profondeur des symboles culturels, des significations latentes que révèlent les conduites et les expressions culturelles.

Plutôt que de chercher à expliquer les faits culturels par des déterminants extérieurs, c'est à partir de l'intérieur d'une culture que sera découverte la signification profonde de celle-ci. Ceci amène à comprendre la culture comme l'effort collectif d'un groupe pour don-

ner un sens à son destin et à son mode typique de vivre. Cette approche nouvelle des cultures, ainsi que des faits symboliques, idéologiques, artistiques, religieux, marque un progrès de l'anthropologie, comme l'a montré Clifford Geertz (1973).

Dans un monde marqué par une interaction croissante entre les cultures, l'analyse culturelle s'efforce aussi de comprendre les facteurs culturels d'origine diverse, qui jouent sur le développement des peuples, sur l'évolution des idéologies, des institutions et des mœurs, sur les rapports des religions et des cultures. L'analyse culturelle appelle une approche interdisciplinaire qui emprunte ses méthodes à la psycho-sociologie, à l'anthropologie et à l'historiographie. Les travaux de Claude Lévi-Strauss, de Margaret Mead, de Clifford Geertz ont contribué au progrès de l'analyse culturelle, conçue non seulement comme une méthode descriptive des traits culturels, mais aussi comme une tentative pour comprendre les cultures, les croyances, les religions du point de vue de ceux qui les vivent et en vivent.

Comme on le voit les méthodes de l'analyse culturelle sont étroitement liées à la conception qu'on se fait de l'Anthropologie culturelle.

Voir : Identité culturelle, Traits culturels, Développement culturel, Anthropologie.

Bibl. C. Geertz 1973. R. Hess et al. 1989. G. Hofstede 1984. R. Wuthnow 1987. R. Wuthnow et al. 1984.

Animation culturelle

[Retour à la table des matières](#)

Méthode de promotion communautaire pour stimuler le développement culturel des individus et des groupes, cherchant à les sensibiliser à leurs besoins et aspirations, leur permettant de communiquer entre eux pour mettre en valeur leurs capacités créatrices. Il faut pour cela réaliser les conditions de la participation et de la créativité, et trouver les lieux ou les supports de l'action commune. Il est important de bien identifier les sous-groupes - jeunes, adultes, personnes âgées, immigrants - qui peuvent le mieux bénéficier de l'animation, particulièrement les sous-cultures, qui ont leur langage, leur style de vie et leurs besoins propres. Ces catégories sociales constituent souvent un « non-public » : les non-usagers, les non-habitués des activités culturelles réservées aux classes plus aisées.

L'action culturelle peut être considérée comme une forme d'éducation populaire, qui favorise la démocratisation de la culture et la formation permanente. Deux écueils sont à éviter : concevoir l'animateur culturel comme un simple fonctionnaire ou un militant, bien que la sensibilisation aux responsabilités politiques puisse être un objectif valable de l'animation. Le second écueil est de poursuivre l'éducation populaire dans un esprit de condescendance, comme pour faire <descendre> la haute culture vers les classes défavorisées, les quartiers pauvres, les immigrants. Il s'agit plutôt de faire <monter> les plus démunis vers les formes élevées de la culture, en les aidant à y accéder par leur propre goût et motivation. Les moyens extérieurs sont secondaires par rapport aux moyens éducatifs. Faciliter par des subsides l'entrée des théâtres, des musées, des expositions d'art, de l'opéra, est certes une des manières de promouvoir la culture, mais trop souvent ces mesures ne favorisent que les privilégiés déjà habitués au langage du grand art, aux manières du public raffiné et familier de la culture dite d'élite. Il n'est pas facile pour des « non-habitués » de franchir

les barrières d'une certaine ségrégation culturelle. D'où l'importance d'aider les exclus de la culture à développer peu à peu leurs talents, à se situer par rapport à la vie collective, à participer ensemble à leur élévation sociale et culturelle, à se donner les moyens et l'audace de créer, de communiquer librement entre eux et avec l'ensemble de la société.

L'initiation aux moyens audiovisuels, à l'usage direct de la radio et de la TV communautaires sont d'excellents moyens. Dans les sociétés dominées par les mass-media, une des fonctions prioritaires de l'animation culturelle est de former les usagers à critiquer, à apprécier et à choisir les programmes offerts par la radio, la TV, le cinéma, selon les critères d'un développement progressif des personnes, des familles, des communautés humaines. Il importe surtout de former le goût en vue d'une consommation sélective de l'immense production des industries culturelles. Ce travail d'animation ne suppose de soi qu'un support institutionnel léger et peut être entrepris avec des moyens simples.

L'animation culturelle peut être poursuivie dans tous les milieux d'éducation ou de formation permanente. Elle est organisée systématiquement ou de façon professionnelle dans les centres culturels et les maisons de la culture.

Ces centres sont souvent confiés à des animateurs ou animatrices dont plusieurs sont spécialisés dans un domaine propre. Le mot « animation » est parfois employé pour désigner toutes les questions qui touchent à l'animation culturelle.

Voir : Centre culturel, Éducation permanente.

Bibl. A. Girard 1982, ch. 3. F. Jeanson 1973. P. Moulinier 1980.

Anthropologie

[Retour à la table des matières](#)

De toutes les sciences humaines, l'anthropologie est la discipline qui a étudié le plus extensivement et en profondeur le fait culturel. En retraçant les développements de l'anthropologie, on se trouve à éclairer la réalité et la notion même de la culture. L'anthropologie, ou science de l'homme, remonte loin dans l'histoire intellectuelle de l'humanité, toujours intéressée à observer les groupes dans leurs étonnantes diversités. Hérodote (484-425 av. J.-C.) faisait déjà de l'anthropologie avant la lettre, en décrivant les mœurs, les coutumes, la langue, les lois, les croyances des peuples étrangers à la Grèce. Certains font remonter le mot anthropologie à Aristote, mais il apparaît plus probable que les trois termes « anthropologie », « ethnologie », « ethnographie » firent leur apparition dans les langues européennes entre les années 1785 et 1815. De fait, c'est au dix-neuvième siècle que l'anthropologie se constitua comme discipline grâce aux chercheurs britanniques, allemands, américains. Les idées évolutionnistes, relativistes, comparatistes de l'époque marquèrent bon nombre des premiers travaux. Mais l'anthropologie devint plus critique, se diversifia en plusieurs écoles et aujourd'hui la discipline est à la recherche de convergences méthodologiques qui rendraient compte à la fois de la variété des cultures historiques et de l'universalité de la civilisation humaine. La multiplication des appellations illustre bien le destin contrasté de cette science depuis un siècle : ethnologie, ethnographie, anthropologie physique, anthropologie sociale, anthropologie culturelle, anthropologie structurale.

Distinguons d'abord *l'anthropologie physique* des autres branches de l'anthropologie : il s'agit de l'étude des traits corporels, morphologiques et physiologiques, des individus et des groupes humains, selon leurs localisations géographiques et climatiques, leur histoire naturelle, leurs habitudes alimentaires, leur âge, leur sexe, leur hérédité.

Considérée longtemps comme une branche scientifique séparée, l'anthropologie physique est maintenant mise en rapport avec les comportements, la psychologie, les structures sociales et la culture des groupes humains. C'est dire que le développement physique, social et culturel de l'être humain est aujourd'hui mieux perçu dans toutes ses interdépendances, même si l'anthropologie physique se justifie encore comme méthode distincte.

L'anthropologie comme science sociale. C'est à ce niveau que l'anthropologie s'est profondément diversifiée, avant de s'orienter vers un mouvement de synthèse qui se poursuit toujours, entre tenants de deux principales tendances : l'anthropologie culturelle et l'anthropologie sociale. Les raccords cependant restent encore laborieux. Comme le note Paul Mercier, « l'anthropologie sociale et culturelle est une maison commune à beaucoup d'écoles de pensée. Les différentes pièces de cette maison communiquent mal, parfois ne communiquent pas. Tous ceux qui l'habitent ne tombent pas d'accord pour dire : ceci est la façade, ceci est la pièce principale » : 1968. Examinons séparément les deux approches, culturelle et sociale, de l'anthropologie. La première se concentre sur la considération des modèles culturels, la seconde centre l'analyse sur les structures sociales.

L'anthropologie culturelle. L'anthropologie culturelle est représentée par de grands noms comme ceux des Américains Alfred Louis Kroeber (1876-1960) et Bronislaw Malinowski (1884-1942), qui exercèrent une influence prépondérante, principalement parmi les anthropologues américains. L'un des meilleurs exposés de la méthode culturelle est celui de A.L. Kroeber et de son collègue Clyde Kluckhohn. Retenons-en les lignes essentielles. L'objet de l'anthropologie, selon Kroeber et Kluckhohn (1952), c'est l'étude de la culture analysée à partir des *modèles typiques de comportement* d'un groupe humain. La culture est l'ensemble des comportements appris et transmis dans un groupe ; mais observer les comportements ne suffit pas : il faut aller jusqu'à

découvrir les modèles de conduites, les codes, les règles de comportement qui révèlent « les tendances vers l'uniformité dans les paroles, les actions, les créations des groupes humains ». La méthode d'analyse culturelle s'apparente à la psychologie allemande de la *Gestalt* (la forme), ou à l'histoire culturelle.

Les *traits culturels* les plus simples à observer dans un groupe correspondent aux façons concrètes de se vêtir, de se nourrir, de travailler, de converser. À un niveau plus complexe, il y a la langue, les techniques, l'organisation sociale, les lois, la philosophie, la religion, les arts.

Certains traits culturels jouissent d'une grande stabilité et persistent à travers les changements qu'impose l'histoire : la langue, l'alphabet, le sens du droit, la religion, le monothéisme en sont des exemples connus. Les dérives que connaissent les cultures atteignent d'abord les éléments particuliers et extérieurs qui caractérisent les modes de vie, mais les modèles culturels d'ensemble résistent davantage aux changements, et ils ne se transforment que plus lentement, tendant généralement à retrouver une nouvelle stabilité.

Les *modèles culturels* obéissent à la logique interne de chaque groupe humain, vivant dans une époque donnée. La culture n'est pas déterminée de l'extérieur, même s'il faut reconnaître les conditionnements qui proviennent de la biologie, de la géographie, de la psychologie, et aussi des traits de personnalité des membres du groupe.

L'unité d'observation de l'anthropologie culturelle s'est notablement élargie depuis le temps des précurseurs qui limitaient leurs études aux sociétés dites primitives. Aujourd'hui, l'unité culturelle, considérée par l'anthropologue, dépend du niveau d'analyse qu'il veut embrasser. Ce peut être la culture occidentale, gréco-romaine, la culture de la Forêt Noire de 1900, etc. Il appartient à l'anthropologue de justifier, le plus objectivement possible, l'aire socio-culturelle de ses études.

L'objectif de l'anthropologie culturelle consiste donc à découvrir les caractéristiques des groupes humains, en analysant leurs modèles typiques de comportement, en distinguant leurs traits primaires ou secondaires pour comprendre la stabilité, l'évolution, et les mutations d'une configuration culturelle, fruit d'une expérience collective unique.

Les modèles de comportement caractéristiques d'un groupe humain sont appris par le moyen de symboles, ils sont transmis d'une génération à l'autre, comme porteurs de valeurs et inspirateurs d'œuvres immatérielles et matérielles. Provenant de l'action humaine, les modèles de comportement constituent en même temps un cadre qui conditionne l'action future des membres d'un groupe.

Les éléments descriptifs qui précèdent permettent de mieux comprendre la définition de la culture, souvent citée, de Kroeber et Kluckhohn (1952), et élaborée après l'examen de plusieurs centaines de définitions qu'ils avaient patiemment colligées et analysées : « La culture consiste en des modèles de comportement et pour le comportement, modèles explicites ou implicites, qui sont acquis et transmis par des symboles et qui constituent la réalisation distinctive des groupes humains, comprenant leur expression dans des artefacts ; l'élément central de la culture consiste en des idées traditionnelles (c'est-à-dire dérivées et sélectionnées historiquement) et spécialement dans les valeurs qui y sont attachées ; les systèmes de culture peuvent, d'une part, être considérés comme les produits de l'action, et par ailleurs comme des éléments conditionnant l'action future ». D'autres représentants bien connus de l'anthropologie culturelle américaine sont souvent cités, par exemple Ruth Benedict (1934), Melville J. Herskovits (1955). Rappelons surtout Bronislaw Malinowski dont l'article classique sur la culture (1931) influença durablement la sociologie culturelle.

L'anthropologie sociale. L'école adverse - le mot n'est pas trop fort - part d'une perspective toute différente : celle des structures sociales. Le nom le plus cité est celui de l'anthropologue britannique

Alfred R. Radcliffe-Brown (1881-1955), suivi par de nombreux anthropologues anglais et par la plupart des sociologues américains. L'école anglaise compte plusieurs anthropologues de renom : M. Fortes, J. Goody, J. Middleton, M. Douglas, S. F. Nadel, en particulier, Edward Evans-Pritchard, professeur à Oxford, dont l'ouvrage posthume retrace l'histoire de la pensée anthropologique (1981). Mais c'est Radcliffe-Brown qui a le mieux formulé les orientations caractéristiques de l'anthropologie sociale.

Pour Radcliffe-Brown (1952), l'objet de l'anthropologie, c'est l'analyse de la structure sociale, c'est-à-dire le réseau de relations sociales qui compose les groupes humains, les classes, les rôles sociaux. L'anthropologie, selon cette école, ce n'est pas d'abord l'étude de la culture ; Radcliffe-Brown, lui-même, est allé jusqu'à éviter le mot culture, même s'il traite effectivement de la culture par le biais d'une autre terminologie, par exemple quand il reconnaît le rôle des « coutumes sociales », les « règles de conduite », les « valeurs et intérêts » et les « modèles » de comportement dans les rapports sociaux » : 1952.

L'anthropologie sociale, sans nier le rôle de la culture, subordonne cependant l'élément culturel à la structure sociale, tandis que c'est l'inverse qui se produit dans l'anthropologie culturelle, où la structure sociale est subordonnée à la donnée première de la culture.

L'anthropologie sociale se fonde sur l'analogie biologique pour discerner les sociétés dans leur morphologie (les réseaux de relations), aussi bien que dans leur physiologie (le système de fonctionnement des rapports sociaux).

Donnons des exemples de relations sociales observées : les rapports père-fils, vendeur-acheteur, maître-serviteur. Les systèmes de parenté offrent le champ d'observation idéal pour découvrir les relations sociales dans leur complexité et leur interdépendance.

L'anthropologie sociale, à ses débuts, se limitait à l'observation des sociétés simples ou primitives, mais progressivement elle porta son attention au-delà des « isolats primitifs » pour s'intéresser à des en-

sembles de plus en plus vastes : villages, pays, empires. Radcliffe-Brown admet que l'anthropologue peut étudier aussi bien un village chinois, comme partie de la Chine, ou l'empire britannique, comme un ensemble de sociétés. La question est de repérer le système structurel, c'est-à-dire les réseaux de rapports sociaux qui relient entre eux les personnes, les groupes et les peuples sous observation.

Les deux thèses, exposées plus haut, sont aujourd'hui rarement soutenues dans leur teneur originale et exclusive, mais elles méritent d'être rappelées, car elles sous-entendent encore des conceptions complémentaires de la culture, entendue soit comme « modèle de comportement », soit comme « structuration des rapports sociaux ». Les discussions en tout cas sont devenues plus calmes depuis que le Président des anthropologues américains, A.L. Kroeber, et le Président des sociologues américains, Talcott Parsons, ont signé conjointement une déclaration d'entente en 1958 : A. Kroeber and Talcott Parsons, 1958.

Vers une anthropologie intégrale. Après plus d'un demi-siècle d'âpres controverses, les anthropologues de diverses obédiences tendent maintenant à atténuer leurs différends pour souligner les complémentarités de leurs approches. Les cultures et les structures sociales ne se comprennent finalement que dans la réciprocité de leurs dynamismes. Tous, pratiquement, reconnaissent l'utilité d'étudier les modèles culturels qui sont à la base des structures sociales, des familles, des villages, des tribus, des castes, des villes, des régions. La culture s'incarne dans des institutions sociales, et les institutions, à leur tour, sont révélatrices et créatrices de culture. R.W. Firth (1951) a bien exprimé la complémentarité des deux points de vue : « Si la société est vue comme une organisation d'individus ayant son propre style de vie, la culture est précisément ce mode de vie. Si la société est vue comme un ensemble de relations sociales, alors la culture est le contenu de ces relations. La société accentue la composante humaine, l'ensemble des personnes et leurs relations réciproques. La culture insiste sur la composante des ressources accumulées, immatérielles ou matérielles que le groupe reçoit en héritage, qu'il utilise, transforme,

enrichit et transmet ». En d'autres termes, culture et structure sociale ne peuvent exister indépendamment l'une de l'autre dans une société humaine, car elles sont mutuellement dépendantes, manifestant à la fois les comportements des individus et le dynamisme du système social.

L'homme, comme animal social et créateur de symboles, ne peut être réduit à un schéma d'analyse partiel. L'anthropologue doit prêter une égale attention aux modèles culturels et aux structures sociales. Ce qui est en cause, c'est l'interprétation des rapports entre la culture et les institutions. Claude Lévi-Strauss a bien décrit les points de vue qui s'affrontent : « L'homme peut être défini comme animal faiseur d'outils ou comme animal social. Si on le considère comme animal faiseur d'outils, on part des outils et on va vers les institutions en tant qu'outils qui rendent possibles les relations sociales. C'est l'anthropologie culturelle. Si on le considère comme animal social, on part des relations sociales pour atteindre les outils et la culture, au sens large du terme, en tant que moyen par lesquelles relations sociales sont maintenues » : J. Poirier, 1968, p. 882.

Cette ouverture à la totalité du fait social a favorisé une interdisciplinarité de l'anthropologie, comme l'avait déjà laissé entrevoir la méthode compréhensive de Marcel Mauss (1872-1850), fondateur de l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris, qui cherchait à étudier les sociétés humaines dans l'intégralité de leur système social et culturel et de leur histoire : c'est-à-dire en respectant le phénomène social total dans ses composantes géographiques, économiques, politiques, esthétiques, religieuses. Dans ce même esprit, les anthropologues empruntent désormais à la linguistique, à la paléontologie, à la préhistoire, à la biologie, à la psychologie, à la psychanalyse, à l'esthétique, à l'histoire des religions, à l'écologie, les éclairages qui permettent de mieux saisir le secret des cultures. L'anthropologie se développe ainsi comme une ethno-histoire, une ethno-psychologie, une ethno-linguistique, une ethno-économie, une ethno-science, une ethno-médecine, etc.

Parmi les développements particulièrement significatifs, mentionnons l'école de l'anthropologie psychologique qui concentre ses recherches sur la culture et la personnalité, dans la ligne des explorations de Ruth Benedict, de Margaret Mead, de Ralph Linton, d'Edward Sapir, d'Abraham Kardiner, de Clyde Kluckhohn. La « personnalité de base », selon Kardiner, ou « les modèles de culture » (*patterns of culture*) de Ruth Benedict (1934) en sont des illustrations caractéristiques. Les traits de personnalités, qui sont les plus communs dans une société, révèlent à quel point les personnes sont formées par des configurations culturelles typiques, dont les valeurs, les croyances, les normes socialisent l'enfant dès le jeune âge et conditionnent la personnalité de base d'une société. Des avenues nouvelles se sont donc ouvertes à l'anthropologie par l'analyse compréhensive des phénomènes psychologiques, économiques, religieux, écologiques, techniques, géographiques, biologiques. Les complexités aussi bien que les continuités des données anthropologiques apparaissent au jour et conduisent à des questionnements ultérieurs sur la condition sociale des êtres humains.

Une percée nouvelle semble offerte par *l'anthropologie structurale*, représentée notamment par Claude Lévi-Strauss en France, qui cherche à synthétiser et à dépasser les approches de Kroeber et de Radcliffe-Brown, en s'interrogeant sur le « sens » des cultures et sur la signification latente des réalités socio-culturelles. La linguistique structurale lui permet d'analyser les formes de communication révélatrices d'une culture, et il se demande s'il n'existe pas une structure mentale universellement valable pour toute l'humanité. Deux types d'analyse illustrent sa méthode : l'examen sémantique des liens de parenté et des mythes. Les structures de parenté, observe-t-il, représentent un mode de communication pour les individus, les familles et la société. La prohibition de l'inceste, par exemple, établit des règles précises concernant l'échange des conjoints. Cela équivaut à une façon particulière de communiquer entre parents. Ce qu'il faut noter ici, c'est moins le rôle attribué à un sexe ou l'autre, que l'effort sé-

mantique pour comprendre le sens d'un mode de comportement collectif Autre exemple, l'analyse des mythes, dont la signification inconsciente ne relève pas, pense-t-il, d'une prétendue « pensée prélogique », mais Plutôt d'un système d'expression sociologique, culturel, cosmologique, à base d'oppositions binaires (eau-feu, silence-bruit, cuit-cru) ou de règles codifiées, dont l'anthropologue doit déchiffrer les éléments signifiants, comme dans une partition musicale : musique et mythes sont d'ailleurs des « machines à supprimer le temps », permettant de surmonter « l'antinomie du temps historique » et de la permanence des sociétés. L'anthropologue se fait analyste et, observe-t-il, « il y a déjà de la psychanalyse dans les mythes » : *La potière jalouse*, Paris, 1986. Ces théories ont suscité un ample débat en Europe et aux États-Unis et rencontré des objections surtout du fait que Lévi-Strauss semble trop négliger l'individu libre au sein du dynamisme social et minimiser le rôle créateur de l'histoire, comme le lui a reproché Jean-Paul Sartre. Son intellectualisme et son enthousiasme pour l'« Homme » ne lui font-ils pas négliger « tous les hommes », comme le remarque Clifford Geertz : 1973, ch. 13 ? L'intention ici n'est pas de poursuivre la discussion, mais de souligner les tentatives de l'anthropologie moderne pour approfondir le sens du fait culturel.

Selon les structuralistes, l'anthropologue, observant une société, doit découvrir <comment ça parle> et saisir le sens que les hommes donnent inconsciemment à leur vie en commun. Tâche surhumaine, dirait-on, mais la vivacité des débats provoqués par les adeptes d'une anthropologie compréhensive, prônée en France par un Lévi-Strauss ou un André Leroi-Gourhan, ethnologue de la préhistoire, ou un Clifford Geertz aux États-Unis, illustre une intention qui se révélera sans doute féconde : celle d'approfondir, en évitant tout réductionnisme et toute fausse spéculation, ce que signifie au delà des apparences la culture humaine dans l'histoire des sociétés.

Une *anthropologie intégrale* verra-t-elle le jour dans un avenir prévisible ? La question a du moins le mérite d'être posée avec insistance par une nouvelle génération d'anthropologues. Au début du siècle, les théories universalistes avaient été évacuées par les tenants d'une anthropologie relativiste, monographique, historiciste, influencée par le pionnier, très fécond par ailleurs, que fut Franz Boas (1858-1942), un américain d'origine allemande. Mais, aujourd'hui, par un retour paradoxal des choses, la thèse de l'unité du genre humain redevient actuelle. Elle avait déjà été postulée par Edward Tylor (1832-1917) dans sa célèbre définition de la culture de 1871. Pour cet auteur anglais, il faut « considérer le genre humain comme naturellement homogène, quoique placé à des niveaux différents de civilisation ». Cette approche universelle a fait son chemin, et elle suscite, en anthropologie et en sociologie, une abondante littérature qui permet maintenant de mieux entrevoir les rapports qui existent entre la multiplicité des formes culturelles et la culture humaine tout court. Lévi-Strauss l'explique ainsi : « Ce que l'on appelle une culture est un fragment d'humanité qui, du point de vue de la recherche en cours et de l'échelle à laquelle elle est menée, présente, par rapport au reste de l'humanité, des discontinuités significatives » : 1958 ; sur l'œuvre de Lévi-Strauss, voir M. Hénaff, 1991.

En suivant cette orientation, l'anthropologie devient une discipline essentiellement ouverte à l'intelligence du fait culturel, conçu comme l'expression d'un progrès toujours inachevé de l'homme. Cette attitude a été rendue possible par une intériorisation de l'analyse anthropologique, qui ne cherche plus à « expliquer » les cultures par des facteurs extrinsèques, mais qui se consacre plutôt à « comprendre » par l'intérieur la culture comme création la plus haute d'un groupe. L'anthropologue essaie de saisir le sens que revêt une culture vivante en partant du point de vue des membres d'une société. Cette perspective, comme l'a bien noté Clifford Geertz, ouvre un horizon nouveau à l'anthropologie. Celle-ci voit l'homme essentiellement comme un animal créateur de symboles et chercheur de sens : « Le besoin de trouver un sens à l'expérience, de lui donner ordre et forme, est évidemment

aussi impérieux et pressant que les nécessités biologiques les plus familières ». C'est à travers les symboles, l'art, la religion, l'idéologie que l'homme explore la signification de la vie et du monde. Geertz conclut qu'on se tromperait si on cherchait à interpréter l'art et la religion autrement que comme « un effort pour donner une orientation à un être qui ne peut vivre dans un monde qu'il est incapable de comprendre ». La culture n'est pas le fruit de déterminismes plus ou moins inconscients, c'est le dynamisme même de *l'humanisation de l'homme* par l'homme : « Sans homme nulle culture ; mais il est tout aussi vrai et significatif de dire : sans culture il n'y a point d'homme » : C. Geertz, 1973, pp 5, 140. C'est la position que développait Jean-Paul II devant l'UNESCO le 2 juin 1980 ; il résumait son discours en ces mots : « Oui, l'avenir de l'homme dépend de la culture ».

Voir : Ethnologie, Culture.

Bibl. C.R. Badcock, 1980. F. Boas (1896) 1955. E. Evans-Pritchard 1981. P. Farb et C. Armelagos, 1981. R.W. Firth, 1951. C. Geertz, 1973. M. Hénaff, 1991. M. J. Herskovits, 1955. A.L. Kroeber and C. Kluckhohn, 1952. A.L. Kroeber and T. Parsons, 1958. C. Lévi-Strauss, 1949,1958. R. Manners and D. Kaplan, 1968. P. Mercier, 1968. J. Poirier, 1968. A.R. Radcliffe-Brown, 1952.

Anticulture

[Retour à la table des matières](#)

Tout ce qui contredit la culture entendue comme progrès de l'être humain. L'anticulture est à comprendre en référence à une conception normative de la culture : si celle-ci représente l'idéal du développement intellectuel, esthétique, moral et spirituel de l'homme, l'anticulture, c'est alors ce qui contredit, ou entrave cette élévation de l'homme. L'anticulture se révèle dans des comportements qui dégradent l'humain en le réduisant à ses instincts. L'anticulture est aussi

engendrée par des situations d'oppression ou d'exploitation qui empêchent les êtres humains de se développer selon leurs aptitudes et leurs aspirations. L'anticulture se manifeste aussi dans des courants anti-intellectualistes ou anti-humanistes, ou encore dans des comportements dominés par des motivations hédonistes, matérialistes ou anarchiques.

Il ne faut pas confondre l'anticulture avec l'ignorance ou l'analphabétisme. Par exemple, les personnes dites incultes, selon les critères de la société industrielle, ne sont pas nécessairement dépourvues d'une culture vivante ; ainsi en est-il souvent des classes les plus pauvres qui ne sont pas dénuées d'une culture populaire, laquelle constitue le cadre de référence de leurs comportements et de leurs aspirations. George Sand écrivait : « Un paysan inculte, mais heureusement doué ». L'inculture n'équivaut donc pas nécessairement à l'ignorance, à l'absence de culture savante. L'anticulture est une expression ayant une connotation normative pour décrire tout ce qui contredit l'avancement de l'être humain. Si c'est par la culture que l'on devient homme, l'anticulture équivaut alors à la déshumanisation. Le concept d'anticulture est utilisé couramment par les sociologues pour discerner tout ce qui, dans les sociétés actuelles, porte préjudice à l'être humain : l'économisme, qui fait passer le profit avant l'homme, la technique qui devient réductrice de l'être humain, la domination de régimes totalitaires visant à détruire l'identité culturelle des peuples, ou encore toute situation privant les individus et les groupes de leurs droits culturels et de leur dignité.

Voir : Aliénation culturelle, Contre-culture, Développement culturel.

Appartenance (sentiment d')

[Retour à la table des matières](#)

Sur le plan psycho-social, le rattachement d'un individu à son groupe s'opère par un processus d'identification appelé sentiment d'appartenance. Les modalités d'appartenance à un groupe sont très variées : elles peuvent résulter d'un lien biologique, d'un fait héréditaire, d'une convention contractuelle, d'une identification culturelle, d'une adhésion religieuse. Laissant de côté les aspects purement biologiques et juridiques de l'appartenance, nous nous concentrons sur ses dimensions psycho-sociale et culturelle. Dans un article ultérieur, nous aborderons la question de l'appartenance religieuse.

Dans l'optique que nous embrassons ici, le sens de l'appartenance suppose chez les membres d'un groupe un sentiment conscient de faire partie de ce groupe, lequel, à son tour, le reconnaît comme l'un des siens. Le sentiment d'appartenance suppose donc une double intégration personnelle et sociale, plus structurée que l'identification spontanée d'un individu avec une réalité plus indifférenciée, comme la race, la classe sociale, le parti de masse. Ayant circonscrit notre perspective d'analyse, arrêtons-nous d'abord au point de vue de la personne consciente d'appartenir à un groupe.

Le sentiment personnel d'appartenance. Comment peut-on scruter cette réalité psycho-sociale qu'on appelle le sentiment d'appartenance ? L'une des voies d'analyse qui nous semble la plus éclairante consiste à traiter l'appartenance comme une attitude de comportement. On sait que le concept d'attitude est l'un des plus solidement établis en psychologie sociale. Que désigne-t-il au juste ? Rappelons brièvement les éléments de définition expliqués à l'article Attitude. Une attitude, c'est la disposition favorable ou défavorable d'une personne à l'égard d'un objet psychologique. L'attitude est une structu-

ration actuelle du psychisme, résultant de processus à la fois perceptifs, émotifs, motivationnels. On dira encore que l'attitude est l'ensemble de mes dispositions immédiates envers un objet auquel je suis relié psychologiquement ; c'est ma façon de percevoir cet objet, de réagir à son égard, de le préférer ou de le rejeter. L'attitude est le dynamisme actuel par lequel une personnalité s'engage pour ou contre un objet psycho-social et se conduit d'une manière particulière à son endroit.

Comment concevoir l'appartenance sociale dans cette perspective ? Partant de l'extérieur, on peut dire que le fait d'appartenir à un groupement suscite des attitudes bien déterminées sur le plan social, politique, familial, etc. Dans ce cas, l'appartenance est source d'attitudes. Par exemple, appartenir à telle famille suscitera telle attitude politique. Mais cette façon de considérer l'appartenance reste extérieure au phénomène à étudier. Ce qu'il faut atteindre c'est le lien psychologique, le rattachement lui-même au groupe considéré. On devra envisager l'appartenance non seulement comme une source d'attitudes, mais on la scrutera en elle-même comme une disposition *sui generis*. En d'autres termes, nous regarderons l'appartenance comme une attitude spécifique : c'est l'attitude propre du membre conscient de faire partie d'un groupe. L'appartenance sociale, vue par le psycho-sociologue, c'est donc le dynamisme psychologique fondamental par lequel le membre perçoit son groupe, s'y sent plus ou moins engagé, s'y identifie, y puise ses motivations, participe à ses activités, s'en inspire dans ses choix, ses préférences, ses comportements. L'appartenance apparaît alors comme le rattachement psychosocial du membre à son groupe.

Voilà le fait psychologique fondamental ; mais comment l'observer et l'étudier ? Selon le schéma d'analyse que nous proposons, on examinera en premier lieu la genèse ou la naissance de l'attitude d'appartenance. Ce peut être par la voie de l'éducation, de l'adhésion libre, de l'acculturation que le membre se relie consciemment à son groupe. Chacun de ces processus devra être étudié attentivement. On y verra comment se produit l'intégration des valeurs au niveau de la personne et comment se réalise l'intégration du membre dans la structure de

groupe. C'est, en somme, ce double phénomène d'intégration au niveau de la personnalité et au sein des structures sociales qu'il faudra analyser. Voilà le réseau complexe des influences par lequel s'opère la socialisation ou l'acculturation du membre.

Après avoir considéré la genèse du sentiment d'appartenance, on tâchera d'évaluer sa vigueur ou sa cohésion. On examinera les diverses conditions qui semblent raffermir ou débilitier le rattachement psychologique au groupe. Ceci nous entraîne déjà sur le plan du groupe proprement dit ; nous y reviendrons plus bas. Mais voyons ici comment l'institutionnalisation du sentiment d'appartenance sera plus ou moins ferme selon que le statut et le rôle du membre seront mieux définis au sein de la communauté, selon que sa participation concrète sera plus intime, selon que son identification avec le groupe sera plus profonde. Bien d'autres variables influenceront sur l'intensité du rattachement au groupe : par exemple, la dimension de la communauté, le statut du leader, les modalités de la participation. L'image même qu'on se fait du groupe dans un milieu contribuera également à raffermir ou à désintégrer le sens de l'appartenance des membres.

En plus de ces problèmes de différenciation et de degré dans le sentiment d'appartenance, c'est la question des mutations positives ou négatives de ce sentiment qu'il faut examiner. Notons d'abord les mutations positives par lesquelles le lien social se raffermi, se renforce. Nous entrevoyons ici tous les problèmes que pose au psycho-sociologue la maturation du sentiment d'adhésion à un groupe. Comment en vient-on à s'identifier parfaitement à son groupe, à en assumer la cause comme sa cause à soi ?

Il y a, d'autre part, les mutations négatives et les phénomènes de rupture dans l'adhésion à un groupe. Comment les sentiments d'indifférence ou d'apathie s'établissent-ils chez le membre ? Comment le membre se détache-t-il graduellement de la communauté, comment en vient-il à rompre brusquement ? À quelle profondeur psychologique se produit la rupture ? Quels sont les résidus psycho-sociologiques pouvant subsister chez le membre qui a rompu avec son groupe ?

Voilà donc, dans ses très grandes lignes, un schéma d'analyse qui permettra de scruter systématiquement l'appartenance au niveau du membre individuel. Ce modèle, on le voit, procède par l'étude de la genèse, des différenciations et des mutations de l'attitude. On y trouvera, pensons-nous, quelques pistes de recherche utiles pour des études empiriques.

Le groupe d'appartenance. Entrons maintenant dans la perspective du groupe d'appartenance. Au sens restreint du terme, c'est la personne proprement qui appartient à un groupe. Nous en avons donné un aperçu plus haut. Mais, en pratique, on ne peut traiter de l'appartenance sans une référence constante au groupe qui accueille et qui agrège le membre individuel. Ce que nous disons ailleurs à propos du *groupe de référence* et de sa fonction psycho-sociale trouve ici une application directe. Notons, en outre, que l'appartenance à la société globale, à la nation, à l'ethnie, se médiatise par l'intermédiaire de groupes plus circonscrits et proches de l'individu. Cette façon d'envisager l'intégration sociale des individus par le truchement des structures intermédiaires est devenu un postulat fondamental de la recherche. Pour comprendre la cohésion des collectivités, comme pour saisir l'intégration sociale des personnes, on prêtera une attention toute particulière aux groupements restreints, aux communautés primaires, qui servent à l'individu de cadre intégrateur immédiat et de premier échelon dans l'affiliation à la société totale.

On se demandera alors comment ces micro-structures - famille, école, communautés, associations, etc. - peuvent servir de relais, de cadre intégrateur, de centre de participation, de foyer de transmission pour les valeurs et les normes culturelles de telle société. La question revêt une importance capitale surtout dans une société spécialisée et pluraliste.

Contentons-nous d'insister ici sur les conditions psychosociales qui permettent aux membres, à quelque échelon de participation que ce soit, de s'identifier à un groupe. Quatre conditions seront soulignées.

Pour que les membres se sentent psychologiquement membres d'un groupe, il faut d'abord qu'ils aient un minimum d'interaction avec ce groupement, il faut ensuite qu'ils acceptent les valeurs et les normes propres à ce groupe, ils doivent aussi, dans une certaine mesure, s'identifier avec le groupe lui-même et il faut en outre qu'ils se sentent considérés et accueillis comme membres véritables par le groupement.

Le contexte extérieur. Après avoir envisagé l'appartenance sociale du point de vue du membre individuel, puis par rapport au groupe d'appartenance, il nous faut la considérer maintenant par rapport au contexte socio-culturel. Déjà nous soupçonnons toute l'influence que le milieu culturel peut exercer sur les affiliations sociales. Les membres ne peuvent rester insensibles, ni à l'image que la société ambiante se forme à leur sujet, ni aux jugements qui ont cours sur leur groupe, ni aux stéréotypes qu'on utilise pour décrire l'attitude des membres. Ces types de réactions varient grandement d'une société à l'autre. Dans certaines ambiances favorables, telle appartenance jouit d'un prestige incontesté et trouve un ferme soutien dans la culture dominante. En d'autres contextes, certains groupes sont psychologiquement considérés comme des marginaux ou même comme des déviants. Ailleurs ils vivent dans un climat culturel ni hostile ni favorable, mais pratiquement neutre et indifférent à leur endroit.

C'est à cette jonction de la psychologie individuelle et de la dialectique socio-culturelle que prend consistance le sentiment d'appartenance à un groupe. Ces données sont capitales pour l'éducateur et les responsables sociaux ou religieux.

Voir : Identité culturelle, Groupe de référence, Appartenance religieuse. Bibl. H. Carrier 1988. J. Maisonneuve 1966. P. Tap 1980, 1981.

Appartenance religieuse

[Retour à la table des matières](#)

Ce qui nous intéresse spécifiquement ici c'est de comprendre ce que signifie psychologiquement pour le fidèle le fait d'appartenir à un groupe religieux. Nous délimiterons notre sujet d'abord en nous arrêtant aux communautés chrétiennes, à l'Église catholique en particulier, et en nous concentrant sur le point de vue psycho-social, laissant de côté les aspects proprement théologiques et juridiques de l'appartenance religieuse : G. Dejaive, 1977.

La notion d'appartenance religieuse. Suivant le schéma d'analyse proposé plus haut pour l'étude de l'appartenance sociale, nous traiterons l'affiliation religieuse comme une attitude de comportement. Du point de vue psycho-social, le sentiment d'appartenance à une Église équivaut à l'attitude spécifique du fidèle en tant que tel. Cette attitude correspond à une structuration de son psychisme, résultant de processus à la fois perceptifs, émotifs, motivationnels à l'égard de son Église. Son appartenance, en d'autres mots, c'est sa façon de voir, de connaître son Église, d'y adhérer effectivement et de s'en laisser inspirer dans son comportement.

Précisons encore comment il faut entendre le caractère spécial de cette attitude du fidèle. Celle-ci peut être vue comme la source d'attitudes non-religieuses, par exemple sur le plan social, politique. Un catholique votera à droite, un protestant à gauche ou vice versa. Mais cette façon de considérer l'appartenance religieuse reste extérieure au phénomène à étudier. Ce qu'il faut atteindre c'est le lien psychologique, le rattachement lui-même à l'Église. On doit envisager l'appartenance non seulement comme une source d'attitudes profanes, mais comme l'objet d'une attitude spécifique, qu'on scrutera en elle-même, comme une disposition réductible à nulle autre. En résumé, nousregar-

derons l'appartenance religieuse comme une attitude spécifique. L'appartenance à l'Église, vue par le psycho-sociologue, c'est donc le dynamisme psychologique fondamental par lequel le fidèle perçoit l'Église, s'y identifie, adhère à ses valeurs et s'en inspire dans ses choix, ses convictions, ses comportements. L'appartenance religieuse apparaît alors comme l'identification psycho-sociale du membre à son groupe religieux : c'est son attitude propre de fidèle.

Comment cette attitude d'appartenance s'observe-t-elle du point de vue des sciences humaines ?

Genèse de l'attitude. On examinera en premier lieu la genèse ou la naissance de l'attitude d'appartenance. C'est par la voie de la conversion, de l'éducation et de l'instruction religieuse que le fidèle adhère consciemment à l'Église. Chacun de ces processus devra être étudié attentivement en termes psychosociologiques. On y verra comment se produit l'intégration des valeurs au niveau de la personne et comment se réalise l'intégration du membre dans la structure institutionnelle de l'Église. C'est, en somme, ce double phénomène d'intégration au niveau de la personnalité et au sein des structures ecclésiastiques qu'il faut analyser.

La *conversion*, comme mode d'adhésion religieuse mérite une attention spéciale. En effet, si c'est par une conversion qu'on accède à la vie d'un groupe religieux, notons toute l'originalité de ce mode d'affiliation. Aucune autre adhésion sociale, en dehors des conversions religieuses, n'entraînera un tel bouleversement dans une psychologie. La conversion à une religion redonne à la personnalité une unité nouvelle, réintègre toutes ces valeurs, lui procure un statut identificateur dans un groupe religieux. C'est, en définitive, par rapport à ces trois éléments fonctionnels que s'explique la conversion : un Moi nouveau, situé par rapport à une collectivité religieuse, et polarisé par la conscience d'un appel divin. Nous sommes là devant des traits distinctifs.

Nous nous interdisons cependant d'assimiler toutes les conversions au même modèle et nous devons distinguer celles que revendiquent les sectes et les dénominations diverses, de celles qui introduisent à l'Église. L'adhésion « sectaire » est souvent caractérisée par une insécurité psycho-religieuse manifeste ; nous refusons cependant d'expliquer les « conversions sectaires » comme si elles n'étaient que la résultante de situations socio-économiques traumatisantes, de compensations psychiques, ou de simples formes de protestation sociale. On y retrouve, au contraire, les trois éléments spécifiques de la conversion : des psychologies individuelles, accueillant le statut et le rôle qu'offre un groupe religieux (même rudimentaire), et surtout cet élément de croyance qui est déterminant si l'on veut comprendre comment un comportement sectaire se distingue d'un autre. Qu'on l'appelle une illusion, un élémentarisme religieux, la foi du converti aux sectes est l'explication dernière de son comportement : B.R. Wilson, 1990.

Avec la conversion de l'Église, c'est la référence institutionnelle qui est mise en relief. L'Église offre une stabilité institutionnelle propre, et c'est dans le rayonnement de son influence qu'on se convertit à elle ; elle offre le salut total. La réponse du converti revêt à la fois la forme d'un acquiescement et d'une célébration. Aucun comportement psycho-social ne révèle une aussi nette unification des motivations : entre le fidèle, sa dévotion, sa foi, le rite du baptême, son Église et son Dieu, une continuité spirituelle s'établit, qui donne à la personnalité religieuse son unité tout en la liant intimement à la communauté des croyants.

Au plan des représentations religieuses, une sorte d'interpénétration s'opère entre le sentiment et le rite, le rite et l'Église, l'Église et Dieu ; pour le croyant, accéder au baptême c'est s'affilier à l'Église, et s'affilier à l'Église c'est devenir fils de Dieu. Aucun comportement, en dehors des conduites religieuses, n'embrasse des dimensions à la fois aussi intimes et aussi universelles.

Rôle de l'éducation. Le sentiment d'appartenance religieuse se cultive également par la voie de l'éducation. Remarquons ici, comme caractéristique des sentiments religieux, leur étonnante précocité. Parmi les attitudes de l'âge adulte (attitudes politiques, sociales, etc.), bien peu remontent aussi loin dans la prime enfance. L'influence parentale et le milieu primaire en général servent de cadres privilégiés dans l'éclosion des sentiments d'appartenance religieuse. L'identification à la religion des parents se prolonge en une identification plus large : c'est la découverte progressive de l'institution religieuse par l'enfant. Vers l'âge de douze ans, l'adolescent semble avoir assumé nettement la signification de son appartenance spirituelle ; il est en possession de convictions personnelles - dans l'hypothèse d'une éducation qui a progressé normalement. Après s'être identifié à la vie religieuse de ses parents, il s'identifie maintenant à la vie de son Église, avec cette ferveur dans l'attachement qui caractérise les appartenances spirituelles consciemment assumées.

L'enseignement religieux viendra parfaire l'intégration psychosociale et spirituelle du fidèle à la communauté de foi. Une longue expérience a révélé à l'Église les modes propres qui président aux transformations des esprits et des cultures. L'enseignement religieux des jeunes est pour l'Église une tâche primordiale ; la permanence même des communautés religieuses en dépend. Une pédagogie effective suppose cependant que l'enseignement religieux ait été prolongé assez longtemps dans la vie de l'adolescent pour que les motivations religieuses viennent éclairer et inspirer les lents processus d'individuation des valeurs, et d'intégration profonde de la personnalité.

Quant à la diffusion plus générale du message religieux, il convient de noter le genre particulier d'interaction qui s'établit entre le prédicateur et son milieu. L'éducateur religieux transforme les attitudes en tenant compte des solidarités qui englobent ses auditeurs et les rendent collectivement favorables ou réfractaires à l'Église. Si une identification extrêmement étroite lie le fidèle à son Église, on n'oubliera pas la persistance des solidarités primaires (famille, amis, groupes intimes) qui renforcent et soutiennent les attitudes spirituelles, même

chez l'adulte religieux. Les connexions qui, de l'intérieur, relient l'attitude religieuse aux communautés culturelles et aux milieux primaires nous semblent être un trait distinctif de la psychologie du fidèle. Il y a lieu d'en tenir compte dans tout effort d'inculturation. Aucune autre attitude, croyons-nous, n'engage pareille synthèse, même au plan psycho-social.

Rôle de la communauté des croyants. Pour comprendre les différenciations internes d'appartenance religieuse, il faudra observer dans leur complémentarité, la participation du fidèle et la cohésion de son groupe. Dans tout groupe religieux, même dans les sectes, l'élément spécifique de la cohésion sociale est la croyance qu'on y professe ; c'est elle, en définitive, qui détermine l'orientation et la signification, même psychosociale, de l'affiliation religieuse.

Les communautés ecclésiastiques ont leur cohésion propre ; elles suscitent des appartenances foncièrement identiques du point de vue de la théologie, mais s'expriment en des participations plus ou moins étroites, de sorte que le statut psychosocial du membre de l'Église commandera des zones plus ou moins profondes de son comportement global.

Parmi les facteurs influant sur la cohésion des communautés ecclésiastiques, signalons en particulier le rôle du clergé, dans son aspect institutionnalisé et personnalisé et la qualité de sa relation aux fidèles ; la dimension numérique des paroisses favorisant une vie communautaire ou la rendant impossible, lorsque sont dépassés certains maxima ou minima dans les effectifs ; les mouvements, associations et les instituts religieux apparaissant ici comme des structures typiques de participation et d'identification entre la personne, l'Église locale et l'Église universelle. Nous devons souligner, à ce propos, les relations qui existent entre la participation communautaire et le prosélytisme religieux. La communauté se manifeste, et se raffermi intérieurement, en s'agrégeant perpétuellement de nouveaux adhérents.

De tout ceci, on retiendra, comme élément spécifique de l'appartenance à l'Église, qu'elle requiert une participation éminemment personnelle mais dans un cadre hautement institutionnalisé. Peu d'affiliations psycho-sociales engagent ainsi la totalité de la personne, tout en réclamant un soutien institutionnel aussi complexe.

L'image que le fidèle se fait de son groupe religieux local joue un rôle capital dans son appréciation de la communauté d'appartenance et dans la qualité de sa participation psycho-religieuse. Il faut interpréter ici les situations objectives qui, apparemment, déprécieraient le statut extérieur des groupes religieux (persécutions, rejets, etc.), et voir comment ces situations sont religieusement assumées, dans la foi, par les fidèles. L'appréciation spirituelle des solidarités nées de la foi constitue, également, un trait spécifique des appartenances religieuses. On le comprend surtout en examinant les « symbolisations » proprement religieuses de la communauté chrétienne : les solidarités y sont conçues comme des relations vitales à l'intérieur d'un Corps vivant.

Le contexte culturel. Le mode d'appartenance à l'Église pourra varier d'un contexte culturel à l'autre, car une dialectique toute spéciale s'établit entre les valeurs culturelles d'une société et l'identification propre des chrétiens vivant dans ce milieu. On distinguera trois contextes assez typiques qui peuvent conditionner l'identité du chrétien, du point de vue psycho-social : la culture de soutien, comme celle de maints pays traditionnels, où les appartenances sociales et religieuses se renforcent réciproquement ; la culture de rupture, où sévit une situation de rejet, de persécution et de marginalisation des chrétiens ; la culture pluraliste, qui oblige le chrétien à préciser son identité, en un milieu où toutes les conditions cohabitent dans un climat général d'indifférence.

Les transformations religieuses. Même dans ses transformations internes, l'attitude religieuse présente des traits qui la différencient

des attitudes profanes. C'est surtout par les ruptures dans l'unité des synthèses spirituelles que se dissolvent, se nivellent, et s'éteignent les sentiments religieux. On peut retracer ainsi certaines voies de l'indifférence, de la désaffection, de la déchristianisation et de l'incroyance religieuse. Y a-t-il des absolus profanes capables de combler le vide laissé par une foi disparue ? Les réponses négatives, que de nombreux psycho-sociologues font à cette question, mettent en relief, croyons-nous, la fonction propre du sacré dans l'intégration profonde de la personnalité ; surtout si le sacré est à la fois personnalisé et possédé en commun.

À cause même des motivations sacrées et absolues qui l'accompagnent, le sentiment religieux jouit d'une stabilité toute particulière. Des changements collectifs peuvent s'opérer dans les sentiments religieux, mouvements d'indifférence ou de déchristianisation ; même alors, des persistances, des survivances tenaces viennent témoigner des influences profondes, presque indéracinables, que les habitudes religieuses ont laissées dans les psychologies et les cultures. Psychologues et ethnologues s'accordent à reconnaître ce double trait distinctif des sentiments religieux : aucune attitude n'offre autant de résistance au changement ; aucune ne laisse de traces aussi persistantes dans les mentalités.

On peut dire, en un sens, que la caractéristique par excellence des transformations religieuses, c'est le progrès spirituel, le mouvement vers la *sainteté*. Dans l'optique des appartenances à l'Église, on voit que la maturation religieuse s'exprimera par l'ouverture à l'universel, par l'objectivation des convictions personnelles transformant la conduite entière, et par l'assimilation d'une sagesse unifiante. Appartenir à l'Église, pour l'adulte religieux, c'est se situer par rapport à l'univers des hommes en quête de salut et par rapport à Dieu. L'affiliation religieuse est, en définitive, un accueil par la foi de la Parole de Dieu ; Parole qui suscite elle-même et vivifie, aux yeux du fidèle, la communauté des croyants.

Cette attitude foncière du Membre de l'Église nous offre la réponse aux apparentes antinomies que peut suggérer l'identité personnelle

à une Église : antinomie entre la liberté et l'appartenance socio-religieuse, entre la participation institutionnelle et le sentiment intérieur, entre une religion personnelle et une religion sociologique. Le sentiment d'appartenance, chez le fidèle, transcende ces distinctions trop sommaires. La psychologie sociale, qui n'entend négliger ni l'individuel ni le collectif, nous sert d'instrument privilégié pour observer comment se réconcilient et s'enrichissent, dans une personnalité adulte, le sentiment religieux intime et l'appartenance à une communauté spirituelle visible.

Appartenir à une religion s'accompagne d'une promesse de félicité et de progrès moral, individuel et collectif ; mais tout groupe religieux doit se dépasser continuellement pour rester fidèle à sa vocation, et pour éviter les tentations plus ou moins conscientes d'égoïsme ou de fermeture culturelle, qui portent souvent à l'intolérance et au sectarisme. La maturité religieuse comporte une double ouverture, c'est-à-dire, vers les frères dans la foi et vers les frères d'autres convictions. Au-delà de leurs divergences dans la foi, il y a l'espérance que leur amour de Dieu leur inspire un commun amour de l'homme. Ceci appelle un effort éclairé de dialogue interreligieux et interculturel.

En somme, l'étude des appartenances religieuses nous introduit à l'un des problèmes les plus brûlants des cultures actuelles : l'urgent besoin de défendre, en même temps, l'identité religieuse de chaque groupe et la compréhension entre les familles spirituelles.

Bibl. H. Carrier 1988. G. Dejaive 1977. P. Delooz 1969. H.J. Mol 1977. F. Oser et al., 1991. P. Tap 1980.

Art

[Retour à la table des matières](#)

Après une partie descriptive, nous nous arrêterons à l'aspect socio-culturel de l'art et aux rapports de l'art avec l'Église.

Introduction descriptive. L'art se dit de la création d'œuvres qui plaisent par leur beauté, qui sont le fruit de la virtuosité technique, du génie imaginatif, de l'inspiration intellectuelle. L'œuvre d'art est un produit soit matériel, comme la sculpture, soit intellectuel, comme la littérature. L'art exalte la beauté, mais n'exclut pas l'utile : par exemple, la poterie, l'architecture, la décoration intérieure.

Les anciens distinguaient les arts mécaniques et les arts libéraux. Au Moyen Age, on enseignait les sept arts libéraux : la dialectique, la grammaire, la rhétorique (*trivium*), l'arithmétique, l'astronomie, la géométrie, la musique (*quadrivium*). Les Beaux-Arts désignent les productions du beau plastique, telles l'architecture, la peinture, la musique. L'art littéraire comprend toutes les formes de la poésie, du roman, de l'histoire, du théâtre. Certains distinguent les arts de l'espace (architecture), les arts du temps (danse), les arts du langage (littérature), les arts du spectacle (théâtre, cinéma).

Un système habituel de classification des arts retient les catégories suivantes : la littérature, les arts visuels, graphiques, plastiques, décoratifs, les arts d'interprétation et l'architecture. En pratique, on réduit la classification à deux grandes catégories : celle des arts plastiques et appliqués et celle des arts d'interprétation.

La sociologie souligne les interrelations étroites qui existent entre diverses formes de l'art et les styles de vie dans les sociétés. L'art des aristocrates ou des privilégiés est différent de l'artisanat, de l'art populaire, ou de l'art dit indigène. La société moderne a créé

l'art de masse et une commercialisation sans précédent de l'art, comme, par exemple, le *pop-art*, la musique pop, dont les disques sont écoutés par les jeunes du monde entier. L'histoire de l'art démontre à quel point les formes artistiques évoluent avec le progrès des techniques et des cultures. Pensons au cinéma, à la télévision, à la bande dessinée, qui sont appelés respectivement le septième, le huitième et le neuvième art. Arrêtons-nous surtout aux rapports entre l'art et la culture.

L'art et la culture. L'art et la culture sont des créations indissociables du génie humain, et c'est à juste titre que la conception traditionnelle de la culture retient aussi bien le raffinement artistique que l'érudition intellectuelle. Toute personne cultivée est censée apprécier les Beaux-Arts et les lettres. Mais, vu dans une dimension socio-culturelle, le rôle de l'art est fort complexe à analyser, et la sociologie de l'art est loin de trouver une seule avenue interprétative. Les recherches plus récentes mettent en relief deux perspectives majeures : l'art comme expression et langage symbolique d'une culture, et l'art comme jeu de l'imaginaire, de l'utopie et de la rupture.

D'une part, l'art est le révélateur de l'âme collective. Une société humaine se fait connaître à travers son art de vivre, qui englobe les formes créatrices de sa religion, de ses mythes, de ses traditions, de ses célébrations communautaires. Ses monuments, son architecture, ses écrits et ses jeux de la scène ou de la danse sont l'expression stylisée d'une conscience commune, que ranime sans cesse « la puissance créatrice de l'émotion artistique », comme le disait Henri Bergson. L'art égyptien, par exemple, savait rapprocher les vivants des morts, en vénérant les défunts et les accompagnant dans la traversée de l'au-delà. Les mythes racontés par Homère ont révélé les Grecs à eux-mêmes, tout en façonnant leur âme et leur génie. Dans les mythes d'Oedipe, d'Electre, de Narcisse, c'est la culture universelle qui se découvre. Par ailleurs, l'art chrétien d'un Giotto, à Assise, célèbre les

épisodes de la vie de Saint François, témoin d'une ferveur religieuse qui a marqué son époque et toute l'histoire de la spiritualité.

Il est difficile d'isoler l'art du milieu vivant d'où il surgit, car c'est toute la culture qui subsiste comme une création de l'esprit, comme un art de vivre ensemble, comme un style de vie, où tous les éléments sont à observer dans leur interdépendance, leur harmonie, leur tension, leur contraste. Par exemple, si les rites religieux inspirent les formes du culte, ils influencent aussi tous les rites sociaux : le cérémonial de cour, l'étiquette, le calendrier, les fêtes, la mode. L'art vestimentaire dans la Chine du deuxième millénaire av. J.-C. situait chacun dans la hiérarchie sociale et dans l'ordre du cosmos. Toute société a son code de l'honneur, ses formes de politesse, ses règles de convenance. Sa conception de la vie donne forme à l'architecture des temples, des monuments et des maisons nobles. Elle commande également la disposition des habitations dans l'espace urbain, l'alternance des monuments, des jardins, des centres du pouvoir, l'ordre fonctionnel des quartiers. L'art proclame et exalte un style et une conception de l'existence.

L'art n'est pas purement et simplement le reflet ou l'écho d'une culture, et souvent il se produit un dédoublement ou une dérive entre l'intentionnalité première de l'artiste et la signification nouvelle que la société ou le prince attribue à l'oeuvre artistique. La peinture égyptienne, créée d'abord comme un art funéraire, exalta par la suite le culte des pharaons. Les statues des divinités grecques devinrent avec le temps une forme de glorification de la cité et un style de décoration des fontaines et des monuments. Même l'art prodigieux de Versailles allait bientôt être utilisé, selon les critiques de Colbert et de son mercantilisme, comme une vitrine de prestige pour la France et pour son roi. De nos jours, le siège social des grandes entreprises est agrémenté de peintures et de sculptures de commande, rappelant la mode des rois d'autrefois qui encourageaient l'art de cour.

Crise de l'art ? L'art miroir des cultures ? Cela reste-t-il encore vrai, alors que la mort de Dieu et la mort de l'homme ont miné la prétention humaniste de l'art ? À une époque où la misère des multitudes

renvoie les humains aux besoins biologiques élémentaires, où les sociétés riches idolâtrèrent l'utile et la consommation, où la rationalité technicienne tend à dévaluer la logique intuitive et la perception des symboles, où l'artificiel cache et détruit les beautés de la nature, où l'agression visuelle et auditive des médias sursaturent les psychologies dès le bas âge, on fait remarquer que l'esprit humain devient progressivement insensible à la splendeur gratuite de l'art, lequel est maintenant décrié par plusieurs comme un anachronisme bourgeois, un exercice vain et sans plus de signification. Même la discussion de la beauté, qui passionna d'autres époques, n'intéresse plus guère personne. La preuve de la crise se révélerait aussi dans la situation sociale de l'artiste dont le rôle est ambigu et marginal. La production artistique a-t-elle encore une place dans l'ensemble des productions industrielles ?

Reconnaître cette crise, c'est encore une autre façon d'observer les liens étroits de l'art et de la culture : l'art serait alors malade de la pathologie de la culture. Ce jugement, croyons-nous, ne saurait être poussé trop loin et, si l'art est en crise, il est loin d'être moribond. La création assume aujourd'hui des formes inusitées et se déploie dans des directions inconnues du passé : le cinéma, le septième art, en est un exemple, de même que les nouvelles créations de la musique, de la peinture, l'essor continu du livre, le renouveau de l'art populaire, la diffusion généralisée de l'éducation artistique.

Par ailleurs, l'art reste toujours la mémoire vivante de l'humanité, et jamais les trésors artistiques du passé n'ont connu un tel rayonnement. La TV, la radio, le cinéma ont popularisé les chefs-d'oeuvre de la musique, du théâtre, de la peinture, de l'architecture. L'art entre sans doute dans une nouvelle ère qui donnera un visage original aux cultures en gestation.

Le jeu de l'imaginaire social. Le langage de l'art est certes révélateur des croyances, des idéologies, des modes, des goûts changeants d'une société, mais il dénote aussi une tension entre les valeurs convenues et l'imaginaire collectif, toujours ouvert à un sens nouveau, sou-

vent inattendu, imprévisible, étonnant. Par exemple, le temple détruit de Jérusalem devint le temple invisible de la judaïté dispersée, et cette image n'a cessé de nourrir les espoirs du peuple d'Israël.

C'est au cœur de cette dialectique, entre la culture institutionnelle et l'imaginaire sans cesse recréé, que l'artiste trouve son espace d'inspiration et de liberté. S'il se contente de servir l'art du régime, il se trahit lui-même et son oeuvre devient pure illustration ou propagande. C'est donc comme un jeu de l'imaginaire, de l'utopie et même de la rupture sociale, que l'art doit aussi d'être perçu. L'artiste n'est pas seulement interprète, il est prophète et précurseur qui anticipe les formes novatrices de la pensée, de l'imagination, de la sensibilité sociale. Les grands génies, Homère, Dante, Cervantès, Shakespeare, Léonard de Vinci, ont sans doute été les témoins de leur époque, mais ils ont aussi et davantage façonné les traits nouveaux de leur peuple et de la culture universelle. Les grands textes sacrés de l'histoire, comme la Bible, le Coran, portent à travers les âges une charge rénovatrice qui continue à bouleverser les consciences et les sociétés.

À la limite, l'artiste se fait révolutionnaire et ses toiles, ses chants, ses poèmes exercent un effet déstabilisateur sur ses concitoyens et les appellent parfois au combat. La toile de Picasso *Guernica*, les chants révolutionnaires et maints hymnes nationaux en sont des exemples. L'oeuvre d'art peut même devenir un symbole mobilisateur, dont l'impact dépasse largement les intentions du créateur. Les Nazis, par exemple, avaient interdit de jouer Chopin en Pologne, car sa musique était assimilable à des « canons sous des fleurs », selon les mots de Robert Schuman. Or c'est aux accents de la *Polonaise en la bémol* qu'éclatera l'insurrection de Varsovie le 1er août 1944.

L'art est un ferment capiteux qui provoque souvent le scandale des cultures en désacralisant les croyances et les normes morales reçues. Encore du temps de Molière, le théâtre était considéré comme un art dangereux, et les comédiens jugés comme immoraux. Les règles de l'éthique et de l'esthétique n'interdisent pas la représentation du mal moral, cette dimension dramatique de l'âme humaine, mais l'art se dé-

truit lui-même en se complaisant dans l'indignité, la pornographie, la cruauté, car ainsi il se pervertit dans l'anticulture.

Les plus grands artistes furent à la fois des témoins et des visionnaires de génie. Leur rapport à la culture ambiante n'est jamais à sens unique. Ils sont marqués par leur milieu, même dans leurs oeuvres les plus inattendues ou les plus provocantes pour le public. Les cubistes furent les témoins de la révolution culturelle du subjectivisme et de la prétention humaine de recréer l'univers et ses formes. Mais l'art moderne a, lui-même, participé à la révolution du subjectivisme. Les règles esthétiques n'ont plus rien à voir avec les canons traditionnels de l'art. Le sujet et son inspiration priment tout, non sans provoquer la contradiction entre créateurs et interprètes. Par exemple, les surréalistes se réclamaient de Freud et de ses révélations sur l'inconscient, mais le père de la psychanalyse les considérait, quant à lui, comme des « fous intégraux ». Les études sur les motivations des créateurs de génie sont souvent loin d'être en harmonie avec le sublime et la splendeur de leurs oeuvres. L'artiste, lui aussi, est parfois porté par l'esprit de lucre, de concurrence, de courtisanerie, comme l'a montré André Chastel : 1986. La psychanalyse de l'art est éclairante, mais elle n'enlève pas à l'oeuvre créée son existence et son langage propres. Les visages humains, défigurés par Pablo Picasso ou par Jean Dubuffet choquèrent profondément leurs contemporains, mais on y lit aujourd'hui l'angoisse de l'homme moderne qui a perdu son intelligibilité en contemplant son image éclatée. Même l'architecture convulsive de certaines agglomérations urbaines a une signification secrète. Le Corbusier disait de New York : « C'est une catastrophe, mais une belle catastrophe », et on sait que Dvorak composa la *Symphonie du Nouveau Monde* après avoir découvert New York qui l'accueillait.

L'inspiration artistique, qu'elle soit sereine ou tourmentée, rejoint finalement le mystère de l'homme et ses racines ontologiques. L'art n'est pas sans parenté avec la contemplation métaphysique et avec le drame religieux de l'humanité. C'est vrai de la peinture de Fra Angelico, à la fois émerveillement pour le regard et prière pour l'âme. Jacques Maritain disait son étonnement devant les personnages, appa-

remment naïfs et risibles du peintre Georges Rouault, son ami : « Cette étrange assemblée de têtes sinistres ou lamentables, ces fantoches redoutables et synthétiques, juges, riches bourgeois, honnêtes femmes, savantasses ; ces pauvres hères déformés par la misère, ces forains, ces clownesses, ces tristes infirmes, ces effrayants éclopés, est-ce un jeu de massacre préparé ici pour que le public rie et s'amuse ? Non, toute cette oeuvre est grave... » Maritain explique que la contemplation de Rouault jette une lumière crue sur la réalité profonde de la misère humaine : « Ce qu'il voit et connaît avec une étrange pitié, et ce qu'il nous fait voir, c'est la misère et la lamentable vilénie de ces temps, non pas misère du corps seulement, mais misère de l'âme, la bestialité et la jactance des riches et des mondains, l'écrasante fatigue des pauvres, l'infirmité de tous... » : J. Maritain, texte inédit de 1910, in *Cahiers Jacques Maritain*, no 12, 1985, pp. 2-3-24.

Miroir énigmatique de la condition humaine, l'art nous séduit, nous interpelle au plus profond de nous-mêmes. Toutes les religions ont recouru à l'art pour célébrer le mystère et le drame de l'homme devant la vie et la mort, devant la transcendance et la fascination du divin. L'histoire entière de l'Église en témoigne.

L'Église et l'art. Le Concile Vatican II rappelle que l'Église a toujours encouragé les arts et les artistes, car elle reconnaît les hautes capacités civilisatrices de la création artistique : *Gaudium et Spes*, no 57 et 62. En particulier l'art donne à la prière et au culte une expression et une splendeur incomparables : *Sacrosanctum Concilium*, no 122. Le Christianisme a inspiré des œuvres admirables dont témoignent les cathédrales, les chefs-d'oeuvre de l'art sacré, ainsi que les plus grands noms de la peinture, de la littérature, ou de l'architecture. Les musées les plus célèbres seraient singulièrement appauvris, si on les privait des chefs-d'oeuvre de l'art chrétien.

Mais il faut admettre qu'à l'époque moderne les relations s'étaient refroidies entre l'Église et l'art. De part et d'autre, les griefs s'étaient accumulés : les artistes furent accusés de sécularisme, de

désacralisation et même d'iconoclasme esthétique. Par ailleurs, l'Église reconnaît avoir abusé d'un art religieux de basse qualité et de n'avoir pas suffisamment compris les nouveaux artistes. Face à ces incompréhensions, Paul VI ne nie pas les déficiences qui ont pu offusquer les artistes : « Nous ne vous avons pas expliqué nos choses... C'est pourquoi vous ne nous avez pas connus... Nous irons jusqu'au bout de notre « mea culpa », nous vous avons offensés en recourant à du faux, à l'oléographie, à l'oeuvre d'art à bon marché ».

Des rapports plus prometteurs prennent forme maintenant et un nouveau pacte de l'Église et des artistes est envisagé par le Concile Vatican II et par les Papes récents. Il est rappelé que depuis toujours le culte chrétien s'est ennobli par la poésie, la musique, la peinture, l'architecture. Et si l'Église était maintenant privée du concours des artistes, elle devrait réinventer un « ministère artistique et prophétique » pour faire « coïncider le sacerdoce avec l'art » : Paul VI, in *Doc. Cath.*, no 1425 (1964) ; no 1636 (1973).

Dans son Message au monde, le Concile (déc. 1965) offre une nouvelle alliance avec les artistes : « Ne laissez pas s'interrompre une alliance féconde entre toutes... Ce monde a besoin de beauté pour ne pas tomber dans le désespoir... Rappelez-vous que vous êtes les gardiens de la beauté dans le monde ».

Non seulement faut-il que l'histoire sacrée, la littérature et la Bible en particulier continuent à inspirer les créateurs, les sculpteurs, les peintres, les poètes, les compositeurs d'œuvres musicales et théâtrales, il faut encore que l'homme contemporain redécouvre l'art dans sa signification spirituelle. L'art en effet est ouverture au mystère et à la tension religieuse de l'être humain : « C'est une démarche un peu analogue à celle de la foi... L'essentiel de l'art se situe au plus profond de l'homme où l'aspiration à donner un sens à sa vie s'accompagne d'une intuition fugace de la beauté et de la mystérieuse unité des choses ». Sans l'art, l'homme resterait largement aveugle à lui-même, à son monde intérieur, au sens dramatique de sa misère, de son destin, de sa soif d'infini. Le monde, l'Église ont besoin de l'art comme de la contemplation. La musique parmi tous les arts exalte l'harmonie uni-

verselle et suscite une fraternisation des sentiments par delà toutes les frontières : « Elle fait résonner les harmonies du cœur et réveille de profondes émotions, et sa force de pénétration dans les âmes est capable de créer une fraternité des esprits et de porter l'homme à la plus grande élévation. Alliée au culte, la musique se fait le soutien suggestif et solennel de la prière et de la glorification de Dieu » : Jean-Paul II, in *Doc. Cath.*, no 1767 (1979) ; no 1860 (1983) ; no 1865 (1984) ; no 1871 (1984) ; no 1899 (1985).

Entre les arts et la religion se révèlent une connaturalité et une connivence spirituelles. Les chemins de l'art et les voies de l'Église se rejoignent là où palpite l'esprit humain en quête d'identité et d'absolu.

Bibl. R. Alleaul, 982. R. Bastide, 1977. A.S. Berger, 1989. P. Bourdieu, 1966. A. Chastel, 1986. C. Chenis, 1991. G. Durand, 1968, 1973. J. Duvignaud, 1965, 1967. J.-L. Ferrier, 1969. P. Francastel, 1963, 1968. L. Goldmann, 1964. R. Goldwater, 1988. J. Guiart, 1979. F. HaskeII, 1986. A. Hauser, 1982. J. Huizinga, 1989. M.C. Kearl, 1989. H. Kuhn, 1929. Ch. Lalo, 1921. D. Menozzi, 1991. R. Moulin, 1985. J. Ortega y Gasset, 1925. D. Pankratz, 1990. K. Popper, 1989. H. Read et al., 1983. Sociologie de l'art 1980-1981. P.C. Rosenblatt et al., 1976. E. Souriau, 1990. A. Verger et al., 1990. J. Wolff, 1981.

Attitude

[Retour à la table des matières](#)

L'analyse des attitudes offre une approche privilégiée pour la compréhension des cultures. En effet, connaître les attitudes d'une personne ou d'un groupe c'est, en bonne part, connaître le secret des Comportements et des identifications culturelles. Supposons que nous sommes renseignés sur les attitudes particulières d'un individu - dont nous connaissons la nationalité, la famille, les appartenances sociales -, ne pourrions-nous pas déjà deviner l'orientation de ses opinions, de ses

engagements, de son comportement ? Les attitudes d'une personne nous révèlent son comportement. D'où l'intérêt qui s'attache à l'étude des attitudes. La notion d'attitude est tout à fait centrale en psychosociologie. Essayons d'en préciser la notion. Disons d'abord ce qu'elle n'est pas.

La notion. L'attitude n'est pas seulement une opinion, une idée, une simple préférence, un intérêt, un sentiment. Expliquons-nous, en montrant comment l'attitude est liée à l'action. Les dispositions que nous venons de mentionner peuvent rester sur le seul plan émotionnel et ne jamais entraîner à l'acte concret. Ce ne sont pas des attitudes de comportement.

L'attitude n'est pas non plus une simple motivation ou un attrait psycho-social ; il ne s'agit pas non plus d'une simple façon particulière de percevoir la réalité sociale ou d'aspirer à un statut envié. Ces facteurs du comportement peuvent, en un sens, demeurer inefficaces et dans l'ordre platonique.

L'attitude est une réalité synthétique et dynamique qui dispose à l'action. Si elle ne se réduit ni à l'action, ni à la motivation, ni à la réaction émotionnelle, elle englobe par contre toutes ces composantes et elle prédispose efficacement le sujet à agir dans un sens ou dans un autre. Nous définirons l'attitude comme une structuration du dynamisme personnel orientant positivement ou négativement le comportement à l'égard d'un objet psycho-social : personne, situation ou réalité matérielle. C'est un dynamisme, c'est une disposition à l'action, ou encore c'est le dynamisme préparatoire à l'action. C'est une manière habituelle de voir, de juger, de sentir, de réagir concrètement.

En une formule plus élaborée, on pourrait dire que c'est une disposition résultant de structurations relativement durables de nos processus perceptifs, émotionnels et motivationnels s'exerçant à l'endroit d'un objet psychologique. Quand on parle, par exemple, de nos attitudes à l'égard des étrangers, à l'égard de la politique, à l'égard de tel groupe religieux, on emploie une formule synthétique désignant

notre façon de percevoir, de sentir, de réagir face à un objet social, et cette structuration de notre psychisme constitue comme une disposition acquise qui nous engage à un comportement soit favorable, soit défavorable, envers les étrangers, tel parti politique, telle religion, etc.

Dynamisme du comportement humain. On voit tout de suite comment le concept d'attitude s'appliquera au comportement global, incluant toutes les dimensions des conduites humaines. On ne sera pas sans remarquer les avantages de la théorie des attitudes : 1. L'attitude embrasse, disons-nous, la totalité du comportement, ce qui évite les découpages arbitraires, comme ceux qu'on établit rigidelement parfois entre les comportements intellectuels ou affectifs, entre croyance et morale. Le comportement religieux, par exemple, ne sera donc pas traité comme un compartiment autonome, hermétique, de notre vie psychologique. Au contraire, les conduites religieuses engloberont l'ensemble du comportement. 2. Avec la notion d'attitude, on dépasse le behaviorisme social, car on se trouve à accorder un rôle fondamental à l'aspect cognitif et perceptif du comportement psycho-social. Inutile d'insister sur cet avantage quand on comprend le rôle de la connaissance et de la croyance dans les conduites éthico-religieuses et les options majeures dans une vie humaine. 3. La notion d'attitude est inséparable de celle de disposition et de structuration psychologique ; c'est-à-dire que, tout en insistant sur l'apprentissage et l'expérience psycho-sociale du sujet, on se trouve à postuler un substrat de la personnalité jouissant d'une stabilité propre. D'une part, sont écartées ainsi les conceptions psychologiques qui réduisent le comportement humain à des déterminismes inconscients ou à des instincts aveugles. Par ailleurs, la personne émerge, comme un sujet capable de perceptions et de choix moraux. 4. On remarquera également que l'analyse des attitudes se situe à un palier qui transcende les antinomies du psychologisme ou du sociologisme. Il n'est plus question d'opposer de façon irréductible la liberté de l'individu et les conditionnements sociologiques qu'il subit. Nos attitudes expriment aussi bien notre person-

nalité propre que le milieu et la culture dont nous sommes solidaires. Deux sources de nos attitudes sont ainsi marquées : celle qui vient de la psychologie individuelle et celle qu'inspire le milieu socio-culturel. Mais, tout en tenant compte de la spécificité de ces deux facteurs, on ne négligera pas les interactions qui s'établissent entre eux. C'est nous vraiment qui réagissons de telle et telle manière selon notre psychologie intime, mais également selon l'influence des milieux auxquels nous nous identifions.

Pour bien percevoir le rôle des attitudes dans les comportements individuels et collectifs, il faut les comprendre dans le contexte des groupes de référence, qui inspirent et motivent nos valeurs, nos identités, nos appartenances. Nous renvoyons à ces notions pour les compléments utiles.

Voir : Appartenance, Groupe de référence, Identité, Valeur.

Bibl. G.W. Allport, 1935. F. Demarchi et A. Ellena, 1976. N. Elias, 1973. P. Fraisse et al., 1961. A.H. Maslow, 1954. W. McGuire, 1969. J. Piaget et al., 1987.

Biens culturels (Destination universelle).

[Retour à la table des matières](#)

Par analogie avec le principe éthique affirmant que les biens terrestres ont une destination universelle, car ils ont été créés pour l'avantage de tous, la question est posée aujourd'hui de savoir si les biens culturels, à l'égal des biens matériels, n'ont pas eux aussi une destination universelle. Dans un monde de plus en plus interdépendant, comment faut-il comprendre la participation de toute personne et de tous les groupes humains aux biens de la culture ? En d'autres termes, les règles de la justice distributive trouvent-elles une application stricte dans le domaine des biens et des droits culturels ?

Communicabilité des biens culturels. Dès l'abord, une clarification est indispensable à propos de la communicabilité des biens culturels. Cela tient essentiellement à la nature de la culture, à son mode d'acquisition et de transmission. En cette question qui touche à la fois à la culture et à l'éthique, notre référence centrale sera le bien de la personne, première créatrice et bénéficiaire du progrès culturel. Or, dans une perspective personnaliste, c'est chacun des humains qui se perfectionne par l'apprentissage, par l'entraînement intellectuel, par l'approfondissement de ses connaissances et par les créations de son esprit. C'est le bien propre de la personne dite cultivée que d'avoir su épanouir ses talents. La culture exige, certes, la transmission de connaissances, mais elle résulte radicalement d'un effort d'assimilation et de *perfectionnement personnel*. Elle résulte d'un auto-développement et d'un auto-enrichissement, car c'est la personne qui se cultive elle-même. Nul autre ne peut l'enrichir à sa place. Reconnaissons cette part de singularité et d'incommunicabilité dans toute culture personnelle. Nous en avons l'intuition saisissante lorsque la mort nous prive d'un grand savant ou d'un artiste renommé. D'où le sentiment d'une perte irremplaçable pour la culture. Chacun se distingue par la culture de ses propres talents et par la somme des connaissances et des expériences qui l'ont fait croître humainement.

Empressons-nous d'ajouter cependant que le progrès authentique de la personne appelle en contre-partie un incessant échange au sein de la communauté humaine ; autrement, l'*isolement* autosuffisant mènerait à la mort de l'esprit. Ce que je connais est tout autant une acquisition personnelle qu'un enrichissement partagé avec les autres. La science, l'art, la culture exigent à la fois l'intériorisation personnalisée et l'échange collectif. Le savoir, le savoir-faire et le savoir-vivre deviennent dès lors l'attribut des personnes comme de toute la société dite cultivée. Et cette valeur doit être défendue comme le bien inaliénable qui distingue les personnes et les groupes humains.

Biens culturels communs. Chaque communauté humaine se définit précisément pas sa culture, c'est-à-dire par sa manière originale et unique de percevoir la vie, de juger, de se comporter, de créer des oeuvres et des institutions qui humanisent un espace physique et social. La culture ainsi conçue spécifie l'identité de chaque collectivité humaine. C'est le bien premier, le patrimoine et le projet de vie typique qu'aucune société ne saurait sacrifier sans se détruire elle-même. Mais la culture des groupes comme celle des personnes ne peut survivre dans l'isolement, sinon il y a menace de fermeture, de déshumanisation et d'inculture. La promotion de l'identité culturelle appelle donc, par une sorte de nécessité interne, la compréhension et le dialogue des cultures. Cette réciprocité souligne l'interdépendance des biens culturels de chaque personne et de chaque groupe. On voit combien la destination universelle des biens de l'esprit s'opère par le libre échange et l'enrichissement réciproque. La caractéristique, en effet, des biens culturels est de pouvoir se partager sans s'appauvrir. C'est même le contraire qui est la règle, c'est en se diffusant qu'une culture s'approfondit et s'universalise.

La solidarité humaine serait donc illusoire sans le respect d'une double exigence : d'abord, la croissance et la sauvegarde de la richesse culturelle propre à chaque personne et à chaque société ; et, en même temps, la fécondation mutuelle des cultures particulières, source d'enrichissement continu de la culture humaine tout court. Un bien commun culturel s'impose donc comme un impératif dont prend plus *clairement conscience* la société moderne. En contrepartie, s'impose la nécessité de la démocratisation culturelle.

Confrontés à l'urgence du développement de *tous les* hommes et de tous les peuples, nous comprenons mieux la fonction de la science, de l'art et de la culture dans le progrès de la société humaine. De nouveaux problèmes éthiques s'imposent à la conscience universelle et à la réflexion chrétienne. Retenons quelques évolutions plus récentes, décrites sommairement par les termes suivants : la socialisation de la science, l'essor du développement culturel, la politisation de la culture, la démocratisation culturelle.

La science, un bien socialisé. La science n'est plus seulement l'affaire des savants pris individuellement. La science constitue maintenant une véritable institution de la société. Le secteur scientifique représente un pouvoir considérable qui implique une responsabilité collective des hommes et des femmes de science pour la promotion d'une société juste, pacifique et fraternelle. La science s'est socialisée et les équipes ou les centres de recherche sont soumis désormais à des normes et à des règles de conduite commandées par le bien commun.

L'État moderne est ainsi amené à définir une politique de la science, afin de doter la nation d'un équipement équilibré dans les principales disciplines qui sont vitales pour le progrès de l'industrie, de la médecine, pour la défense, la recherche fondamentale, la qualité de la vie (notons le rôle croissant des sciences humaines). Des critères de participation commune au progrès de la science font désormais partie d'une politique éclairée. La tâche se complique du simple fait des progrès rapides de la science, de l'accumulation quasi illimitée des connaissances et de la sur-spécialisation des disciplines, qui crée souvent une situation objective d'incommunicabilité en dehors des experts et des initiés. Comment alors la société peut-elle contrôler l'usage de la science au bénéfice de tous ?

L'aspect international des politiques scientifiques pose des problèmes encore plus complexes, par-delà le droit au secret (supposé ou réel), le respect des brevets d'invention et des droits d'auteur. La politique et la pratique des nations riches, en matière de science, tendent à créer une nouvelle situation de dépendance ou de colonisation culturelle. Le partage des avantages de la science entre nations exige beaucoup de clairvoyance et de générosité de la part du monde scientifique et des décideurs politiques. Leur responsabilité est immense face aux enjeux du développement de tous les peuples.

Participation au développement culturel. La notion de développement culturel met aujourd'hui en relief la dimension humaniste et

éthique du progrès des peuples. Un développement authentique exige la participation aux avantages tant économiques que culturels du progrès humain. L'expérience a amplement démontré que les projets de développement sont décevants ou même illusoire, lorsqu'ils se limitent aux aspects économiques ou techniques, en négligeant l'identité des peuples et leurs aspirations culturelles. Nul groupe humain ne peut progresser sous peine de perdre son âme et sa culture propres. Mais pour accéder aux bienfaits de la modernisation, les peuples en développement doivent opérer un choix très complexe : tout en accueillant la science et la culture modernes, ils doivent discerner les éléments qui sont conciliables avec leur culture traditionnelle. Par ailleurs, ils doivent se demander quelles sont les valeurs traditionnelles à maintenir vivantes dans un pays émergent, qui entend préserver son identité nationale.

Les biens de la science et de la technique prennent aujourd'hui une importance considérable dans le développement des nations. Jean-Paul II le notait ainsi : « À notre époque, il existe une autre forme de propriété et elle a une importance qui n'est pas inférieure à celle de la terre : c'est la propriété de la connaissance, de la technique et du savoir. La richesse des pays industrialisés se fonde bien plus sur ce type de propriété que sur celui des ressources naturelles » : *Centesimus Annus*, 1991, no 32. Le défi des nations industriellement plus avancées est d'explorer, avec les nations en développement, comment faire participer celles-ci aux avantages du savoir technique. De part et d'autre, des discernements responsables s'imposent. Si ces discernements ne se réalisent pas à propos, il y a risque de voir la culture des nations riches submerger la culture des pays en développement. Ceux-ci aspirent ardemment à acquérir tous les avantages de la science et de la créativité culturelle et, certes, les programmes de développement ont à répondre à ce besoin. Mais c'est seulement dans un dialogue responsable entre pays riches et pauvres, que l'intercommunication culturelle pourra respecter la double exigence du respect des identités nationales et de la participation libre aux trésors de l'éducation, de la science et de l'art, qui ont à devenir progressivement le patrimoine commun de

l'humanité. Ce patrimoine, inclura également les riches coutumes, l'héritage artistique, la sagesse et la philosophie des cultures traditionnelles.

Démocratisation culturelle. Ces besoins incitent maintenant les États à se doter d'une véritable politique de la culture. L'objectif minimum est de défendre et de promouvoir le patrimoine culturel commun de la nation : sites, monuments, arts traditionnels et populaires, archives, oeuvres littéraires et artistiques. Une finalité plus ambitieuse tend maintenant à s'imposer : elle vise la démocratisation culturelle, selon laquelle tous les citoyens et tous les groupes doivent potentiellement avoir accès aux avantages de la science, de l'éducation, de l'art, de la formation permanente.

Pour promouvoir le droit et l'accès à la culture, certaines conditions doivent être assurées. Les États, par leur politique, peuvent favoriser la démocratie culturelle, d'abord en garantissant un minimum d'égalité des chances entre les citoyens. Négativement, il faut bannir toute discrimination basée sur la race, le sexe, la religion. Positivement, la démocratisation suppose que soit stimulée la création populaire et que toutes les composantes de la communauté nationale puissent s'exprimer librement. L'État n'a pas à s'imposer directement ou à dicter les critères d'une culture. Son rôle consiste plutôt à assurer la liberté de participation et l'accès de tous aux avantages culturels. Cette liberté est défendue quand le public acquiert la capacité de critiquer l'information et ne reste pas passif face à la consommation de masse. L'influence dominante des médias impose des conditionnements qui risquent d'uniformiser les cultures. La politique culturelle favorisera tout ce qui encourage le libre choix et la créativité des personnes et des groupes.

Droit humain fondamental. Tout en acceptant une certaine mondialisation de la culture, conséquence d'une grande interdépendance de toutes les nations, il faut veiller à ce que le bien propre de chaque

culture soit protégé et promu, sinon l'homogénéisation des cultures devient un péril commun. Certes, les avantages de la science, de la technique, de l'art contribuent au progrès de toutes les personnes et de tous les peuples, mais le partage effectif des biens culturels exige que soient respectées les lois d'un libre échange entre les partenaires concernés.

La justice distributive s'applique-t-elle dans le partage des biens culturels ? Peut-être, mais d'une manière bien spéciale. Les biens culturels ne se distribuent point comme les biens matériels. Il ne s'agit pas simplement de partager entre tous les hommes la somme des connaissances et des productions artistiques, mais bien plutôt de rendre chaque personne intellectuellement capable d'accéder, en toute liberté, aux trésors du savoir, de la science et de l'art. C'est d'une justice supérieure ou d'un droit fondamental qu'il s'agit, permettant à tout homme et à toute femme de se réaliser comme être humain. Pour bénéficier des biens culturels, il faut d'abord une éducation première, puis une initiation progressive qui exige application et long effort. C'est une tâche à jamais inachevée car les trésors de la culture humaine sont inépuisables, y compris ceux de la connaissance théologique et de l'art sacré. Un immense progrès éthique sera accompli lorsque nos contemporains se convaincront que toutes les ressources de la science et de l'art doivent concourir progressivement à l'élévation intellectuelle et spirituelle de tous les hommes. Seule, une nouvelle éducation des consciences des riches comme des pauvres peut affronter un défi aussi complexe.

Voir : Éducation, Développement culturel, Droits culturels, Politique culturelle, Politique de la science.

Bibl. Jean-Paul II, Encyclique Centesimus Annus, 2 mai 1991. H. Carrier, 1990b. J. Hersch, 1985.

Biens culturels (Convention pour la protection des).

[Retour à la table des matières](#)

La Convention pour la protection des biens culturels en cas de conflit armé a été adoptée à La Haye le 14 mai 1954, lors d'une conférence internationale d'États convoquée par l'UNESCO. Le but de la Convention est de sauvegarder et de protéger les biens meubles et immeubles présentant une grande valeur pour le patrimoine culturel des peuples, quels que soient leur origine, leur nature ou leur propriétaire.

Voir : Droits culturels, Patrimoine culturel, Politique culturelle.

Catéchèse et culture.

La catéchèse, comme forme d'évangélisation, doit accorder une attention toute particulière au milieu culturel auquel le message chrétien est présenté. Le renouveau de la catéchèse, surtout après Vatican II, cherche à mieux définir les conditions sociales, psychologiques et culturelles de l'éducation de la foi. Suite au synode des Évêques de 1977, portant sur la catéchèse, ainsi qu'à la lumière de l'Exhortation Apostolique de Jean-Paul II *Catechesi tradendae* de 1979 (Rome, Typographie Polyglotte Vaticane, 1979), on retiendra les éléments qui suivent, en ce qui concerne les liens de la catéchèse avec la culture.

La catéchèse joue un rôle indispensable dans la tâche évangélisatrice de l'Église, mais elle ne s'identifie pas purement et simplement à

celle-ci. La catéchèse est plus précisément l'éducation de la foi des enfants, des jeunes et des adultes, par le moyen de l'enseignement de la doctrine évangélique, présentée d'une manière organique et méthodique, en vue de les initier à la plénitude de la vie chrétienne. La catéchèse est à mettre en rapport avec d'autres aspects de la mission ecclésiale : la préévangélisation ou la première annonce de l'Évangile pour susciter la foi, l'apologétique, la théologie, l'expérience chrétienne, les sacrements, l'ensemble de la vie de la communauté ecclésiale. « La catéchèse est l'un de ces moments et combien remarquables de tout le processus d'évangélisation » : no 18. La catéchèse participe dès lors à l'ensemble de l'action ecclésiale dans le monde : « La catéchèse a un lien étroit avec l'action responsable de l'Église et des chrétiens dans le monde » : no 24. Le renouveau catéchétique souligne également la dimension œcuménique de l'éducation et de l'initiation chrétiennes. Il tient compte davantage des conditions pédagogiques et psychologiques des différents âges auxquels la catéchèse s'adresse : les enfants, les adolescents, les adultes. Les moyens de communication sociale et de communication de groupe sont mis à contribution pour une meilleure diffusion du message chrétien. La dimension et les conditions socio-culturelles de la catéchèse sont ainsi soulignées : « De la catéchèse, comme de l'évangélisation en général, nous pouvons dire qu'elle est appelée à porter la force de l'Évangile au cœur de la culture et des cultures. Pour cela, la catéchèse cherchera à connaître ces cultures et leurs composants essentiels ; elle en apprendra les expressions les plus significatives ; elle en respectera les valeurs et richesses. C'est de cette manière qu'elle pourra proposer à ces cultures la connaissance du mystère caché, et les aider à faire surgir de leurs propres traditions vivantes des expressions originales de vie, de célébration et de pensée chrétiennes » : no 53. Il faut se rappeler, cependant, que le message évangélique, dans toute sa pureté et son intégrité, n'est pas isolable tout simplement de la culture dans laquelle il s'est d'abord incarné, c'est-à-dire le milieu biblique et le milieu culturel où vivait et prêchait Jésus. On ne peut négliger non plus les cultures où le message chrétien s'est exprimé au long des siècles. Ceci admis, il faut reconnaître que l'Évangile n'est le produit d'aucune culture particulière :

« Il ne surgit de manière spontanée d'aucun terreau culturel. Il se transmet depuis toujours à travers un dialogue apostolique qui est inévitablement inséré dans un certain dialogue de culture ». La catéchèse, de même que l'évangélisation, devient ainsi transformatrice et génératrice de culture à condition que l'Évangile lui-même reste toujours fidèle et authentique à sa source : « La force de l'Évangile est partout transformatrice et régénératrice. Lorsqu'elle pénètre une culture, qui s'étonnerait qu'elle en redresse bien des éléments ; il n'y aurait pas de catéchèse, si c'était l'Évangile qui devait s'altérer au contact des cultures ». La catéchèse exige donc un discernement des éléments religieux ou autres, qui constituent le patrimoine culturel d'un groupe humain, afin d'aider les personnes et les membres de ce groupe à mieux comprendre le mystère chrétien dans son intégrité : « Les catéchètes authentiques savent qu'une catéchèse « s'incarne » dans les différentes cultures ou dans les différents milieux : il suffit de penser aux peuples si divers, aux jeunes de notre temps, aux circonstances très variées dans lesquelles se trouvent les gens aujourd'hui ». La catéchèse contribue ainsi au progrès et à la purification des cultures : « La vraie catéchèse finit par enrichir ces cultures, en les aidant à dépasser les côtés déficients ou même inhumains qui existent en elles et en communiquant à leurs valeurs légitimes la plénitude du Christ » : no 53.

Voir : Évangélisation de la culture, Inculturation, Éducation.

Centre culturel

[Retour à la table des matières](#)

Un lieu où sont groupées les activités culturelles à la disposition d'une ville ou d'un quartier. Divers services sont offerts : bibliothèque, cinéma, théâtre, danse, concerts, discothèque, programme de formation permanente, artisanat, expositions d'art, etc. La principale

finalité poursuivie est l'animation culturelle. En certains pays, les centres culturels sont appelés Maisons de la culture, Maisons du temps libre, Maisons du citoyen, Maisons des jeunes et ils sont d'habitude reliés à un organisme public, service culturel municipal, Ministère de la culture ou de la jeunesse, et les activités sont organisées et promues par des animateurs culturels.

Plusieurs centres culturels sont conçus comme le service d'extension d'une école, d'un collège, d'une université, d'une institution humanitaire ou religieuse, qui cherchent par ce moyen à exercer un rôle d'animation culturelle dans leur milieu, et à former aussi de futurs animateurs.

Voir : Animation culturelle.

Bibl. A. Girard 1982, ch. 3,4. P.Moulinier, 1980.

Charte culturelle de l'Afrique

[Retour à la table des matières](#)

Cette Charte fut approuvée en 1976 par les chefs d'État et de gouvernement de l'OUA, l'Organisation pour l'Unité Africaine, lors de leur réunion à Port-Louis, sur l'Île Maurice, du 2 au 5 juillet 1976. La Charte comprend, outre un préambule, neuf titres et trente-sept articles. Le titre 1 traite des objectifs et des principes. Le titre II est consacré au développement culturel national ; trois sous-thèmes y sont considérés : les principes fondamentaux d'une politique culturelle nationale ; la démocratisation de la culture ; la participation active de la jeunesse à la vie culturelle nationale. Le titre IV traite, en deux sections distinctes, de la formation et de l'éducation permanente. Le titre V discute de l'utilisation des langues africaines. Le titre VI est consacré aux moyens d'information et de communication. Le titre VII envisage le rôle des gouvernements dans le développement culturel ; les sous-thèmes traitent de l'aide à la création, de la protection des

oeuvres africaines et de la protection du patrimoine culturel africain. Le titre VIII considère la coopération culturelle interafricaine. Le titre IX comprend les dispositions finales concernant la ratification, l'interprétation de la Charte, les adhésions futures.

Les antécédents de la Charte peuvent être retracés brièvement comme suit. Déjà au cours des années '30, les jeunes élites africaines avaient soulevé les problèmes de leur identité culturelle, et envisagé la nécessité d'une collaboration entre les États africains, afin d'affirmer la présence africaine au sein de la famille humaine. Il faut noter surtout les premiers congrès des écrivains et artistes noirs, réunis par la Société Africaine de Culture, à Paris, en 1956 et à Rome, en 1959. Ces congrès discutèrent de la crise et de la responsabilité des cultures négro-africaines. En 1965, se tint à Dakar le premier Festival Mondial des Arts Nègres. En 1969, eut lieu un événement important, l'adoption du Manifeste Culturel Panafricain, lors du Festival Panafricain d'Alger. En 1971, lors de la Conférence des chefs d'État et de gouvernement de l'OCAM, une convention est adoptée, créant l'ICAM, qui deviendra l'Institut Culturel Africain, en 1976. En 1972, l'ICAM réunit une Conférence ministérielle sur l'harmonisation des politiques culturelles en Afrique. Ce sera le début des conférences institutionnalisées des ministres africains de la culture, qui se réunit tous les deux ans. En 1975, un avant-projet de charte culturelle pour l'Afrique est présenté à un Comité intergouvernemental, lors d'une réunion convoquée par l'ICAM, à Dakar. En préparation de la réunion de Mondiacult sur les politiques culturelles, eut lieu à Accra, en octobre 1975, la rencontre Africacult, une Conférence inter-gouvernementale de l'UNESCO, organisée en coopération avec l'OUA. En 1976 se tint la réunion des ministres de la culture des pays de l'OUA, pour examiner l'avant-projet de Charte culturelle, à Addis-Abeba. En juillet 1976, fut approuvée, à Port-Louis, sur l'Île Maurice, la Charte Culturelle pour l'Afrique. En octobre 1976, eut lieu à Dakar un Colloque international sur « Culture et développement ». En 1977, le deuxième Festival Mondial des Arts Nègro-Africains fut monté à Lagos.

Bibl. Information ICA, Revue de l'Institut Culturel Africain, no 14, 1982 : texte de la Charte et commentaire.

Charte Culturelle Européenne

[Retour à la table des matières](#)

Le projet d'une Charte Culturelle Européenne, soumis en 1978 au Conseil de l'Europe, fut étudié pendant trois ans et fut finalement abandonné pour un autre projet : celui d'une Déclaration Européenne sur les Objectifs Culturels. La maturation laborieuse de ces projets illustre la lente et complexe conscientisation culturelle des Européens.

C'est à Athènes, en octobre 1978, lors de la deuxième Conférence des Ministres Européens des Affaires Culturelles, qu'avait été adoptée une résolution proposant une Charte Culturelle Européenne. Il était demandé dans cette résolution que le Conseil de la Coopération Culturelle (CDCC) étudie le projet d'une telle charte, en vue d'un rapport à présenter à la prochaine Conférence des Ministres de la Culture de 1981. Pendant ces trois années, de nombreux travaux préparatoires eurent lieu sous la direction du CDCC. Un colloque fut organisé à Delphes, en 1980, sur le thème « L'identité culturelle de l'Europe : passé et présent ». Un séminaire européen se tint à Arc-et-Senans, en France, en septembre 1980, sur le thème « Développement culturel : modes de vie et projets de société ». Par la suite, un groupe d'experts et de hauts-fonctionnaires se réunit à plusieurs reprises à Strasbourg, puis à Delphes, afin de recueillir les principaux éléments à inclure dans la charte. Ce document ainsi que la recommandation de procéder à la rédaction de la charte furent proposés à l'approbation de la troisième Conférence des Ministres Européens de la Culture, qui se tint à Luxembourg en mai 1981. Après une longue délibération, le projet de Charte culturelle ne fut pas retenu, même s'il ne s'agissait encore que d'autoriser l'élaboration d'un texte à soumettre ultérieurement aux

Ministres de la Culture, en 1985. Par contre, une autre proposition fut avancée par les délégations de quelques pays, dont le Saint-Siège : celle d'élaborer une Déclaration Européenne sur les Objectifs Culturels. Les Ministres acceptèrent la proposition. De fait, cette Déclaration fut préparée par un groupe d'experts et un comité de rédaction, et finalement approuvée à la quatrième Conférence des Ministres des Affaires Culturelles à Berlin, en 1984

Voir : Déclaration Européenne sur les Objectifs Culturels.

Charte Européenne du Patrimoine Architectural

[Retour à la table des matières](#)

Ce document fut approuvé par le Comité des Ministres du Conseil de l'Europe, le 26 septembre 1975. Il recommande aux gouvernements des États membres d'adopter les mesures nécessaires à la mise en œuvre d'une politique de conservation du patrimoine architectural et de développer l'intérêt du public pour une telle politique. Huit principes inspirent cette Charte, qui fut préparée par le Comité des Monuments et sites du Conseil de l'Europe : 1. Le patrimoine architectural européen est formé non seulement par les monuments les plus importants, mais aussi par les ensembles que constituent les villes anciennes et les villages de tradition, dans leur environnement naturel ou construit. 2. L'incarnation du passé dans le patrimoine architectural constitue un environnement indispensable à l'équilibre et à l'épanouissement de l'homme. 3. Ce patrimoine est un capital spirituel, culturel, économique et social, aux valeurs irremplaçables. 4. La structure des ensembles historiques favorise l'équilibre harmonieux des sociétés. 5. Ce patrimoine a une valeur éducative déterminante. 6. Ce patrimoine est en danger. 7. Ces menaces peuvent être écartées par la conservation intégrée, qui est le résultat de l'action conjuguée des techniques

de la restauration et de la recherche de fonctions appropriées. 8. La conservation intégrée demande la mise en oeuvre de moyens juridiques, administratifs, financiers et techniques au niveau approprié : national, régional et local.

Charte Européenne du sport pour tous.

[Retour à la table des matières](#)

Le Conseil de l'Europe approuva cette Charte lors du Comité des Ministres, le 24 septembre 1976. Le principe fondamental de la Charte est que chacun a le droit de pratiquer le sport, celui-ci étant un facteur de développement humain, ainsi qu'un des aspects du développement socio-culturel. La Charte reconnaît l'attrait qu'exerce le sport sur les populations, ainsi que sa valeur dans un monde caractérisé par l'allongement du temps libre, alors que l'urbanisation et le développement technologique tendent à dissocier l'homme de son environnement naturel. Il est recommandé aux gouvernements membres de fonder leur politique nationale sur les principes énoncés dans cette Charte et d'assurer que celle-ci soit largement diffusée auprès des personnes et des organismes intéressés. Le sport doit être encouragé par des mesures appropriées et par des fonds publics, dans le cadre d'une politique générale et d'une planification tenant compte de tous les aspects connexes : éducation, santé, affaires sociales, aménagement du territoire, protection de la nature, arts et loisirs. Des mesures doivent être prises notamment pour protéger les activités sportives de toute exploitation à des fins politiques ou commerciales, et prévenir les pratiques abusives et avilissantes, y compris l'usage des drogues. Une coopération permanente effective entre les pouvoirs publics et les organisations bénévoles s'impose, afin que soient mises en oeuvre des pratiques qui favorisent les activités créatrices, les occupations récréatives exigées par le développement personnel et social et par le

besoin qu'a l'homme d'exercices physiques pour son équilibre physiologique et psychologique.

Voir : Conseil de l'Europe, Loisir.

Bibl. W. Andreff et al., 1989. P. Simonnot, 1988.

Choc culturel

[Retour à la table des matières](#)

Sentiment de profonde désorientation qu'éprouvent les personnes et les groupes mis soudainement en contact avec un milieu culturel dont les traits se révèlent inconnus, incompréhensibles, menaçants. C'est l'expérience traumatisante vécue par les voyageurs, les explorateurs, les missionnaires arrivant dans des sociétés dont la langue, les mœurs et les traditions leur sont totalement étrangères. Le choc culturel est aussi l'épreuve dramatique des réfugiés, des déportés, des groupes dominés et obligés de vivre dans un milieu hostile à leur culture et à leurs valeurs les plus chères.

Le terme décrit également l'effet d'ébranlement psychosocial produit par les changements trop rapides qui surviennent dans les régions en développement, ou à l'occasion des migrations forcées, ou survenant sans les transitions psychologiques nécessaires. Les effets du choc culturel peuvent être plus ou moins graves : désorientation, anxiété, repliement sur soi, xénophobie, aliénation.

En un sens plus large, l'expression se réfère à tout événement ou expérience mettant en cause la stabilité des cultures : par exemple, l'impact des médias, la révolution technique ont produit un choc sur les cultures, dont les effets sont négatifs ou positifs selon que les groupes sociaux les subissent passivement ou qu'ils savent les intégrer dans une synthèse nouvelle.

Voir : Aliénation culturelle, Décalage culturel.

Civilisation

[Retour à la table des matières](#)

Dans le langage sociologique, le concept de civilisation a progressivement cédé la place à celui de culture, au fur et à mesure que l'anthropologie prenait conscience du caractère ethnocentrique et idéalisé des représentations de la vie dite civilisée ; mais un usage plus critique du concept reste aujourd'hui valide. Essayons de comprendre cette évolution en partant de l'approche classique de la civilisation, qui conserve toujours sa valeur de référence.

Approche classique. La civilisation, pour les littéraires et les humanistes, désigne un état idéal de la société où les humains cultivent les aptitudes et les vertus des communautés policées, caractérisées par le progrès des arts, des lettres, des sciences, par le développement harmonieux d'institutions réglant la vie familiale, sociale, économique, juridique, politique, religieuse. Le concept de civilisation constitue un type idéal qui sert à distinguer et à apprécier l'avancement des sociétés. Le terme trouve également des applications particularisées pour indiquer les grandes aires de civilisation, qui ont marqué l'histoire de l'humanité, par exemple les civilisations chinoise, grecque, romaine, anglaise, française. La dimension subjective de la civilisation connote le progrès intellectuel, moral et civique de l'individu qui devient une personne civilisée. C'est surtout à l'époque des Lumières, vers le milieu du dix-huitième siècle que le mot civilisation entra dans le langage des philosophes, des hommes politiques et des penseurs. La civilisation est alors associée à l'idée de progrès, de libération.

Les premiers anthropologues, qui s'appliquèrent à l'étude des sociétés globales, employèrent, eux aussi, le concept de civilisation pour décrire les traits et les créations typiques d'un peuple. Mais un certain flottement s'observe déjà dans la terminologie. Pour les pionniers,

comme Edward Tylor et ses disciples, civilisation et culture sont pratiquement synonymes. Les sociétés dites primitives, soutenaient-ils, ont, elles aussi, leur civilisation. Cet usage fut alors vivement critiqué, car il contredisait l'opinion courante voulant que l'appellation de société civilisée soit réservée uniquement aux peuples les plus développés. La tendance s'imposa de considérer la civilisation comme un stade supérieur des cultures : Bronislaw Malinowski, 1931. Les critères de la civilisation sont à trouver dans un ensemble de productions ou d'« œuvres de civilisation », dont les principales sont l'urbanisation, la technique, l'écriture, les arts, la philosophie et le développement d'institutions religieuses régulatrices des comportements. Une distinction s'est donc imposée assez tôt chez les anthropologues entre culture et civilisation, réservant ce dernier terme pour les cultures dites avancées, et en premier lieu pour la culture occidentale.

Critique de la civilisation occidentale. Les progrès des études anthropologiques, en multipliant les comparaisons *entre les cultures* et en révélant la complexité et le développement insoupçonné des peuples dits primitifs, portèrent à une perception nouvelle de la civilisation occidentale. La critique du concept de civilisation mit en évidence son caractère ethnocentrique, appréciatif, mais aussi discriminatoire. Parler de civilisation, c'était souvent se référer aux non-civilisés, aux barbares, aux non-évolués ; c'était aussi postuler un jugement normatif sur la valeur supérieure et universelle de la culture occidentale. Cette attitude d'esprit se heurta à deux courants de pensée qui rendirent encore plus problématique la définition du concept de civilisation.

D'une part, les puissances coloniales, ébranlées par les deux grandes guerres, eurent à subir le choc culturel de la décolonisation d'après 1945, ce qui entraîna l'avènement d'une humanité polycentrique, où les peuples du tiers monde revendiquent une égale dignité pour leurs droits et leurs cultures. La notion courante de civilisation, liée à la psychologie des peuples dominants, est alors entrée en crise, car les faits historiques découvraient aux Occidentaux les limites de leur

culture. Paul Valéry écrivait ces mots célèbres : « Nous autres civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles ».

Par ailleurs, le concept idéalisé de civilisation avait fait l'objet d'une critique réductrice, qui alla en s'accroissant depuis le siècle dernier. Les sociologues allemands, représentés par Alfred Weber, opposaient *Kultur* et *Zivilisation*. La culture signifiait le progrès des Lumières, qui trouvera son expression la plus radicale dans le *Kulturkampf*. La culture représenterait l'âme profonde d'une collectivité, tandis que la civilisation, construite sur la science et la technique, correspond au progrès matériel. La culture, c'est donc l'esprit d'un peuple, et la civilisation, ses œuvres extérieures. Hegel opposait ainsi esprit subjectif et esprit objectif. Cette approche équivalait à relativiser les civilisations, en tant que réalisations toujours imparfaites de l'esprit humain.

Oswald Spengler porta la critique à la limite, en soutenant que toute culture se dégrade en civilisation. C'est le stade final et dégradant de toute culture qui apparaît, selon « une succession organique, rigoureuse et nécessaire » : O. Spengler, 1950, Introduction. Par le biais de la psychanalyse, Sigmund Freud s'attaquait au processus civilisateur lui-même, et écrivait *Les malaises dans la civilisation* (1921) décrivant le caractère pathologique de nos sociétés, en confondant, il est vrai, les termes culture et civilisation.

La civilisation comme expérience humaine. Arnold Toynbee (1934-1961) refuse ces vues pessimistes, et son étude monumentale des civilisations historiques montre que celles-ci sont autant de réponses réussies aux défis que l'environnement naturel et social pose aux groupes humains.

Les sociologues américains et britanniques surent éviter la critique radicale de l'école historiciste allemande, et le mot civilisation, chez eux, n'est pas banni a priori pour des raisons idéologiques. Il faut reconnaître cependant qu'ils optèrent en faveur du concept de culture, délaissant en pratique celui de civilisation, ou, s'ils l'emploient à l'occasion, c'est pour qualifier les cultures les plus avancées. Howard

Odum disait : « La civilisation est culture, mais toute culture n'est pas civilisation ».

En France, les sciences humaines préfèrent aussi le terme culture, mais sans exclure l'emploi du mot civilisation, dûment dépouillé de son acception ethnocentrique et dépréciative. L'historien Lucien Febvre (1930) contribua notablement à cette clarification. Les anthropologues se demandent pourquoi il faudrait refuser le nom civilisation, par exemple à la culture des Aztèques - même s'ils n'avaient que des rudiments d'écriture - ou à la culture néolithique qui « est déjà une civilisation véritable », observe Jean Cazeneuve : 1984. Cette position est renforcée par l'étude plus approfondie des cultures autrefois considérées comme sauvages. André Leroi-Gourhan (1943) refusait de distinguer entre sauvages et civilisés, et il propose les termes « rustiques » et « industriels ». Les analyses de Claude Lévi-Strauss ont mis à jour la complexité des mythes et des psychologies des peuples non-évolués selon nos critères de modernisation : « Ces sociétés soi-disant primitives sont dans l'histoire », note Lévi-Strauss. La seule différence d'avec nous, c'est qu'elles se sont spécialisées en des voies diverses de celles que nous avons choisies. Lucien Febvre avait déjà soutenu cette interprétation, qui souligne davantage les continuités que les ruptures entre cultures. Il écrivait en 1930 : « Depuis longtemps, la notion d'une civilisation des non-civilisés est courante ». Ceci dit, la tendance des sociologues français est de préférer dans leurs travaux le terme technique de culture à celui de civilisation. Mais l'emploi du mot civilisation reste en usage surtout lorsqu'ils veulent mettre en valeur la richesse de toutes les cultures et montrer la convergence profonde de toutes les expériences civilisatrices.

Dans le langage de l'Église catholique, une évolution est aussi à noter. Jusqu'au Concile Vatican II, les expressions « civilisation » et « civilisation chrétienne » étaient courantes, mais, maintenant, le terme culture, employé en sa double acception humaniste et anthropologique, tend à s'imposer de plus en plus nettement, ce qui n'exclut pas l'emploi du mot civilisation dans son sens historique et humaniste : H. Carrier 1987, 1990.

Malgré son histoire mouvementée et la prédominance actuelle du terme culture chez les spécialistes, le concept de civilisation, avec les précisions et les correctifs suggérés plus haut, reste une notion valable pour désigner un stade avancé du progrès culturel, développement auquel toute les sociétés aspirent comme à une légitime participation au patrimoine le plus haut de l'humanité.

Voir : Culture, Anthropologie, Modernité, Éducation, Art, Urbanisation, Civilisation de l'amour.

Bibl. F. Braudel 1987. H. Carrier, 1987, ch. 2 ; 1 1990a. J. Caze-neuve, 1985. N. Elias, 1973. D. Fauvel-Rouif, 1989. L. Febvre et al., 1930. S. Freud, 1970. J. Laloup et J. Nélis, 1955. B. Malinowski 1931. G. Michaud et E. Marc, 1981. O. Spengler 1948-1950. A. J. Toynbee, 1934-1961, 1948. E.B. Tylor, 1876.

Civilisation de l'amour

[Retour à la table des matières](#)

Cette expression créée par le pape Paul VI est maintenant entrée dans le langage courant. Paul VI parla, pour la première fois, de la civilisation de l'amour le jour de la Pentecôte 1970. S'adressant à la foule de son balcon, il disait alors : « C'est la civilisation de l'amour et de la paix que la Pentecôte a inaugurée, et tous nous savons combien encore aujourd'hui le monde a besoin d'amour et de paix ». Cette belle expression fut constamment reprise et répétée par la suite, soit devant des auditoires catholiques, soit dans des rencontres internationales, par exemple dans les discours que le Pape adresse au Corps diplomatique. Comment expliquer le succès de cette expression, sinon par le fait que Paul VI proclamait ainsi la quête de la fraternité, qui est l'une des aspirations majeures de nos contemporains ? Par un sentiment d'amour inspiré de l'Évangile, l'Église manifeste publiquement qu'elle s'identi-

fié à la cause de l'homme, en pratiquant une sorte de communion culturelle, en assumant cette <première universalité>.

Le document conciliaire *Gaudium et Spes* avait réussi à proclamer, en termes neufs, l'attention bienveillante de l'Église pour le monde de notre temps. Paul VI, on le sait, avait voulu intervenir directement pour que *Gaudium et Spes* devienne une Constitution, égale en dignité aux autres Constitutions du Concile, de manière à souligner encore plus nettement l'intérêt central de Vatican II pour l'homme historique et le monde contemporain.

Ce message d'amour pour l'homme moderne fut souligné d'une manière remarquable dans le discours du Pape à la clôture du Concile : « Un courant d'affection et d'admiration s'est répandu à partir du Concile sur le monde humain moderne. Reprocher les erreurs, oui, parce que la charité le demande, autant que la vérité. Mais pour les personnes, seulement le rappel, le respect et l'amour. Plutôt que des diagnostics déprimants, des remèdes encourageants, plutôt que des présages funestes, des messages de confiance sont partis du Concile vers le monde contemporain ; ses valeurs ont été non seulement respectées, mais honorées, ses efforts soutenus, ses aspirations purifiées et bénies » : 7 décembre 1965.

Le 1er janvier 1968, Paul VI proclama la première journée mondiale de la paix, célébrée chaque année par la suite, et qui trouve toujours un vaste écho dans l'opinion publique. Pour Paul VI, la paix, l'humanisme et la culture se construisent ensemble : « Cette intériorisation de la paix est un vrai humanisme et une vraie civilisation » : 19 décembre 1974. Ce message universel de paix et de fraternité fut proclamé avec une solennité particulière lors des visites de Paul VI et de Jean-Paul II au siège des Nations-Unies, en 1965 et 1979.

L'Église rappelle sans cesse que la civilisation trouve son fondement dans l'Amour de Dieu et des hommes. La famille est la cellule fondatrice de toute culture. « Elle est une sage institution du Créateur pour réaliser dans l'humanité son dessein d'amour », comme le dit l'encyclique *Humanae Vitae* (1968) qui ajoute : « en défendant la mora-

le conjugale dans son intégrité, l'Église sait qu'elle contribue à l'instauration d'une civilisation vraiment humaine » : no 8, 18.

En 1967, Paul VI avait publié l'encyclique *Populorum Progressio* qui illustre, de manière tout à fait neuve, le lien dynamique qui existe entre le progrès humain et l'avenir de la civilisation. Le document a eu un impact profond dans l'Église et dans les nations. C'est un appel à la fraternité et à la solidarité. « Les peuples de la faim interpellent aujourd'hui de manière dramatique les peuples de l'opulence. L'Église tressaille devant ce cri d'angoisse et appelle chacun à répondre avec amour à son propre frère » : no 3. Le développement est radicalement une œuvre de justice, d'amour, de culture humaine. En 1987, Jean-Paul II en prolongeait l'enseignement, à vingt ans de distance, réaffirmant dans l'encyclique *Sollicitudo Rei Socialis* le principe éthique et culturel du développement authentique, inspiré par l'amour évangélique.

Les chrétiens se reconnaissent une mission urgente : celle de faire pénétrer le message évangélique dans la civilisation moderne. L'entreprise sera difficile, car la culture actuelle s'est largement dissociée des valeurs de l'Évangile. Que signifie « évangéliser les cultures », sinon faire pénétrer le message d'amour du Christ dans l'intime des mentalités ?

L'action de l'Église s'étendra à une coopération avec toute personne de bonne volonté, pour défendre et promouvoir la dignité, la justice et la culture intégrale de tous les êtres humains. Cette entreprise suppose un engagement au niveau de la culture, considérée dans son aspect populaire et anthropologique, comme aussi dans son aspect humaniste, intellectuel, esthétique, scientifique. Proposer une civilisation de l'amour exige, en somme, un véritable acte de confiance dans l'avenir de la société humaine, c'est-à-dire une confiance dans la capacité réelle de notre humanité de construire une forme de vie commune qui réalise la fraternité originelle de l'homme.

Fort de sa foi dans le Christ, l'Église propose pour notre temps beaucoup plus qu'une utopie. Son projet d'une civilisation de l'amour continue de stimuler les chrétiens qui, dans le respect de la liberté,

offrent à notre temps un idéal généreux pour l'avenir des cultures. Jean-Paul II a constamment réaffirmé la validité et l'actualité de ce message : « L'Église respecte toutes les cultures et n'impose à aucune sa foi en Jésus-Christ, mais elle invite toutes les personnes de bonne volonté à promouvoir une véritable civilisation de l'amour, fondée sur des valeurs évangéliques de la fraternité, de la justice et de la dignité pour tous » : *Discours au Conseil Pontifical de la Culture*, 15 janvier 1985.

Voir : Évangélisation de la Culture,

Bibl. P. de Laubier, 1990. H. Carrier, 1985, 1987. J. Lavados et al., 1983.

Communication sociale

[Retour à la table des matières](#)

La communication est à considérer comme l'un des phénomènes constitutifs de la culture ; elle est à la base de tous les apprentissages et des échanges socioculturels. Il existe une science de la communication, dont le développement considérable a accompagné et stimulé à la fois la technique de la transmission des messages dans tous les secteurs de la vie moderne : économie, transports, défense, éducation, recherche, médias.

Dans les pays industrialisés, une part notable de la population active est engagée dans des tâches reliées à la communication : médias électroniques, publications, industries culturelles, enseignement, informatique, fonctions intellectuelles au service de la vie socio-économique. La communication apparaît donc comme un champ d'activité dont l'orientation intéresse au plus haut point le bien commun. C'est pourquoi l'État moderne en fait l'objet d'une politique spécifique, administrée généralement par un ministère de la communication, parfois couplé avec celui de la culture, car les deux domaines de la

culture et de la communication entretiennent d'étroits rapports, surtout avec l'avènement des mass-media et de la culture de masse. C'est le point de vue qui nous intéresse plus directement ici. Après avoir décrit sommairement les concepts-clés de la communication, nous examinerons les conditions d'une politique des médias et de la communication, dans la perspective d'une promotion de la culture.

Les concepts-clés. On entend par communication, le processus par lequel les groupes ou les personnes échangent des informations ou des messages. Il y a lieu de distinguer, en ce domaine, l'opération elle-même de communiquer, le contenu ou le message transmis, les moyens de la communication : écrits, médias électroniques, etc.

La transmission de messages suppose l'interaction de l'émetteur et du récepteur, selon un code convenu d'expression et d'interprétation. La communication transmet divers types de messages : l'information formelle, fonctionnelle, discursive qu'il est possible de décoder avec rigueur ; ce sont les messages sémantiques, distincts des messages esthétiques, à teneur artistique ou symbolique, et dont l'interprétation dépend de l'expérience culturelle de l'émetteur et du récepteur.

La science de la communication, qui privilégia d'abord la rationalité de l'information, attache aujourd'hui une plus grande importance au message des symboles, dont l'art et le discours religieux connaissent le secret. Par le jeu du symbole, la même image, la même expression recouvre plus d'un sens. Les niveaux de signification, apparente et figurée, sont perçus et interprétés, par mode d'analogie, selon la sensibilité de chaque culture. Le symbole évoque spontanément une idée, éveille un sentiment commun : le lion symbolise le courage, la couronne l'autorité, la balance la justice, la couleur noire la mort. Les méthodes modernes de la publicité, de la propagande politique et idéologique, savent utiliser efficacement toutes les ressources de la communication symbolique.

Les progrès de l'électronique et la diffusion des ordinateurs ont révolutionné les méthodes de l'information et donné naissance à l'in-

formatique. Il s'agit du traitement automatique de données, enregistrées et reproduites électroniquement, pour fins d'information, de recherche, d'enseignement, de gestion, de composition de texte (bureautique), ou d'opérations industrielles programmées (robotique). Les capacités humaines de mémorisation et de communication sont, dès lors, entrées dans une nouvelle ère, avec toutes les conséquences culturelles qu'impliquent le stockage en mémoire de données toujours plus complexes, ainsi que leur rappel par télécommunication instantanée. Les rythmes et les conditions du travail intellectuel sont transformés et déjà s'observent les progrès de l'intelligence artificielle. La télématique bouleverse les habitudes traditionnelles de l'esprit humain : l'enseignement assisté par ordinateur, les banques de données, contenant le matériel des bibliothèques et des centres de documentation, les services d'information bancaires et industriels, les agences de nouvelle et de publication, sont immédiatement accessibles sur l'écran de l'utilisateur et même à domicile.

Les incidences de la télématique soulèvent de nouveaux problèmes de culture ainsi que des analyses controversées. Deux questions surtout mériteront d'être mieux approfondies. Premièrement, quel sera l'impact, sur l'individu et la famille, de l'accès direct et instantané à une masse illimitée d'informations, alors qu'autrefois l'information n'arrivait que progressivement dans le temps et par de nombreux intermédiaires, parents, maîtres, éducateurs agissant comme interprètes ? Une deuxième question concerne la concentration toujours plus poussée de l'information, dans des ordinateurs de plus en plus puissants, avec des réseaux de distribution atteignant virtuellement l'ensemble des populations. Un nouveau pouvoir se constitue ainsi, avec des avantages et des services nouveaux, mais aussi avec des risques d'abus maintenant évidents.

Les gouvernements ont désormais à se pencher sur ces nouveaux problèmes, en tenant compte du fait que les médias modernes représentent un vaste ensemble de moyens touchant des publics très variés. Il convient de distinguer les médias interpersonnels, utilisant le téléphone, la lettre, la cassette, le télex, et les médias de groupe, par les-

quels une collectivité communique en circuit fermé, par la TV ou des téléphones inter-reliés qui permettent les conférences et les consultations à distance. Rappelons aussi les « collèges invisibles », inventés depuis longtemps par les professeurs. Ils s'échangeaient autrefois des lettres sur leurs recherches communes ; ils sont aujourd'hui reliés par ordinateurs. La télématique accélère les échanges de groupe.

Il y a enfin les médias de masse, rejoignant le vaste public, par la presse, la radio, la TV, le cinéma. Ces derniers moyens, appelés mass-media d'après l'expression anglaise, exercent un immense pouvoir sur les mentalités et l'appréciation de leur influence suscite de vifs débats. Certains soulignent surtout leurs effets substantiellement positifs sur la culture de la masse. D'autres voient plutôt la déstabilisation culturelle provoquée par un mode de communication à sens Unique, où la masse des récepteurs est pratiquement passive, soumise à une homogénéisation des goûts, imposés par de puissants intérêts poussant à une consommation effrénée.

Politique des médias. Tous les gouvernements sentent maintenant la nécessité d'une politique de la communication. L'intérêt public demande qu'une régulation soit établie, d'autant plus que les médias modernes exercent sur la culture une influence nécessairement ambivalente. D'une part, les médias représentent un des plus remarquables accomplissements de la culture moderne, car ils étendent d'une manière admirable la capacité de communiquer entre tous les hommes, ils multiplient indéfiniment leurs chances d'apprendre, de bénéficier des trésors de l'art et de la science, de communier instantanément aux événements qui intéressent l'ensemble de la famille humaine. Les moyens de communication moderne offrent donc des possibilités hier insoupçonnées pour promouvoir l'éducation populaire et la formation permanente, pour stimuler les échanges et la compréhension entre les groupes, enrichir la culture de toute la société. En bien des pays, les médias sont devenus un des moyens les plus efficaces pour l'alphabétisation des masses et pour la poursuite du développement.

Par ailleurs, les médias modernes peuvent aussi exercer sur la culture une influence négative, qui préoccupe à bon droit les pouvoirs publics. L'une des inquiétudes les plus fréquemment exprimées - et non seulement dans les pays du tiers monde - est le fait que l'importation continuelle de programmes audio-visuels finit par créer une véritable dépendance culturelle, engendrant une grave aliénation de la culture propre, souvent aussi une sérieuse dégradation des valeurs morales et un ébranlement des institutions traditionnelles, surtout de la famille.

L'avènement des mass-media a mis la communauté politique devant des obligations nouvelles, à la fois inévitables et fort complexes. L'État moderne, face aux médias, ne peut se soustraire aux obligations que lui imposent la moralité publique, le bien commun et le respect culturel de la nation.

Les politiques des États à l'égard des médias divergent, selon leurs options idéologiques : elles vont du laisser-faire quasi total à l'interventionnisme autoritaire. Sans entrer dans les déterminations pratiques, on peut formuler des normes culturelles pour les choix politiques : 1. Il est opportun que, par des mesures appropriées, les gouvernements encouragent la production et la diffusion de programmes à contenu culturel et éducatif, aptes à favoriser l'élévation culturelle et la formation permanente. 2. Par ailleurs, il apparaît légitime qu'un pays revendique le droit d'imposer aux diffuseurs publics certaines normes d'éthique professionnelle et de bienséance morale. Le pur libéralisme en cette matière devient bientôt abus et oppression. 3. S'il est nécessaire d'encourager la rentabilité des industries culturelles, il est inacceptable que l'unique critère pour le développement de ces industries et des médias soit celui de leur profit ou la simple loi du marché. Autrement, on asservit tôt ou tard les biens culturels à la règle autonome du calcul économique. 4. Il est souhaitable que les pays exportateurs et importateurs de produits audio-visuels examinent leurs pratiques respectives dans le cadre de leurs relations internationales, et dans le respect de l'identité culturelle de chaque peuple. 5. Une proposition particulièrement opportune consiste à stimuler une coopération bilaté-

rale ou internationale dans la production de programmes pour les médias, chaque pays faisant valoir son optique et ses choix culturels. 6. Des normes pour l'importation de films ou de programmes de télévision se révèlent souvent indispensables pour réduire la dépendance étrangère et pour favoriser le développement d'une production culturelle nationale. 7. Les mesures positives, à la longue, seront sans doute les plus efficaces : l'éducation du public au bon goût, au sens critique, l'encouragement positif à la création artistique et à la production d'œuvres exprimant le génie de chaque culture. 8. En définitive, une politique des médias doit, au delà des purs conditionnements économiques, affirmer des critères éthiques d'utilisation et encourager la qualité culturelle de ces nouveaux moyens de communication, qui font désormais partie du patrimoine de l'homme moderne. 9. De plus en plus, les États seront amenés à se concerter afin d'harmoniser leurs politiques dans le domaine des médias, car les nouvelles technologies de la communication débordent maintenant toutes frontières géographiques et culturelles. Les satellites de communication, surtout, posent aux gouvernements des problèmes nouveaux de politique culturelle. L'action de l'homme dans l'espace, grâce aux satellites ou autres instruments, soulève des questions non seulement d'ordre technique et économique, mais aussi des problèmes éthiques et politiques. L'un des services majeurs que peuvent rendre les satellites, c'est d'éliminer l'analphabétisme et de promouvoir la culture populaire. En bien des cas, la culture ne peut être promue qu'au moyen des images. Les satellites peuvent contribuer puissamment à la diffusion de la culture et aider au développement intégral de l'homme. Mais la transmission de la culture par les satellites ne doit pas signifier purement et simplement l'imposition de la culture des nations riches aux pays en développement. Plusieurs de ces pays possèdent d'anciennes cultures qui doivent être préservées. 10. Le rayonnement des satellites soulève la délicate question des frontières culturelles, plus profondément enracinées souvent que les frontières géographiques. Ces frontières, certes, ne doivent pas empêcher le dialogue d'une culture à l'autre, mais elles ne doivent pas non plus être violées par des formes d'impérialisme économique ou de dictature idéologique. La technologie de l'espace ne

peut être employée au détriment des authentiques cultures des collectivités. Le problème de la TV trans-frontière soulève des problèmes complètement nouveaux pour les cultures nationales. Les organismes internationaux cherchent à élaborer des conventions et des accords appropriés, en spécifiant, par exemple, des quotas pour les émissions de programmes produits localement et les productions importées. Ces questions demandent un dialogue entre tous les intéressés et surtout entre les gouvernements, qui doivent affronter ces problèmes nouveaux dans une approche politique originale.

On entrevoit ainsi à quel point la politique des médias est étroitement reliée à la politique culturelle des nations modernes, chacune étant désormais invitée à une coresponsabilité internationale pour la promotion d'un système de communication au service de tout l'homme et de tous les hommes.

Voir aussi : Politique culturelle, Industries culturelles.

Bibl. P. Babin, 1991. R. Collins et al., 1986. N. Elias, 1990. J. Jensen, 1990. J. Lazar, 1991. Mediatech, 1990. R. Melkote, 1991. D. Menozzi, 1991. H.I. Schiller, 1989. P. Schlesinger, 1991. H. Shaughnesy et C. Fuente Cobo, 1990. G. Tuchman, 1988.

Conscience collective

[Retour à la table des matières](#)

La conscience collective est une expression souvent utilisée pour décrire la mentalité d'un groupe, sa manière de penser et de juger. Certains l'emploient comme un synonyme approximatif de la culture, voulant insister sur les aspects perceptifs, cognitifs et éthiques de celle-ci. Indiquons, par ailleurs, que la conscience collective, au siècle dernier, avait acquis un autre sens, jugé inacceptable aujourd'hui : par conscience collective, on entendait une sorte de super-esprit ou d'âme commune régissant la vie d'un groupe. Aucun sociologue contemporain

ne soutiendra plus, comme Auguste Comte, que la vie sociale est dirigée par une âme collective, assimilée à l'humanité, c'est-à-dire à « l'être collectif qui règle immédiatement nos destinées d'après sa propre fatalité modifiée par sa Providence » : *Système de politique positive*, 1854. De son côté, Durkheim et ses disciples se faisaient aussi des représentations collectives une idée très réaliste. Tout ce qui selon eux ressortissait à la conscience individuelle, était tenu pour profane, et tout ce qui provenait de la conscience collective portait la marque du sacré, du religieux. C'est dans ce climat de positivisme social, qu'il faut situer les fameuses études de S. Sighele sur « la foule criminelle » (1892), travaux repris par Gustave Le Bon dans sa *Psychologie des foules* : 1895. Non seulement l'on postulait l'existence d'une conscience propre aux foules, mais on décrivait les normes morales que suivent d'habitude les collectivités dans leurs comportements. Le Bon, par exemple, nous dit que les foules sont parfois « féroces », mais elles ont leur « Sensibilité » ; elles sont « sanguinaires », mais n'en conservent pas moins certains « Scrupules » et certaine moralité élémentaire.

Pour le sociologue aujourd'hui, il n'y a pas à proprement parler de conscience collective au sens de mentalité totalisante absorbant la conscience des personnes. Les études ont démontré avec quelle prudence la psycho-sociologie doit aborder les comportements dits collectifs ou les « conduites institutionnelles ». Il n'est plus question, de nos jours, de recourir au « monisme » moral pour comprendre les comportements communs. Inversement, on a maintes fois souligné l'erreur qui consistait à étudier l'individu en dehors de son contexte social propre. En d'autres mots, on a rejeté les théories qui confondent l'individuel et le social et, par ailleurs, on a mieux compris la symbiose qui unit la personne à son groupe d'appartenance. Il en est résulté une conception de l'ordre social éminemment personnalisé, où tout individu, même solidaire d'un groupe, mérite respect et est sujet unique de droit.

Cette approche psycho-sociale des comportements humains aide à comprendre les responsabilités propres de la personne et du groupe, où s'articule toujours, plus ou moins consciemment, la jonction de l'in-

dividuel et du collectif. Un éclairage nouveau est ainsi projeté sur des problèmes aussi complexes que, par exemple, la culpabilité collective des belligérants, les préjugés collectifs, les oppressions économiques, les structures d'injustice. Les notions de péché collectif, de structures de péché sont à analyser de ce point de vue. Certes, les groupes peuvent être tenus moralement responsables de fautes collectives et être passibles de jugement, surtout si des obligations contractuelles avaient été stipulées, ou si des décisions politiques criminelles avaient été clairement ratifiées. Mais, à strictement parler, au fond des culpabilités sociales il y a toujours des responsabilités attribuables à des personnes, coupables de fautes précises, de décisions morales, de complicité, d'omissions, ou de tolérance abusive. Toutes ces fautes s'ajoutent, se combinent par un effet d'entraînement, débilitant les consciences des personnes et engendrant finalement une situation d'oppression, d'injustice, de péché.

Cette analyse ne nie nullement la réalité d'une conscience collective, c'est-à-dire d'un phénomène de nature sociale demandant à être affronté comme tel. Lorsque des modèles de comportement se diffusent dans un milieu, une conscience commune prend forme et s'impose au grand nombre. Cette conscience collective agit puissamment sur les consciences individuelles, les portant soit vers l'élévation morale et la défense des causes généreuses, soit vers l'apathie morale, les égoïsmes et les pratiques déshumanisantes.

Ces observations confirment ce que nous avons dit de la culture, comme réalité individuelle et collective, dont il faut nécessairement tenir compte dans toute tentative d'éducation, de promotion, d'évangélisation, de développement culturel. Il faut éduquer et convertir tout à la fois les consciences personnelles et la conscience collective. Nous signifions par là qu'il est nécessaire d'agir au niveau des valeurs et des modèles de comportement demandant à être élevés, purifiés, réformés et évangélisés. C'est en ce sens que l'on parle aujourd'hui de l'évangélisation des cultures.

Voir : Culture, Idéologie, Évangélisation de la culture, Éducation, Éthos, Identité culturelle.

Bibl. C. R. Badcock, 1980. P. L. Berger et al., 1973. R. Binion, 1982.

Conseil de l'Europe

[Retour à la table des matières](#)

Il a été créé en 1949 par les États de l'Europe occidentale pour favoriser la coopération entre les gouvernements, les parlementaires et les experts, en tout ce qui touche les affaires européennes à l'exception des aspects militaires. Le Conseil de l'Europe symbolise et défend une conception de l'Europe, de la liberté, des droits de l'homme, du progrès, de la participation démocratique. Le siège du Conseil de l'Europe se trouve au Palais de l'Europe, à Strasbourg. Ses deux organes centraux sont : le Comité des Ministres et l'Assemblée Parlementaire.

Ses principaux domaines d'activité concernent les droits de l'homme, l'éducation, la culture et les sports, les communications sociales, la santé publique, les pouvoirs locaux et régionaux, les questions sociales, la jeunesse, l'environnement et le patrimoine architectural, les affaires juridiques.

Le Conseil de l'Europe exerce une importante action culturelle grâce au Conseil de la Coopération Culturelle (CDCC). Le CDCC est conseillé par la Conférence Permanente des Ministres Européens de l'Éducation, par les Ministres de la Culture, par la Commission de la Culture et de l'Éducation de l'Assemblée Parlementaire, par les spécialistes et les hauts fonctionnaires des Ministres compétents, ainsi que par les organisations non-gouvernementales dotées du statut consultatif auprès du Conseil de l'Europe. Le CDCC fonde son action sur la Convention Culturelle Européenne, adoptée depuis 1954 par les États signataires, dont le Saint-Siège. Parmi ses nombreux projets et réalisations

dans le domaine de la culture, il faut signaler surtout la Déclaration Européenne sur les Objectifs Culturels, approuvée à Berlin en 1984 par les Ministres de la Culture des États représentés au CDCC.

Avec l'ouverture des pays de l'Est et du Centre européens, le Conseil de l'Europe est appelé à s'élargir et à redéfinir profondément ses politiques culturelles. En 1989-1990, la Pologne, la Hongrie, la Yougoslavie ont adhéré à la Convention culturelle. La huitième conférence des Ministres de la culture, tenue à Palerme en 1990, à laquelle étaient invités, pour la première fois, tous les pays de l'Est européen, a pris les dispositions nécessaires pour que le CDCC puisse accueillir éventuellement tous les États qui souscrivent aux principes de la Convention Culturelle Européenne.

Voir : Déclaration Européenne, Convention culturelle européenne, Charte européenne du patrimoine architectural, Charte européenne du Sport, Charte culturelle européenne.

Conseil Pontifical de la Culture

[Retour à la table des matières](#)

Le Conseil Pontifical de la Culture est un organisme du Saint-Siège, créé par Jean-Paul II en 1982. Il a pour but de réaliser l'un des objectifs majeurs que l'Église s'est fixés après Vatican II : celui d'intensifier le dialogue de l'Église avec les cultures de notre époque.

Les principaux objectifs qui lui sont assignés peuvent être résumés de la manière suivante : 1. témoigner du profond intérêt du Saint-Siège pour le progrès de la culture et pour le dialogue entre les cultures et l'Évangile ; 2. participer aux activités culturelles des dicastères romains et des institutions culturelles du Saint-Siège pour en faciliter la coordination ; 3. établir un dialogue avec les Conférences épiscopales pour encourager un échange fructueux des recherches, initiatives et actions culturelles, réalisées par les Églises locales, et en faire bé-

néficier l'Église entière ; 4. collaborer avec les Organisations internationales catholiques (universitaires, historiques, philosophiques, théologiques, scientifiques, artistiques, intellectuelles) et promouvoir leur coopération ; 5. suivre, selon sa compétence propre, l'activité culturelle de l'UNESCO, du Conseil de l'Europe et des autres organisations s'intéressant au progrès de l'homme ; 6. assurer une présence efficiente du Saint-Siège aux congrès internationaux consacrés aux sciences, à la culture et à l'éducation ; 7. s'intéresser à la politique et à l'action culturelle des gouvernements dans le monde ; 8. faciliter le dialogue culturel entre l'Église et les universités, les organisations d'artistes, de spécialistes, de chercheurs, de savants et promouvoir des rencontres significatives dans ces univers culturels ; 9. accueillir à Rome des personnalités du monde de la culture, désireuses de mieux connaître l'activité culturelle de l'Église, et faire bénéficier le Saint-Siège de leur expérience.

L'évolution des cultures, qui marque aujourd'hui les comportements des hommes et des groupes, représente un enjeu décisif pour l'avenir du monde. L'Église y reconnaît l'un des problèmes spirituels et religieux les plus urgents pour sa mission évangélisatrice. L'Église ne pouvait, dans son gouvernement, être moins attentive aux cultures que ne le sont les États modernes : dans plus de cent pays existe maintenant un Ministère de la culture, ou son équivalent.

La structure et l'organisation du Conseil sont à la fois simples et fonctionnelles. En plus d'un Président, d'un Conseil de Présidence et d'un Secrétariat, le Conseil comprend un Comité International composé de personnalités catholiques représentant le monde de la culture dans les diverses régions et dans les principales disciplines culturelles. Ce Comité se réunit périodiquement et apporte à Rome l'écho des aspirations et des besoins culturels de nos contemporains.

Le Conseil n'exerce pas son activité comme ayant autorité sur la culture ou les cultures. C'est plutôt par incitations et encouragements que toutes les institutions dans l'Église, à Rome comme dans les Églises locales, sont invitées à collaborer afin que l'Église entière aborde, avec un esprit nouveau, les problèmes de l'évangélisation des cultures.

Le Conseil fait partie des organismes appelés « du dialogue », créés après Vatican II. Son action s'exerce surtout par la présence, le témoignage, la coopération, le constant rappel de la dignité de l'homme et de son aspiration fondamentale à la paix. Pour mener à bien une tâche aussi complexe, le Conseil doit compter sur de larges coopérations, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Église. Aussi sa mission apparaît-elle comme nécessairement collégiale et œcuménique, s'adressant aussi à toutes les personnes de bonne volonté. C'est une forme d'action indispensable dans un monde pluraliste. L'Église s'adapte à cette longue patience, faite de sympathie pour la diversité des sociétés et des cultures. C'est d'ailleurs l'unique approche possible auprès de maints organismes gouvernementaux, auprès des instances internationales comme l'UNESCO, où la confrontation des opinions est la condition même de la coopération.

Deux lignes d'orientation sont tracées pour l'action du Conseil et ces directives valent pour l'ensemble de l'Église dans sa rencontre des cultures : l'évangélisation des cultures et la promotion de l'homme dans sa culture, l'une et l'autre tâche étant complémentaires. À cause de sa nature, le Conseil ne dispose pas des moyens et des instruments généralement utilisés par les États dans leur action culturelle : c'est-à-dire des programmes politiques, des lois ou le financement de projets déterminés. Les moyens et le rayon d'action du Conseil sont tout différents. Il organise des colloques, des rencontres et des recherches sur le dialogue de l'Église avec les cultures, sur l'évangélisation des cultures, sur l'inculturation, et sur les questions touchant au développement culturel. Le Conseil représente le Saint-Siège dans les principales réunions internationales tenues par l'UNESCO ou d'autres organismes similaires. Il prend part aux réunions des Ministres de la culture ou de l'éducation, il participe aux réunions internationales des universités, aux principaux colloques scientifiques. Le Conseil publie des ouvrages sur les thèmes qui sont de son ressort. Il publie en outre le bulletin *Église et Cultures*, qui paraît en quatre langues. Il dispose d'une bibliothèque spécialisée, fréquentée par des étudiants, des chercheurs et les nombreux visiteurs qui viennent à Rome. Un réseau

de Correspondants à travers le monde facilite le dialogue et l'information concernant l'évolution des cultures et les défis posés à notre époque par l'inculturation de l'Évangile et le développement culturel.

Voir aussi : Évangélisation de la culture, Politique culturelle, Développement culturel (et Église catholique), Vatican II (et la culture).

Bibl. H. Carrier, 1987, ch. 7 ; 1990a, ch. I.

Contre-culture

[Retour à la table des matières](#)

La contre-culture correspond à une mentalité diffuse qui tend à contester les institutions, les valeurs, les modes de vie, les traditions de la culture dominante. La contre-culture se manifeste à la fois comme une révolte et un rejet du *statu quo*, mais aussi comme une utopie et une représentation souvent parodique de l'avenir. Enfin, la contre-culture peut être la forme collective que prend la protestation morale contre une société sécularisée et déshumanisante : en ce sens, les groupes religieux sont souvent dits « contre-culturels ».

Phénomène de génération. C'est surtout dans les milieux étudiants des années 1960 que l'expression contre-culture est devenue à la mode. Les premières études sur ce phénomène complexe et ambigu insistent sur ses aspects conflictuels et aliénants. Les termes employés généralement pour décrire la contre-culture des jeunes sont révélateurs : on parle de révolte, de révolution, de conflit des générations, de génération sceptique, de rejet global, d'opposition juvénile, de marginalité, de comportements contestataires, d'attitudes irrationnelles, de la tendance à chercher la libération dans la culture de l'instinct, dans le sexe et dans la drogue. La contre-culture peut ainsi dégénérer

en anticulture. Si ces aspects négatifs étaient les seuls retenus dans la description des générations nouvelles, il faudrait désespérer de l'avenir de l'école, de l'Université comme de l'éducation tout court. Aussi, assiste-t-on actuellement à un effort approfondi pour mieux comprendre la psychologie des jeunes générations, de façon à renouveler la pédagogie en la fondant sur une meilleure connaissance des aspirations de la jeunesse, tout autant que sur le respect du savoir acquis et des valeurs permanentes du passé. Les spécialistes de l'anthropologie culturelle et de la psycho-pédagogie ont à peine amorcé, malgré l'abondance des études sur la question, l'analyse des transformations générationnelles que nous vivons.

Margaret Mead, en parlant de « culture préfigurative » pour désigner le monde des jeunes, nous rappelle que la révolution culturelle est déjà à l'intérieur de nos murs. En d'autres termes, la culture de demain est déjà en germe, en gestation et en acte dans le comportement collectif des jeunes générations.

Cette révolution devrait moins nous retenir par ses violences extérieures et ses excès frénétiques, que par la mutation intrinsèque de la société post-industrielle qu'elle annonce. Charles A. Reich (1970) décrit ainsi le phénomène : « Une révolution est en train de se produire. Elle ne sera pas comme les révolutions du passé ; elle prendra son point de départ dans l'individu et la culture et elle changera la structure politique seulement au stade final. Elle n'exigera pas la violence pour s'imposer et elle ne pourra pas non plus être arrêtée efficacement par la violence. Cette révolution s'étend avec une rapidité surprenante ; et, déjà, nos lois, nos institutions et notre structure sociale sont en train de changer à cause d'elle ».

Enjeux éducatifs. Les éducateurs s'efforcent de comprendre ce qui est en train de se produire dans les systèmes éducatifs en mutation. Jusqu'ici l'enseignant avait un rôle central. Or il est en passe de perdre le monopole qu'il avait. L'éducation et la culture dépendent de plus en plus de sources d'information et d'expériences extérieures à

l'école ou à l'Université. Les mass media procurent à la jeunesse une part considérable de la culture et même de l'instruction que la société totale leur offre.

Par ailleurs, la jeunesse d'aujourd'hui devine qu'une éducation intégrale doit également inclure une forme d'expérience ou de praxis ; et que l'éducation n'est pas authentique si elle reste confinée au plan rationnel. L'art, l'amour et la fraternité font partie des aspirations typiques des jeunes d'aujourd'hui. Certes, un certain culte de l'immédiatisme et de la satisfaction instinctive peut donner le change sur les espoirs ou les désespoirs des jeunes. Comme le note Françoise Mallet-Joris, dans *La maison de papier*, le spontanéisme risque de faire confondre les valeurs instinctives avec les valeurs ultimes : « Il y a en cette époque une sorte de vénération de l'instinct, du spontanéisme, qui a son côté libérateur, créateur même, mais qui me heurte parfois parce qu'il élève le plus fugitif, le plus subjectif au rang de vérité suprême et intangible... ».

Ce qui est difficile à percevoir, pour les adultes et les éducateurs, c'est la logique interne de la culture qui s'élabore. Avec de nombreux éducateurs on peut penser que la jeunesse moderne est surtout caractérisée par une inquiétude concernant son identité profonde et ses raisons de vivre. Sa crise est en son fond morale et spirituelle.

Si les éducateurs entendent rejoindre les préoccupations fondamentales des jeunes, ils seront amenés à une révision, non seulement des structures de l'enseignement, mais de son orientation culturelle, morale et spirituelle. La complexité et l'intensité des problèmes soulevés par les jeunes, aussi bien dans leurs propos explicites que dans leurs comportements, devraient susciter chez les éducateurs une réponse crédible concernant le destin de l'homme et ses raisons de vivre en société.

L'Université conserve et conservera encore longtemps son rôle propre d'acculturation. Mais il est tout aussi vrai d'affirmer qu'un phénomène inverse est en train de se produire sous nos yeux et que l'on pourrait appeler d'enculturation de l'Université, c'est-à-dire sa

transformation par l'adhésion aux valeurs que les jeunes importent déjà à l'intérieur de son enceinte. C'est là peut-être la forme de socialisation la plus typique que subit l'Université de notre époque.

On pourrait parler d'une révolution générationnelle comme on parlait autrefois d'une révolution prolétarienne. Dans ces conditions, l'Université n'a plus à traiter seulement avec des individus, c'est-à-dire avec des étudiants isolés, mais avec une masse, une génération entière qui a pris soudain conscience du pouvoir qu'elle peut exercer sur l'institution universitaire comme sur la société.

La fonction d'acculturation de l'Université se trouve mise en échec, au moins partiellement, par la prise de conscience des générations montantes et par leur contestation collective de l'Université comme du système social établi. Les jeunes mettent radicalement en cause les structures industrielles, commerciales, juridiques des nations modernes. On s'attaque à la « société bloquée », selon l'expression de Michel Crozier. Ces observations demandent évidemment à être nuancées. Les jeunes eux-mêmes sont très divisés dans leurs jugements comme sur les moyens et les objectifs de la contestation. Nous parlons ici d'une tendance qui semble se généraliser sous diverses formes dans la plupart des pays.

Ainsi donc, la contestation étudiante a favorisé l'éclosion de la contre-culture. Theodore Roszak (1969) a bien analysé ce phénomène dans son essai, *The Making of a Counter-Culture*. La primauté des valeurs classiques, les fonctions socio-économiques de l'Université, les présupposés culturels de la société moderne sont radicalement contestés et rejetés. Pour remplacer les valeurs d'une société qu'on dit condamnée, on revendique la spontanéité individuelle, on rêve d'un éthos plus humain et fraternel pour supplanter la fausse rationalité du système social dominant. Roszak fait noter que les jeunes adhèrent à cette idée-force voulant que leurs critiques et leurs rêves construiront une société plus humaine, même s'ils doutent de leur puissance effective pour y parvenir. « Les jeunes d'aujourd'hui, écrit-il, n'ont peut-être pas le pouvoir moral de lancer la révolution historique qu'ils désirent ; mais qu'on ne s'y trompe pas, ils ne veulent rien de moins ».

Les valeurs en cause. Ce qui est donc mis en question ce sont les présupposés culturels ainsi que les valeurs primordiales sur lesquelles repose la société industrielle et urbaine. Quels que soient les excès de la contestation ou les effervescences de la critique, on ne répondra pas à la crise actuelle sans aller ensemble au fond du problème. Nous sommes devant un conflit de générations. On peut dire, sans trop simplifier, que jusque vers 1950 la société moderne connaissait un conflit de classes ; aujourd'hui le conflit s'est développé surtout entre les générations. Il y a rupture, rejet, incompréhension réciproque.

La crise, disons-nous, apparaît surtout d'ordre moral. Le conflit ne porte pas tellement sur des intérêts divergents ou sur les moyens de dominer les pouvoirs économique-politiques. La crise révèle une rupture de la confiance mutuelle ; on ne parle plus le même langage ; on se réfère à des univers culturels qui semblent à la dérive. Les générations ont toujours eu peine à se comprendre et à s'interpénétrer ; mais l'accélération du changement social et les contradictions de la société technologique font que l'écart entre générations n'est plus seulement une question de retard dans la compréhension ; il s'agit plutôt d'un processus d'opposition croissante. Ce phénomène nous semble d'abord de nature spirituelle, car il engage des conceptions divergentes des valeurs suprêmes, de la justification des institutions primordiales, en un mot, des raisons fondamentales de vivre. Notre description ne peut s'arrêter qu'aux traits majeurs de l'évolution en cours. Bien des jeunes s'identifient déjà aux générations de leurs aînés, comme il est vrai que, parmi les générations plus âgées, surtout chez les intellectuels, se retrouvent les mêmes aspirations et les mêmes attitudes de contestation qu'on observe chez les jeunes.

Spontanément, la contre-culture est associée à la contestation. Tout en admettant l'effet pervers de la contestation anarchique et nihiliste, il y a lieu de reconnaître le rôle stimulant de la contestation, surtout des jeunes, pour le renouvellement des cultures, pour leur purification et leur ouverture aux valeurs de l'Évangile. Jean-Paul II le rappelait en ces termes lors du centenaire de *Rerum Novarum* : « La

culture de la nation est caractérisée par la recherche ouverte de la vérité qui se renouvelle à chaque génération. En effet, le patrimoine des valeurs transmises et acquises est toujours soumis à la contestation par les jeunes. Contester, il est vrai, ne signifie pas nécessairement détruire ou refuser a priori, mais cela veut dire surtout mettre à l'épreuve dans sa propre vie et, par une telle vérification existentielle, rendre ces valeurs plus vivantes, plus actuelles et plus personnelles, en distinguant dans la tradition ce qui est valable de ce qui est faux ou erroné, ou des formes vieilles qui peuvent être remplacées par d'autres plus appropriées à l'époque présente. À ce propos, il convient de rappeler que l'évangélisation s'insère dans la culture des nations, en affermissant sa recherche de la vérité et en l'aidant à accomplir son travail de purification et d'approfondissement. Cependant, quand une culture se ferme sur elle-même et cherche à perpétuer des manières de vivre vieilles, en refusant tout échange et toute confrontation au sujet de la vérité de l'homme, elle devient stérile et va vers la décadence » : *Centesimus Annus*, 1991, no 50.

On notera enfin que la contre-culture peut se manifester dans toute société mobile, quelle que soit son orientation idéologique. Le mouvement se répandit d'abord en Occident, puis dans le tiers monde, et il s'attaqua finalement aux structures du monde communiste. L'attitude contre-culturelle de viendra même une exigence spirituelle chez les croyants qui refusent les valeurs d'une société déshumanisante. C'est une approche indispensable pour la critique constructive des cultures, première étape de leur évangélisation.

Voir : Culture, Anticulture, Éducation, Acculturation, Révolution culturelle.

Bibl. H. Carrier 1990a. M. Mead, 1970. C.A. Reich, 1970. T. Roszak, 1969.

Convention Culturelle Européenne

[Retour à la table des matières](#)

La Convention Culturelle Européenne fut signée en 1954 par quatorze pays membres du Conseil de l'Europe. Le nombre des pays signataires a maintenant doublé. La Convention a pour objet de favoriser une politique commune visant à sauvegarder la culture européenne et à encourager son développement. La Convention comprend onze articles dont les cinq premiers traitent plus directement du contenu de la politique culturelle commune. Les articles suivants stipulent les modalités d'application, de ratification, d'interprétation et d'extension de la Convention collective à d'autres pays.

En substance, retenons que les Parties Contractantes chercheront à concerter leur politique en faveur du développement culturel de l'Europe et de la sauvegarde de son patrimoine. Les signataires encourageront l'étude des langues, de l'histoire et de la civilisation de tous les pays concernés par la Convention. Ils faciliteront la circulation des personnes et des biens culturels entre tous les pays signataires.

Les cinq premiers Articles se lisent comme suit : Art. 1 : « Chaque Partie Contractante prendra des mesures propres à sauvegarder son apport au patrimoine culturel commun de l'Europe et à en encourager le développement ». Art. 2 : « Chaque Partie Contractante, dans la mesure du possible, encouragera chez ses nationaux l'étude des langues, de l'histoire et de la civilisation des autres Parties Contractantes, et offrira à ces dernières sur son territoire des facilités en vue de développer semblables études, et s'efforcera de développer l'étude de sa langue ou de ses langues, et de son histoire et de sa civilisation sur le territoire des autres Parties Contractantes et d'offrir aux nationaux de ces dernières la possibilité de poursuivre semblables études sur son territoire ». Art. 3 : « Les Parties Contractantes se consulteront dans le cadre du Conseil de l'Europe afin de concerter leur action en vue du

développement des activités culturelles d'intérêt européen ». Art. 4 : « Chaque Partie Contractante devra, dans la mesure du possible, faciliter la circulation et l'échange des personnes ainsi que des objets de valeur culturelle aux fins d'application des articles 2 et 3 ». Art. 5 : « Chaque Partie Contractante considérera les objets présentant une valeur culturelle qui se trouveront placés sous son contrôle comme faisant partie intégrante du patrimoine culturel commun de l'Europe, prendra les mesures nécessaires pour les sauvegarder et en facilitera l'accès ».

La Convention Culturelle, dont le texte n'a pas été modifié depuis 1954, ne comptait jusqu'à 1987 que des pays signataires appartenant à l'Europe de l'Ouest. La Yougoslavie adhéra à la Convention en 1987 suivie depuis par la Hongrie, la Pologne, la Tchécoslovaquie, l'Union soviétique. Le Saint-Siège signa la Convention en 1962. En 1991, vingt-neuf pays l'ont signée. Il est à prévoir que tous les pays de l'Est européen y adhéreront, ainsi que l'ont souhaité leurs représentants au cours de la réunion des Ministres de la Culture du Conseil de l'Europe en 1990.

Avec la suppression du rideau de fer, la politique culturelle de l'Europe est désormais engagée dans une révision profonde. L'extension géographique de la Convention est déjà en progrès, et le Conseil de l'Europe s'interroge sur la nature des relations à développer avec des pays partageant l'héritage culturel européen. Jusqu'ici la Convention couvrait l'éducation, la culture, le patrimoine, le sport, la jeunesse ; devra-t-elle s'étendre à la communication, dont l'influence sur la culture est de plus en plus marquée ?

Le Conseil de l'Europe, qui était, avec l'UNESCO, le seul organisme intergouvernemental engagé dans la coopération culturelle, doit maintenant harmoniser ses interventions en tenant compte de plusieurs autres organisations poursuivant des objectifs similaires, notamment la Conférence sur la Sécurité et la Coopération en Europe. La CSCE entend intensifier ses programmes de coopération culturelle, et des ententes entre le Conseil de l'Europe d'un part et la CSCE d'autre

part auront un impact important sur la politique culturelle de tout le Continent.

Voir aussi : Conseil de l'Europe, Déclaration Européenne sur les Objectifs Culturels.

Bibl. Série des Traités Européens, no 18, Strasbourg, Conseil de l'Europe, éd. 1990.

Convention de Lomé

[Retour à la table des matières](#)

La Convention de Lomé a d'abord été signée à Lomé au Togo en 1975, entre les pays de la Communauté Européenne (CE) et quarante-six pays d'Afrique, des Caraïbes et du Pacifique (ACP). La Convention est reconfirmée tous les cinq ans. Aujourd'hui elle engage plus de quatre-vingt-neuf pays (CE et ACP) et intéresse environ sept cent millions de personnes. Le but de la Convention est « de promouvoir et accélérer le développement économique, culturel et social des États ACP, dans un esprit d'entente réciproque et de solidarité, avec la volonté d'agir en accord sur le plan international, dans le respect de la souveraineté de chacun ».

La Convention porte essentiellement sur des questions commerciales et économiques, mais sous sa forme plus récente, elle accorde une attention spéciale aux aspects culturels du développement, à l'identité des peuples, au patrimoine culturel et à l'environnement socio-culturel. Les objectifs culturels de la Convention seront poursuivis par des projets de nature multilatérale, mais il est prévu que la coopération bilatérale se révélera la plus importante.

Convention du Patrimoine Mondial

[Retour à la table des matières](#)

Cette Convention fut adoptée par l'UNESCO en 1972. Les États signataires s'engagent à protéger sur leur territoire les monuments et les sites ayant une valeur universellement reconnue et dont la sauvegarde intéresse l'ensemble de l'humanité. Les États s'obligent également à protéger les biens du patrimoine mondial situés en d'autres nations et à contribuer financièrement à leur sauvegarde dans les pays qui n'en ont pas les moyens.

L'idée de la Convention est née de la rencontre de deux préoccupations concrètes concernant les monuments culturels et les sites naturels. Dans les années '60, l'UNESCO avait déjà mobilisé la communauté internationale dans le but de sauver les monuments de Nubie, menacés par la construction du barrage d'Assouan en Égypte. Cette première expérience encouragea l'UNESCO à poursuivre une action plus méthodique au bénéfice du patrimoine mondial. Par ailleurs, le mouvement écologique pour la défense de l'environnement contribua progressivement à alerter l'opinion publique sur l'urgence de protéger les richesses de la nature comme bien commun de l'humanité. Ainsi a pris forme le projet d'une Convention Internationale afin de sauver les richesses culturelles et naturelles de l'humanité.

Le programme de l'UNESCO est géré par le Comité du Patrimoine Mondial, formé de vingt-et-un représentants élus par les États signataires. Le principal instrument de travail est la Liste du Patrimoine Mondial qui, en 1990, avait inventorié près de trois cent cinquante sites culturels ou naturels en soixante-quinze pays. Avant toute décision de porter un bien monumental ou naturel sur la Liste, le Comité examine la recommandation des États en utilisant les études spécialisées fournies par le Conseil International des Monuments et Sites (COMS)

et par l'Alliance Mondiale de la Nature (UICN) qui font autorité dans leur domaine.

La Convention ne s'applique strictement qu'aux biens officiellement inscrits sur la Liste du Patrimoine Mondial, mais l'intention des États est évidemment de susciter une prise de conscience universelle concernant tous les trésors communs du patrimoine culturel et naturel. Les menaces qui pèsent sur le patrimoine sont nombreuses et sont liées aux effets négatifs de l'industrialisation et de l'urbanisation, à l'exploitation abusive des sites naturels, à la négligence, au déferlement d'un tourisme incontrôlé, aux catastrophes naturelles, à l'érosion du temps. Le Comité peut intervenir auprès des États concernés pour les amener à respecter leurs obligations. Appuyé par l'opinion publique, le Comité a réussi à empêcher des projets d'aménagement ou d'industrialisation qui auraient entraîné de graves dommages pour les monuments ou les sites. Parmi les hauts lieux du monde, portés sur la Liste du Patrimoine Mondial, signalons : les Pyramides de l'Égypte, l'Acropole d'Athènes, les secteurs historiques des villes de Rome, Florence, Venise, Saint-Jacques-de-Compostelle, Cracovie, Dubrovnik, Salvador de Bahia, Quito, Mexico, Québec, Istanbul, Jérusalem, la Cité du Vatican ; les cathédrales d'Aix-la-Chapelle, de Chartres, de Saint Basile à Moscou ; les palais de Versailles, de Westminster ; le site d'Auschwitz ; l'Île de Corée, au Sénégal ; les Rocheuses canadiennes, le Grand Canyon aux États-Unis ; le Taj Mahal et le Fort d'Agra en Inde.

Voir : UNESCO, Écologie.

Bibl. Le Courrier de l'UNESCO, octobre 1990.

Coopération Culturelle Internationale

[Retour à la table des matières](#)

La coopération culturelle devient un objectif de plus en plus important dans la politique internationale des nations, qui cherchent à promouvoir les échanges et les accords culturels par le moyen de conventions, de traités, de protocoles. La coopération culturelle internationale constitue l'un des objectifs majeurs de l'UNESCO, qui considère cette coopération comme un facteur de tolérance mutuelle, de compréhension, de progrès et de paix entre nations. Ce fut l'un des thèmes principaux de la Conférence de Mexico (1982) sur les politiques culturelles : voir Déclaration de Mexico. Déjà en 1966, lors de son vingtième anniversaire, l'UNESCO avait proposé le principe suivant : « Tout peuple a le droit et le devoir de développer sa culture. Dans leur variété féconde, leur diversité et l'influence réciproque qu'elles exercent les unes sur les autres, toutes les cultures font partie du patrimoine commun de l'humanité ». C'est le principe fondamental sur lequel doit s'édifier la coopération culturelle entre tous les peuples et tous les hommes. Aujourd'hui, les pays du tiers monde participent plus activement aux échanges interculturels. Les États sont impliqués dans cet effort de coopération, mais également les *organisations non-gouvernementales*. Celles-ci, grâce à des réunions internationales d'experts, à des recherches communes, réussissent à développer des échanges féconds dans le domaine des arts, des sciences humaines, du cinéma, de la radio, de la télévision, de la musique, des musées, de l'environnement. Une liste impressionnante d'organismes officiels ou non-gouvernementaux, qui oeuvrent dans le domaine de la coopération culturelle internationale, est donnée dans *Handbook of Cultural Associations*. Les pays réunis dans le Conseil de l'Europe poursuivent une politique active de coopération culturelle par le moyen du Conseil de la Coopération Culturelle (CDCC).

De nombreux instruments ou normes de coopération culturelle ont été approuvés par les pays dans le cadre de l'UNESCO. Ces instruments prennent la forme de conventions, de protocoles ou d'ententes. Parmi les principaux instruments de coopération culturelle on retiendra les suivants : 1. La circulation internationale du matériel visuel et auditif (1948). 2. La protection des biens culturels en cas de conflit armé (1954). 3. Principes internationaux à suivre en matière de fouilles archéologiques (1956). 4. Moyens pour rendre les musées accessibles à tous (1960). 5. Déclaration des principes de la coopération culturelle internationale (1966). 6. La protection du patrimoine mondial culturel et naturel (1972). 7. La participation et la contribution des masses populaires à la vie culturelle (1976). 8. L'échange international des biens culturels (1976). 9. La sauvegarde et la valorisation des ensembles historiques traditionnels, (1976). 10. La condition de l'artiste (1980).

Voir : Accord culturel, Échanges culturels, Conseil de l'Europe, UNESCO, ALECSO.

Culture

[Retour à la table des matières](#)

La notion de culture est aujourd'hui centrale dans les sciences humaines. C'est un concept qui sert à l'analyse des réalités sociales, pour les comprendre et pour agir sur elles. La culture est perçue dorénavant comme le dynamisme fondamental conditionnant toute forme de vie sociale, économique, politique, internationale. La culture est une catégorie qui guide l'étude et qui oriente l'action.

L'intérêt de nos contemporains pour le fait culturel constitue une attitude relativement récente dans l'histoire, mais, évidemment, ce n'est pas la culture comme réalité qui est une nouveauté. La culture existe depuis les origines de l'« homo sapiens » : c'est elle qui a fait de nous des êtres proprement humains. L'homme est à strictement

parlé un animal culturel. Ce qui est nouveau, c'est la perception de la culture comme réalité anthropologique. La culture nous révèle les traits caractéristiques d'une collectivité : sa mentalité, son style de vie, sa façon propre d'humaniser son milieu. Pour nous, la culture est le signe distinctif d'une société, d'un groupe social, d'une communauté humaine, et c'est ainsi qu'on parle de la culture ouvrière, de la culture des milieux ruraux, des jeunes, des migrants, des groupes ethniques.

Approche socio-historique. Avant le début de ce siècle, on n'employait guère le mot culture dans le sens socio-historique. Le terme culture avait alors une connotation intellectuelle et esthétique et désignait l'érudition, le raffinement de l'esprit, le progrès artistique et littéraire. Le concept s'appliquait aux personnes dites de culture, aux individus ou aux groupes cultivés. Cette signification classique ou humaniste du mot culture persiste toujours, mais l'expression a pris maintenant un sens sociologique et historique. Le langage courant manifeste cette évolution, comme en témoignent des formules telles que l'identité culturelle, le dialogue des cultures, la domination ou la libération culturelle. L'Église parle de l'évangélisation des cultures, de l'inculturation.

Pour illustrer la portée anthropologique de la notion de culture, nous donnerons une description-définition du concept, puis nous verrons comment a émergé la notion moderne de culture. Nous présenterons finalement deux définitions de la culture autour desquelles un consensus s'est établi auprès des praticiens de l'action culturelle.

Description-définition de la culture Pour les sociologues et les anthropologues, la culture, c'est tout l'environnement humanisé par un groupe, c'est sa façon de comprendre le monde, de percevoir l'homme et son destin, de travailler, de se divertir, de s'exprimer par les arts, de transformer la nature par des techniques et des inventions. La culture, c'est le produit du génie de l'homme, entendu au sens le plus large ; c'est la matrice psycho-sociale que se crée, consciemment ou

inconsciemment, une collectivité : c'est son cadre d'interprétation de la vie et de l'univers ; c'est sa représentation propre du passé et son projet d'avenir, ses institutions et ses créations typiques, ses habitudes et ses croyances, ses attitudes et ses comportements caractéristiques, sa manière originale de communiquer, de produire et d'échanger des biens, de célébrer, de créer des oeuvres révélatrices de son âme et de ses valeurs ultimes. La culture, c'est la mentalité typique qu'acquiert tout individu s'identifiant à une collectivité, c'est le patrimoine humain transmis de génération en génération. Toute communauté jouissant d'une certaine permanence possède une culture propre : une nation, une région, une tribu, une catégorie sociale définie, comme les jeunes, les travailleurs. La culture désigne leur manière caractéristique de se comporter, de penser, de juger, de se percevoir et de percevoir les autres : chaque groupe a ses attitudes, ses échelles de valeurs, son profil culturel.

Notons que la culture, étant un phénomène de psychologie collective, comporte une large part d'inconscient, aspects que des observateurs étrangers peuvent souvent percevoir avec plus d'acuité que les membres du groupe observé. La culture, en tant que réalité psychosociale, est un attribut de la personne aussi bien que du groupe ; car une interaction constante intervient entre les consciences individuelles et la conscience collective.

Retenons que le mot culture comporte une double acception : l'une plus ancienne, classique ou humaniste, qu'on applique aux « personnes de culture », et l'autre plus moderne, anthropologique, qu'on utilise pour désigner la psychologie collective et les styles de vie typiques d'un groupe humain. Précisons également que la culture entendue au sens classique comporte généralement une connotation normative : la culture se réfère à un idéal à atteindre. D'autre part, la culture prise au sens anthropologique est une notion surtout descriptive : la culture, en ce sens, décrit une situation socio-historique ou socio-culturelle qui, comme toute réalité humaine, comprend des éléments positifs et d'autres négatifs, par rapport à la norme idéale, ou à la culture la plus élevée de l'humanité. Si jusqu'à un passé récent les auteurs ont opposé

ces deux sens, humaniste et anthropologique, du mot culture, on comprend mieux aujourd'hui les interrelations constantes qui jouent entre la culture de l'individu et la culture ambiante. Nous y reviendrons après avoir vu comment s'est formé progressivement le concept moderne de culture et comment s'est élaborée l'approche culturelle dans l'étude des phénomènes sociaux.

Genèse du concept de culture. Les premières intuitions du fait culturel remontent aux origines de la civilisation. Rappelons les observations d'Hérodote sur les coutumes et les mœurs des peuples de l'antiquité. Dans *l'Antigone* de Sophocle, l'un des chœurs chante « les sentiments qui créent les communautés ». Montesquieu parle de « l'esprit général d'un peuple », Kant des « caractères nationaux ». Autant d'expressions révélant l'âme et la mentalité propres d'une communauté humaine et que les proverbes populaires savaient saisir intuitivement : « Vérité en >deçà des Pyrénées, erreur au delà ». Le mot culture n'était cependant pas encore employé pour décrire les phénomènes socio-culturels.

La culture, jusqu'au dix-huitième siècle, désignait le travail de la terre et l'effort pour la rendre productive. Par métaphore, le terme s'appliquait au développement de l'esprit humain, comme en témoigne Cicéron qui décrit la culture comme « la philosophie de l'âme » : « *cultura animi philosophia est* » : *De Tuscul*, 8, 11, 13. Les Grecs employaient le mot *paideia* pour exprimer la pédagogie du progrès humain. Le terme culture n'était guère utilisé pour exprimer le développement d'un peuple.

Au siècle dernier, le mot culture, entendu au sens humaniste, connut une grande diffusion. La culture désigne alors l'affinement de sa propre humanité, comme l'a montré Matthew Arnold dans sa vaste enquête auprès des auteurs du dix-neuvième siècle qui illustrèrent l'aspect philosophique, littéraire et social de la culture : *Culture and Anarchy*, London, 1869. La culture, écrit Arnold, c'est l'espoir de réaliser « le Socrate possible » en chacun de nous.

En Angleterre, comme le note Raymond Williams (1963), cinq termes fondamentaux devenaient alors courants en anglais, au dix-neuvième siècle : « *industry, democracy, class, art, culture* », et le plus frappant, dit-il, est celui de culture car il est significatif des mutations caractéristiques de l'époque nouvelle. Progressivement, le concept de culture acquiert une connotation socio-historique, dont l'une des premières traces se trouve dans l'histoire culturelle de l'humanité de G. Klemm : 1852.

Les observateurs des sociétés dites primitives introduisent bientôt le terme culture pour analyser les moeurs, les coutumes, les habitudes sociales des groupes ethniques. Selon cette manière de voir, la culture pour les *primitifs*, était en quelque sorte, le pendant de la civilisation pour les peuples dits évolués. En 1871, l'anthropologue Edward Tylor publia son ouvrage *Primitive Society*, où se trouve l'une des premières définitions de la culture entendue au sens anthropologique : « La culture ou la civilisation, c'est cet ensemble complexe qui comprend le savoir, les croyances, l'art, l'éthique, les lois, les coutumes et toute autre aptitude ou habitude acquise par l'homme comme membre d'une société ».

Il faut aussi noter l'influence de Karl Marx sur la notion de culture, et surtout de « culture prolétarienne », reprise par Lénine. Marx, dans son interprétation de la réalité sociale, a mis en relief le phénomène de la *domination culturelle*, montrant comment les classes sociales subordonnées sont dominées par la culture des classes détentrices des moyens de production.

Tous ces courants de pensée, issus d'origines diverses, ont contribué à la formation du concept moderne de culture, mais celui-ci n'était employé d'abord que par les spécialistes, les écrivains, les anthropologues, surtout en Angleterre, en Allemagne, en France, aux États-Unis. Mais après la guerre de 1914, le mot passa graduellement dans le langage ordinaire comme catégorie de pensée pour analyser les sociétés modernes. Les bouleversements sociaux, les nouvelles mentalités d'après-guerre fournissaient une ample matière à l'observation, et l'opinion publique s'était vivement sensibilisée aux mutations qui em-

portaient les institutions, les valeurs, les modes de vie des sociétés, marquées de plus en plus par le pluralisme. Ainsi les sociétés industrielles devinrent à leur tour objet d'analyse culturelle.

Une enquête sur les définitions. Les définitions de la culture abondent et on peut en discuter interminablement. Une définition synthétique a été élaborée par deux auteurs modernes, après un inventaire des définitions couramment employées par les sociologues et les anthropologues. Kroeber et Kluckhohn arrivent à cette définition : « La culture consiste dans les modèles de comportement ; modèles qui sont explicites et implicites, acquis et transmis par des symboles et constituant les réalisations distinctives des groupes humains, leur incarnation dans des *artefacts*. Au coeur même de la culture, il y a les idées traditionnelles (c'est-à-dire historiquement dérivées et sélectionnées) et spécialement les valeurs qui s'y attachent ». Kluckhohn et Kroeber avaient analysé plus de deux cents définitions de la culture proposées par les anthropologues, sociologues, psychologues et autres spécialistes des sciences humaines, qui furent classées selon sept catégories : descriptives, historiques, normatives, psychologiques, structurelles, génétiques, partielles ou incomplètes. Ce type de recherche a favorisé la compréhension des aspects complexes et complémentaires de la culture, dont on distingue mieux maintenant les dimensions individuelles et collectives, historiques et prospectives, ethnologiques et psychologiques, réflexives et inconscientes, objectives et subjectives, phénoménologiques et normatives.

Des définitions opératoires. Par delà les discussions théoriques qui se poursuivent, on observe un certain consensus pratique autour d'une notion de la culture décrite de manière à faciliter l'analyse et l'action culturelles. Cette conception de la culture incorpore à la fois les dimensions humanistes et anthropologiques, ainsi que les éléments descriptifs et normatifs de la réalité culturelle. Ces deux définitions de la

culture sont le fruit d'une lente élaboration, tant au sein des organismes internationaux que dans l'Église catholique.

En 1982, près de cent trente gouvernements, réunis dans le cadre d'une Conférence internationale de l'UNESCO sur les « Politiques culturelles », adoptaient à l'unanimité une définition de la culture incorporée dans la Déclaration de Mexico de 1982 : « Dans son sens le plus large, la culture peut aujourd'hui être considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et des lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances ». La Déclaration montre ensuite avec clarté comment nous devenons hommes par notre culture : « La culture donne à l'homme la capacité de réflexion sur lui-même. C'est elle qui fait de nous des êtres spécifiquement humains, rationnels, critiques et éthiquement engagés. C'est par elle que nous discernons des valeurs et effectuons des choix. C'est par elle que l'homme s'exprime, prend conscience de lui-même, se reconnaît comme un projet inachevé, remet en question ses propres réalisations, recherche inlassablement de nouvelles significations et crée des oeuvres qui le transcendent ».

Cette définition présente plusieurs avantages. D'une part, elle est acceptée par l'ensemble des gouvernements, membres de l'UNESCO et représentant toutes les tendances idéologiques. Même si l'on fait la part des interprétations partisans que cette déclaration peut susciter, reconnaissons que la portée obvie d'une telle définition de la culture est de remettre l'homme lui-même au centre de l'intérêt universel. Il s'agit d'une conception de la culture fondée sur des éléments normatifs et éthiques, ouverte aux valeurs spirituelles aussi bien que matérielles et mettant en relief les droits humains, la liberté et la responsabilité morale de l'homme dit cultivé. La culture apparaît ainsi comme la réalisation suprême de l'homme, appelé à se dépasser sans cesse intellectuellement, moralement, dans sa vie individuelle et communautaire. Une telle acception de la culture est d'autant plus remarquable qu'elle révèle un progrès notable par rapport à la première

conception que l'UNESCO utilisait d'abord, alors que la culture était décrite plutôt en termes d'activités intellectuelles, scientifiques, littéraires, esthétiques. La nouvelle définition donne désormais à la culture une dimension historique et anthropologique, qui s'applique à tout groupe humain, non seulement à une élite intellectuelle.

Un autre avantage de cette définition, c'est qu'elle est généralement acceptée par les praticiens de l'action culturelle et les promoteurs du développement culturel. Par une sorte de consensus tacite, la définition est reconnue comme une base opératoire et suffisante pour les besoins de l'analyse et de l'action culturelles.

Définition de Vatican II. L'Église, pour sa part, est également parvenue à formuler une conception moderne de la culture, dont la définition est communément reçue depuis Vatican II. La formulation se trouve dans le document *Gaudium et Spes*. Il s'agit d'une définition de la culture qui harmonise parfaitement les deux dimensions, classique et anthropologique, que nous avons soulignées : « Au sens large, le mot culture désigne tout ce par quoi l'homme affine et développe les multiples capacités de son esprit et de son corps ; s'efforce de soumettre l'univers par la connaissance et le travail ; humanise la vie sociale, aussi bien la vie familiale que l'ensemble de la vie civile, grâce au progrès des moeurs et des institutions ; traduit, communique et conserve enfin dans ses oeuvres, au cours des temps, les grandes expériences spirituelles et les aspirations majeures de l'homme, afin qu'elles servent au progrès d'un grand nombre et même de tout le genre humain. Il en résulte que la culture humaine comporte nécessairement un aspect historique et social et que le mot culture prend souvent un sens sociologique et même ethnologique... » : GS, 53.

Le mérite de cette définition, c'est qu'elle incorpore les aspects humanistes et sociologiques, normatifs et descriptifs de la culture. Elle témoigne que l'Église a modernisé sa vue de la culture. La définition est désormais entrée dans le langage des catholiques. Elle offre

une base communément acceptée pour la recherche comme pour l'action culturelle : voir Vatican II et la culture.

Un concept élargi de la culture. La maturation de l'idée de culture est elle-même l'indice d'une profonde transformation culturelle. C'est l'homme lui-même, dans son humanité, qui tend à devenir la problématique centrale de notre époque. L'homme, comme être culturel, s'interroge comme jamais auparavant sur son destin collectif et il se demande comment il deviendra l'artisan de son avenir, C'est proprement au niveau de la culture que devra porter l'action collective.

Cette évolution appelle plusieurs remarques. D'une part, on peut dire que la culture est maintenant un terme opérationnel pour analyser la condition humaine et définir des programmes d'action concrets. La culture est une catégorie dynamique, couramment employée par les praticiens de l'action culturelle, notamment pour promouvoir la politique culturelle et le développement culturel. C'est également une catégorie d'action qui oriente l'Église dans ses projets d'évangélisation des cultures et d'inculturation.

Par ailleurs, la notion de culture éclaire les dimensions proprement humaines du progrès tant pour les personnes que pour les sociétés. On comprend mieux maintenant les rapports dialectiques qui s'établissent entre la culture de l'individu et celle de sa communauté d'appartenance. À une époque où la scolarisation tend à s'universaliser, il devient plus difficile qu'autrefois d'opposer la culture élitaire à la culture vécue. Les médias modernes ont puissamment contribué à la personnalisation comme à la socialisation de la culture. L'intensification des communications, entre tous les secteurs de la société et toutes les parties du monde, a provoqué chez tous une prise de conscience de la diversité des modes de vie, et amène chaque groupe humain à s'interroger sur sa propre identité.

Tout ceci explique l'attention que nos contemporains portent au fait culturel, à la diversité des cultures, au dialogue des cultures, et à la défense des particularités culturelles. L'esprit moderne cherche à

mieux comprendre ce qu'est la culture et quel rôle dynamique elle joue dans la vie des individus et des sociétés. La culture n'est pas seulement le domaine des érudits et des spécialistes : elle suscite un intérêt général. La culture touche aux valeurs les plus universelles de l'être humain. Elle correspond aux modèles culturels les plus communs, que des anthropologues comme Kluckhohn appellent le « *consensus gentium* ». Au-delà de tous les particularismes culturels, les humains se retrouvent tous en des aspirations, en des angoisses, en des espoirs communs. Qu'il existe une tendance commune de tous les humains vers la réalisation d'une culture universelle, dans la communion à des valeurs absolues, semble bien confirmé par l'observation anthropologique : voir Valeurs. Le progrès culturel situe l'homme devant la question de la vie et de la mort, quelle que soit sa persuasion religieuse. Pour Ionesco, la culture révèle « le drame de l'existence, la tragédie humaine, le problème des fins dernières » : cité par P. Poupard, in *NRT*, 1977, p. 536. André Malraux y reconnaît la gravité de l'interrogation culturelle de notre époque, qui a perdu ses références spirituelles et le sens de la vie : « Le problème que notre civilisation nous pose n'est pas du tout celui de l'amusement ; c'est que jusqu'alors, la signification de la vie était donnée par les grandes religions, alors qu'aujourd'hui il n'y a plus de signification de l'homme et il n'y a plus de signification du monde, et si le mot culturel a un sens, il est ce qui répond au visage de mort. La culture, c'est ce qui répond à l'homme quand il se demande ce qu'il fait sur la terre. Et pour le reste, mieux vaut n'en parler qu'à d'autres moments : il y a aussi les entr'actes » : Discours, 1966, cité in *Esprit*, nov. 1986.

On en vient finalement à définir l'être humain par la culture, comme on le définissait traditionnellement par la raison, la volonté et le langage. C'est ce que Jean-Paul II rappelait à l'Université de Coïmbre (15 mai 1982) : « Dans le passé, lorsqu'on cherchait à définir l'homme, on faisait presque toujours référence à la raison ou à la liberté ou au langage. Les récents progrès de l'anthropologie culturelle et philosophique montrent que l'on peut obtenir une définition non moins précise de la réalité humaine en se référant à la culture. Celle-ci caractérise

l'homme et le distingue des autres êtres, non moins clairement que la raison, la liberté et le langage ».

Les défis que pose l'avenir de la culture à notre époque ont été illustrés avec grande vigueur et conviction dans le discours de Jean-Paul II à l'UNESCO, le 2 juin 1980, qui se termine par cette exclamation : « Oui ! l'avenir de l'homme dépend de la culture ».

Les dimensions multiples de la culture ne se découvrent que par une meilleure connaissance de l'anthropologie. Nous renvoyons le lecteur à l'article Anthropologie ainsi qu'aux principaux termes qui éclairent la richesse de la réalité culturelle.

Voir notamment : Anthropologie, Civilisation, Acculturation, Valeurs, Éducation, Science, Art, Religion, Identité culturelle, Développement culturel.

Bibl. R.W. Brislin, 1990. H. Carrier, 1987, 1990a. R. Chartier, 1988. C. Geertz, 1973. V. Bell, 1981. A.L. Kroeber and T. Parsons, 1958. B. Malinowski, 1931. H.-I. Marrou, 1938. Moridiacult, 1982. P. Poupard, 1985. R. Shweder and R. Levine, 1984. R. Williams, 1963, 1976.

Culture matérielle

[Retour à la table des matières](#)

Conception de la culture qui accorde le primat aux réalités matérielles. C'est la thèse du matérialisme, soutenue par Karl Marx et Friedrich Engels ; pour eux la distinction entre le matériel et le spirituel n'est que toute relative, et justifiée uniquement par les besoins de l'analyse des réalités sociales. Lénine disait que l'opposition entre matière et esprit n'a de « sens absolu que dans les limites de la question gnoséologique fondamentale : que faut-il reconnaître comme premier et comme second ? Au delà de ces limites, la relativité de cette opposition ne soulève aucun doute » : Lénine, *Matérialisme et Empirio-*

criticisme, in *Oeuvres*, Paris, vol. XIV, 1958, p. 152. Les superstructures, fondées sur l'exploitation et la gestion de la matière, produisent des techniques, des connaissances ainsi qu'une conscience de classe, celle des producteurs directement liés à la nature et celle des classes qui dirigent les opérations du travail. Ces savoirs sont appropriés par les classes dominantes dans l'ordre politique, culturel et idéologique. Le communisme a l'ambition de restaurer, au profit de l'homme, le processus élémentaire de l'exploitation de la nature et de l'activité économique. L'histoire dépend fondamentalement des liens de l'homme avec la nature ; et c'est avec le premier outil que s'amorcent une humanisation puis les changements culturels. La culture est consubstantielle à l'évolution de la technique et au développement des structures socio-économiques. La révolution matérialiste consistera précisément à empêcher que la culture produite soit appropriée par une classe, en faussant les modes d'exploitation de la nature. Il faut donc restituer la primauté de la matière : « Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience » : Karl Marx. Le marxisme, comme il apparaît, ne rejette pas la distinction entre matériel, d'une part, et spirituel ou intellectuel, d'autre part. Cependant, la puissance spirituelle reste seconde par rapport à la matière elle-même. C'est dans le but d'approfondir et de propager ces doctrines que Lénine fonda, en 1919 à Moscou, une Académie d'Histoire de la Culture Matérielle.

Voir : Proletkult.

Bibl. G. Labica 1982.

Cultures nouvelles

[Retour à la table des matières](#)

La naissance de « nouvelles cultures » est un phénomène récurrent qui a marqué toutes les grandes mutations historiques et c'est, à l'évidence, ce qui se produit sous nos yeux. Mais la conscience sociale de ces transitions culturelles a été très variable dans le passé. Notre époque, plus que toute autre peut-être, s'applique à comprendre les états d'âme qui caractérisent les générations montantes, les jeunes nations et les groupes plus innovateurs de nos sociétés. L'expression « nouvelles cultures » a été forgée pour capter les valeurs et aussi les contre-valeurs qui donnent forme à l'esprit de notre temps.

La nouveauté de l'expression n'indique pas de soi la création de valeurs absolument originales, mais plutôt l'accentuation différente des espoirs, des attentes et des angoisses qui distinguent notre société des précédentes. Remarquons aussi que l'avènement d'une nouvelle culture est souvent accompagné par la poussée d'une *contre-culture*, venant mettre en crise les valeurs et les institutions jusqu'ici reçues dans un groupe. Le phénomène de la contre-culture est analysé en son lieu.

Tendances typiques. Une nouvelle culture est comme un esprit en mouvement, difficile à interpréter, car c'est une réalité *in fieri*, un phénomène en cours. La complexité du problème ne doit pas cependant décourager les essais de discernement, car l'enjeu est considérable pour l'avenir à construire. Si nous essayons de saisir la mentalité et la sensibilité communes qui émergent de nos jours, plusieurs *traits psycho-sociaux* seraient à évoquer. Une première observation rapide et globale nous révèle une configuration étonnante de tendances relativement nouvelles et contrastées, dont plusieurs se présentent comme mouvements de revendication : écologiste, pacifiste, féministe, montée

du tiers monde, mouvements de libération, réveils religieux ; et, à côté de maints engagements généreux, des attitudes préoccupantes se répandent : permissivité morale, individualisme dominant, consommation effrénée, diffusion de la drogue, homosexualité comme style de vie, etc. L'analyste hésite à dégager des tendances de fond, et les interprétations varieront selon les points de vue.

Cinq traits principaux. Pour notre part, cinq traits nous apparaissent particulièrement aptes à caractériser les mentalités nouvelles. Il s'agit d'orientations qui nous semblent générales, durables, promettant de façonner notre futur. Mentionnons : une inquiétude généralisée face à l'avenir ; le besoin universel de justice et de paix ; la montée de valeurs nouvelles ; les nouveaux rapports homme-femme ; l'aspiration à construire consciemment l'avenir. De brèves notations nous permettront de préciser notre point de vue.

1. *Un sentiment de peur et d'angoisse face à l'avenir* s'est progressivement développé dans presque toutes les sociétés, une crainte sourde se généralise concernant la destruction de la nature et de l'environnement. Tous redoutent les conséquences imprévisibles des expérimentations biologiques et s'inquiètent du futur de la famille humaine devant les risques insupportables de l'apocalypse nucléaire. Un sentiment d'angoisse existentielle nous ramène tous à une réaction élémentaire, à une recherche radicale de la survie de l'être humain. La culture actuelle révèle non seulement une crise des mœurs ou celle de l'athéisme, c'est l'être même de l'homme qui est en cause. La détresse religieuse, dont parlait le jeune Marx, n'est plus seulement celle des prolétaires. La détresse spirituelle a gagné toutes les classes qui forment la société moderne. La grande tentation de nos jours est le fatalisme et le sentiment d'impuissance face aux problèmes fort complexes qui nous dépassent tous. Pourtant, les meilleurs esprits refusent cette tentation de démission, ce déterminisme tragique qui paralyse trop de nos contemporains et bloque leur horizon culturel.

2. **La quête universelle de justice et de paix** s'exprime avec vigueur ces derniers temps. En se découvrant solidaires, nos contemporains trouvent de plus en plus intolérable que la misère cohabite avec l'opulence. Une aspiration universelle s'élève dans le monde pour qu'un principe d'unité, de justice et de coresponsabilité soit enfin trouvé dans la liberté et le respect de tous. Une sorte d'universalisme culturel est en gestation. Plus que jamais dans le passé, la défense des droits de l'homme apparaît comme exigence et signe de libération. Des multitudes trouvent insupportable que le monde moderne leur refuse leur liberté fondamentale, leur droit au développement et surtout leur pleine liberté.

3. **La montée des valeurs nouvelles** donne également une piste de réflexion qui peut être éclairante. Sommes-nous suffisamment attentifs aux valeurs qui se cherchent, surtout dans les jeunes générations et les nations nouvelles ? Essayons de comprendre les attentes qui s'expriment à travers des valeurs affirmées aujourd'hui avec force, comme par exemple le respect des identités, la qualité de la vie, l'accès à l'éducation, à la culture, à la communication, le rôle nouveau des femmes, la réévaluation du travail et du temps libre, la recherche de la vie communautaire, l'intérêt nouveau pour le fait religieux, la revalorisation de la tolérance, du pluralisme, la redécouverte de la famille, le dialogue entre les générations, l'attention aux handicapés et l'aspiration universelle à la paix, à la concorde. Il faut aussi savoir discerner l'étonnante recherche d'expériences religieuses qui se manifeste comme un besoin nouveau dans les milieux les plus divers, surtout chez les jeunes. Parmi les valeurs nouvelles, une place spéciale revient à la prise de conscience généralisée que chaque personne possède sa dignité et ses droits propres et qu'elle peut aspirer légitimement à la libre participation aux affaires communes. Ces tendances culturelles ne se présentent pas toujours sans ambiguïté, mais elles sont porteuses d'espoir. Ce poids nouveau de l'espérance est peut être l'une des marques les plus nettes des nouvelles cultures. Les éducateurs surtout ont

une responsabilité propre dans la compréhension et le discernement de ces valeurs nouvelles.

4. **Les nouveaux rapports homme-femme** constituent également un tournant culturel de portée historique. Il ne s'agit pas seulement d'un simple mouvement de revendication, d'ailleurs trop tardivement reconnu par plusieurs. Nous sommes devant la recherche d'une nouvelle condition de la femme dans la société moderne. Un nouvel équilibre du féminin se cherche au niveau de toute l'humanité. Cet enjeu culturel est maintenant mieux compris dans sa complexité et ses implications. Si la femme acquiert égale liberté et responsabilité dans la collectivité, elle accède à plus d'humanité, et c'est tout l'être humain qui en bénéficiera, dans sa féminité comme dans sa masculinité. Dans cette perspective, on comprend que l'homme autant que la femme sont appelés à être les sujets et les agents de la mutation des rôles féminins. En d'autres termes, c'est l'homme aussi bien que la femme qui ont à croître ensemble dans leur nécessaire et irréductible complémentarité. C'est une évolution qui affectera l'humain comme tel et c'est une des plus profondes mutations qu'ait connues la culture moderne. Nous ne sommes qu'au début d'une évolution culturelle qui nous appelle tous, hommes et femmes, à rendre un service indispensable à l'être humain tout court. Les études historiques sur la féminité, comme celles de Prudence Allen (1985), apportent un éclairage très utile.

5. **Toute la famille humaine aspire à construire consciemment l'avenir.** Jamais auparavant les humains n'ont eu une telle conscience de leur unité et de leur interdépendance. Pour la première fois dans l'histoire, l'humanité dans son ensemble est appelée à prendre en main son propre avenir et à construire consciemment un monde nouveau, digne de l'homme et de tous les hommes. Il y a là une vue de la culture qui transcende le simple accommodement aux valeurs dominantes d'une société portée surtout par l'économisme. La culture de l'avenir sera celle par laquelle l'homme se fera lui-même à partir de ses convictions

et de ses représentations les plus nobles. La culture apparaît essentiellement comme création et liberté. C'est précisément l'affirmation de cet idéal, que les jeunes générations et les nations nouvelles attendent de la part des leaders intellectuels, politiques et spirituels.

Voir aussi : Modernité, Contre-culture.

Bibl. H. Carrier 1985, 1990a.

Culturologie

[Retour à la table des matières](#)

Discipline proposée par le sociologue américain Leslie A. White pour étudier les faits culturels. Selon lui, la culture représente un développement progressif et en quelque sorte cumulatif. Il s'opposait à la thèse de ceux qui concevaient chaque culture historiquement unique et intransmissible. La culturologie, soutenait-il, devrait arriver à formuler les lois du développement culturel : « Il nous reste maintenant à découvrir les principes d'un millénaire de développement de la culture et à en formuler les lois » : *The Science of Culture, a Study of Man and Civilization*, New York, 1951. Cette approche dans l'analyse culturelle est aujourd'hui délaissée.

Voir : Kultursociologie.

Décalage culturel

[Retour à la table des matières](#)

Le décalage culturel, ou *cultural lag*, selon l'expression de William G. Ogburn, indique le déséquilibre qui se crée lorsque certains secteurs de la culture restent en retard par rapport aux idées, valeurs et conduites qui émergent dans l'ensemble de la société. L'hypothèse c'est que, dans les sociétés industrielles, les institutions traditionnelles, familiales, politiques, religieuses, ont peine à suivre l'évolution de la culture technique et les mutations de valeurs qui s'ensuivent. On utilise aussi les notions d'inertie ou de retard culturel pour décrire le phénomène du décalage culturel.

La constatation du décalage culturel n'entraîne pas de soi un jugement de valeur sur la validité des institutions ou des cultures traditionnelles, comme si celles-ci devaient simplement céder aux pressions des valeurs nouvelles. Par contre, ces institutions ne survivraient guère, si elles ne savaient affronter consciemment le nouveau contexte culturel, suscité par les changements que la société moderne introduit dans les modes de comportement, les valeurs et les attitudes.

Les enjeux touchent à des choix qui sont de nature éthique et spirituelle : le monde moderne, selon la belle expression de Henri Bergson, appelle « un supplément d'âme ». Les religions traditionnelles sont de plus en plus sensibilisées aux graves défis que représente le décalage culturel. Paul VI en mesurait toute la portée, lorsqu'il disait que « la rupture entre l'Évangile et la culture est sans doute le drame de notre époque, comme il le fut pour d'autres temps. Aussi faut-il tenter tous les efforts, en vue d'une généreuse évangélisation de la culture ou plus exactement des cultures » : *Evangelii Nuntiandi* 1975, no 20.

Voir : Acculturation, Choc culturel, Cultures nouvelles, Contre-culture.

Bibl. W.G. Ogburn, 1966. P. Bonte et M. Izard, 1991.

Déclaration de Mexico sur les Politiques Culturelles

[Retour à la table des matières](#)

Cette Déclaration fut proclamée à la Conférence Mondiale sur les Politiques Culturelles, tenue à Mexico en 1982, sous l'égide de l'UNESCO. La Déclaration fut approuvée à l'unanimité par les cent trente gouvernements présents à la Conférence. Le document traite principalement des questions suivantes : l'identité culturelle et le dialogue entre les cultures ; la culture et le développement ; le rôle de la famille ; le patrimoine culturel ; la création artistique et intellectuelle ; l'éducation artistique ; la culture et l'éducation ; la culture et la communication, la science, la technologie et la culture, la pratique des politiques culturelles. On remarquera surtout la définition de la culture qui inspire l'ensemble de ce document. Voici comment la Déclaration de Mexico définit la culture : « Dans son sens le plus large, la culture peut aujourd'hui être considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances. La culture donne à l'homme la capacité de réflexion sur lui-même. C'est elle qui fait de nous des êtres spécifiquement humains, rationnels, critiques et éthiquement engagés. C'est par elle que nous discernons des valeurs et effectuons des choix. C'est par elle que l'homme s'exprime, prend conscience de lui-même, se reconnaît comme un projet inachevé, remet en question ses propres réalisations, recherche inlassablement de nouvelles significations et crée des oeuvres qui le transcendent ». On trouvera un commentaire de cette définition à l'article Culture.

À partir de cette définition de la culture, la Déclaration propose une conception de la politique culturelle largement ouverte aux requêtes de la justice, de la promotion de l'identité culturelle, de la démo-

cratisation culturelle, objectifs à poursuivre dans un esprit humaniste et éthique.

Voir Politique culturelle, UNESCO.

Bibl. Mondiacult, 1982. H. Carrier, 1982.

Déclaration Européenne sur les Objectifs Culturels

[Retour à la table des matières](#)

Cet important document de politique culturelle fut officiellement approuvé à Berlin en 1984, par les Ministres Européens des Affaires Culturelles de vingt-trois États du Conseil de l'Europe, y compris le Saint-Siège. Ce texte fut élaboré au cours de travaux qui durèrent cinq ans et auxquels le Saint-Siège participa activement. La Déclaration comprend dix-huit articles, regroupés en six sections : développer le patrimoine et la création ; développer les aptitudes humaines ; assurer la liberté ; promouvoir la participation ; encourager la solidarité ; bâtir l'avenir. La Déclaration affirme en particulier que « le patrimoine européen est formé de ressources naturelles et de créations humaines, de richesses physiques, mais aussi de valeurs spirituelles et religieuses, de croyances et de savoirs, d'angoisses et d'espoirs, de raisons d'être et de modes de vie, dont la diversité fait la richesse d'une culture commune, base fondamentale de la construction européenne ». La Déclaration est l'aboutissement d'un projet antérieur, lancé en 1978, et qui visait à établir une Charte Culturelle Européenne. Voir l'article sur le sujet.

Voir : Conseil de l'Europe.

Développement Culturel

[Retour à la table des matières](#)

Le développement des peuples apparut, après la deuxième guerre mondiale, comme l'une des tâches majeures de ce siècle. Mais malgré des efforts considérables et d'immenses investissements, les résultats restèrent disproportionnés et décevants.

Un concept nouveau. À la lumière de l'expérience acquise et de la réflexion, les spécialistes et les praticiens découvrirent que les freins les plus sérieux au développement étaient d'ordre culturel. On insista alors, en plus des aspects économiques, sur la dimension culturelle du développement. L'évolution des grands organismes internationaux, comme les Nations Unies et ses agences, ainsi que le Conseil de l'Europe, et l'ALECSO, l'Organisation Arabe pour l'Éducation, la Culture et la Science, est éclairante : elle permet de comprendre la notion actuelle de développement culturel. L'expérience des Nations Unies et en particulier de l'UNESCO est révélatrice à ce propos. Dans un article suivant sera considéré le point de vue de l'Église sur le développement culturel.

L'UNESCO, par exemple, instituait en 1987 une Décennie Mondiale du Développement Culturel (DMDC, 1988-1997) dont les quatre objectifs majeurs sont les suivants : la prise en considération de la dimension culturelle du développement ; l'affirmation et l'enrichissement des identités culturelles ; l'accroissement de la participation à la vie culturelle ; la promotion de la coopération culturelle internationale.

Les Nations Unies avaient, dès 1960, lancé une première Décennie du développement, et des Décennies suivantes ont fait l'objet d'une évaluation et d'une critique soulignant en particulier une sérieuse négligence des facteurs culturels dans la croissance des peuples. Le Directeur de l'UNESCO le reconnaissait en inaugurant la DMDC en jan-

vier 1988 : « On s'est rendu compte, au cours des décennies écoulées, que lorsqu'on se donne comme objectif une croissance économique en divorce avec l'environnement culturel, on produit de graves déséquilibres aussi bien économiques que culturels, on affaiblit grandement le potentiel créateur d'un peuple. Si le développement vise le plus-être et le mieux-être de chacun et de tous, il doit se fonder sur le développement optimal des ressources aussi bien humaines que matérielles de chaque communauté, à travers la libre expression des talents et des intérêts de tous ses membres. C'est dire qu'il doit, en dernière analyse, puiser ses priorités, ses motivations et ses finalités dans la culture » : Paris, 21 janvier 1988.

Progrès d'une idée. Voyons comment progressa petit à petit la notion de développement culturel. À partir des années '50, les Nations Unies abordent la question du développement en affrontant d'abord les urgences de l'après-guerre et les graves nécessités des anciennes colonies d'Afrique et d'Asie, devenues pays indépendants. Le développement à promouvoir dans ces pays - pour les rendre viables et en faire des interlocuteurs valables en matière politique et économique - est envisagé comme croissance économique, si possible endogène. La stratégie prévue repose sur une conception du développement limitée à la *rationalité économique* conforme à la science du moment. Le développement se mesure au moyen du Produit National Brut *per capita*, et un pays qui a un revenu inférieur à US\$ 1.000 par an et par personne est déclaré sous-développé. Il est nécessaire de sortir du sous-développement, et de parvenir à un décollage économique qui mobilise toutes les énergies nationales, laissant de côté toute considération perturbatrice (non économique). Telles sont les conceptions dominantes lorsque l'Assemblée générale des Nations Unies proclame une Première Décennie du développement de 1960 à 1970.

Le schéma Développement = Progrès économique : réduction de toute autre réalité à l'aspect économique est ainsi le point de départ réglant l'action des Nations Unies et de leurs agences spécialisées. Certaines y resteront fidèles, avec quelques légères modifications tardi-

ves. D'autres - comme l'Organisation pour l'Agriculture et l'Alimentation, l'Organisation Internationale du Travail et l'Organisation Mondiale pour la Santé - élargiront la notion de développement selon leurs fonctions spécifiques. L'UNESCO est du nombre, et en première ligne.

Dès 1954, l'UNESCO approfondit le concept de développement, y ajoutant l'aspect social comme élément essentiel. Si nous examinons les résolutions de la Conférence générale et du Conseil exécutif, nous pouvons dresser un tableau chronologique de l'introduction de composantes nouvelles dans la définition du développement : en 1963 : la dimension éducative (alphabétisation et formation) ; en 1965 : les dimensions scientifique et technique ; en 1966 : la dimension culturelle ; en 1968 : la conception humaniste du développement, avec ses aspects éthiques et spirituels.

Au cours de la Deuxième Décennie du développement (1970-1980), cette notion englobant l'éducation, la science et la culture, devient un thème privilégié de l'UNESCO. Une mutation s'opère pour ainsi dire dans les préoccupations de l'Organisation. La réflexion sur le développement amène à considérer le facteur culturel comme élément central de *l'identité nationale* d'un peuple, si bien que les deux concepts deviennent inséparables. La préservation de l'héritage culturel prend de l'importance, non plus seulement comme bien de la nation mais de l'humanité toute entière.

La justice sociale et la qualité de vie sont reconnus comme faisant partie intégrante du développement. Le caractère endogène du développement est associé aux valeurs présentes en chaque culture. Désormais l'UNESCO possède sa définition du développement, qui doit être global, intégré, endogène et centré sur l'homme.

Lors de la Troisième Décennie (1980-1990), la réflexion s'affine encore. En 1980, la Conférence générale estime que l'Organisation doit « promouvoir l'élaboration et la mise en oeuvre d'une stratégie du développement qui tienne compte de la culture comme facteur et finalité du développement ». En 1982, à Mexico, la Conférence mondiale de l'UNESCO sur les « Politiques culturelles » souligne fortement la di-

mension culturelle du développement : « La culture constitue une dimension fondamentale du processus de développement, qui contribue à renforcer l'indépendance, la souveraineté et l'identité des nations. La croissance a souvent été conçue en termes quantitatifs, sans que soit prise en compte sa nécessaire dimension qualitative, c'est-à-dire la satisfaction des aspirations spirituelles et culturelles de l'être humain. Le développement authentique a pour but le bien-être et la satisfaction constante de tous et de chacun. Il est indispensable d'humaniser le développement, qui doit avoir pour finalité ultime la personne considérée dans sa dignité individuelle et sa responsabilité sociale ».

La culture au cœur du développement. En résumé, on peut dire que, pour l'UNESCO, la culture et les valeurs qu'elle suppose sont au cœur du développement : c'est la substance autour de laquelle s'ordonnent les autres aspects. Ce concept humaniste, ouvert à l'éthique et au spirituel, est le résultat d'un long processus, le fruit d'un travail soutenu et pas toujours facile, favorisé par la rencontre de deux forces convergentes : d'une part la pensée africaine et asiatique, désireuse d'affirmer l'identité culturelle non occidentale et, d'autre part le secteur minoritaire attaché aux valeurs éthiques et spirituelles de la vie. Naturellement, cette évolution a rencontré des forces opposées : le point de vue économiste de certains pays et l'idéologie marxiste qui, tout en soutenant le contenu humaniste du développement, l'interprétait dans le sens du matérialisme dialectique et historique, qui a laissé parfois des traces sur les formulations conceptuelles. Par ailleurs, diverses organisations et d'importants bailleurs de fonds ont assisté avec hostilité, méfiance ou ironie à l'évolution de ce concept et aux efforts de l'UNESCO pour les faire passer dans les milieux concernés par le développement. C'est en grande partie le mérite de l'UNESCO que d'avoir proposé à l'Assemblée générale des Nations Unies la proclamation d'une Décennie mondiale du développement culturel, adoptée par une résolution du 29 janvier 1987, pour la période 1988-1997.

En pratique les tâches du développement culturel se révèlent d'une extrême complexité et elles requièrent une étroite coopération de tous les acteurs en présence : gouvernements, organismes internationaux, fondations, ONG, Églises, religions et la participation surtout des bénéficiaires du développement.

Voir aussi : Droits culturels, Industrialisation, Urbanisation, Aliénation culturelle, Modernité, Développement culturel (et Église catholique), Éducation, Civilisation.

Bibl. H. Carrier, 1990a. P.E. Evans and J.D. Stephens, 1988. G. Filibeck, 1991. A. Girard, 1982. P.M. Henry et B. Kossou, 1985. S.H. Mendlovitz, 1975. Mondiacult, 1982. Rapport mondial... 1991. P. Worsley, 1984.

Développement culturel (et Église catholique)

[Retour à la table des matières](#)

La problématique du développement culturel trouve une expression originale dans l'enseignement social de l'Église. Cet enseignement, qui s'enracine dans le message évangélique et dans une longue tradition d'engagement au service de la justice, avait trouvé une formulation plus systématique au moment de la révolution industrielle, avec l'encyclique *Rerum Novarum* : 1891. De nombreux documents suivirent, précisant la doctrine catholique, selon les circonstances et les défis nouveaux : problèmes concernant le capitalisme, le socialisme, le communisme, le fascisme, la guerre, la paix, la décolonisation et l'indépendance des jeunes nations. Dans toutes ses interventions, l'Église adopte, par définition, une approche éthique et religieuse, toujours attentive d'abord à l'aspect humain des problèmes, à l'optique culturelle, comme nous disons maintenant.

Mondialisation des problèmes. Aujourd'hui, après une longue maturation, les catholiques prennent conscience que la question sociale est devenue mondiale. Dans ce contexte mondialisé, la question du développement occupe une place tout à fait centrale.

Les documents fondamentaux de l'Église sur le développement des peuples sont les encycliques *Populorum Progressio* (PP) de Paul VI (1967) et *Sollicitudo Rei Socialis* (SRS) publiée par Jean-Paul II vingt ans après, en 1987. La pensée de l'Église en cette matière ne peut être justement appréciée que si elle est comprise dans une perspective nettement culturelle. C'est toujours l'horizon des cultures et des civilisations qui est évoqué dans les tâches du développement des peuples et de tous les groupes humains.

Développer tout homme et tout l'homme. L'expression-clé de l'enseignement de Paul VI dans PP, c'est « le développement intégral de l'homme et le développement solidaire de l'humanité ». Les deux aspects, individuel et collectif, sont inséparables : « Le développement intégral de l'homme ne peut aller sans le développement solidaire de l'humanité ». Il y va de l'avenir de la civilisation : « Dans ce cheminement, nous sommes tous solidaires... La survie de tant d'enfants innocents, l'accès à une condition humaine de tant de familles malheureuses, la paix du monde, l'avenir de la civilisation sont en jeu ». L'essentiel du message se résume en ces mots : « Le développement ne se réduit pas à la simple croissance économique ; pour être authentique, il doit être intégral, c'est-à-dire promouvoir tout homme et tout l'homme » : pp, 5, 43, 80.

Le développement, nouveau nom de la paix. À chaque page presque, Paul VI parle de culture, de civilisation, d'humanisme, pour montrer qu'aucun développement digne de ce nom n'est possible sans une compréhension des conditions culturelles du progrès des peuples. C'est là la clé de lecture de ce message sur le développement.

Le développement est compris dans la perspective la plus réaliste qui soit : Paul VI rappelle sans cesse les réalités morales qui sous-tendent tout progrès humain. Culture, développement et paix ne font qu'un et il l'a proclamé dans une formule qui a frappé les imaginations : « Le développement est le nouveau nom de la paix ».

La culture et la justice sont indissociables et sont à promouvoir ensemble. La justice ou le développement ne s'obtiennent pas uniquement par des planifications économiques ou des projets techniques. La justice n'est pas non plus le résultat automatique d'une action violente. Pour instaurer dans le monde une situation de justice, il est indispensable de construire « une civilisation de la solidarité mondiale », affirme Paul VI. En d'autres termes, les frères doivent se porter à l'aide de leurs frères. C'est la conscience mondiale de la famille humaine qu'il est nécessaire de promouvoir. Vatican II et les derniers papes ont fortement insisté sur le principe de la solidarité universelle des peuples.

Il faut atteindre en même temps la culture des opprimés et celle des oppresseurs, des riches et des pauvres, des donateurs et des bénéficiaires, des nations opulentes et des pays qui aspirent à sortir de la misère. C'est le sens le plus profond de l'enseignement de l'Église sur la justice et le développement, qui est en définitive un appel à la fraternité humaine. On n'obtiendra de véritable développement qu'en rejoignant le dynamisme culturel des riches comme celui des pauvres. Chez les peuples plus riches, une révision culturelle profonde est nécessaire pour qu'ils critiquent les valeurs de leur société de consommation et pour qu'ils se mettent à l'écoute des humains, leurs frères, qui sont dans le besoin et dans la misère. De la part des pays économiquement pauvres qui veulent accéder à la modernité, des mutations culturelles sont aussi nécessaires, car il leur faudra accueillir les valeurs de la société industrielle et technicienne, sans sacrifier l'essentiel de leurs traditions ancestrales.

Besoins élémentaires physiques et culturels. Ainsi donc, il serait faux d'opposer les requêtes de la justice et les exigences de la culture, car l'oeuvre de justice est une des plus hautes réalisations de l'humanisme. C'est proprement une oeuvre de civilisation et d'élévation de l'homme. Les besoins élémentaires de l'homme ne sont pas que d'ordre physique ou matériel : ils sont également d'ordre spirituel et culturel. L'homme, certes, a un besoin essentiel de se nourrir, d'être soigné, de trouver où s'abriter, dans la sécurité, mais il a également un besoin vital de savoir, de comprendre le monde en changement, d'être respecté dans son identité propre, afin de s'affirmer et de croître dans sa culture. L'homme aspire donc de toutes ses forces à satisfaire à la fois ses besoins élémentaires de justice et de culture.

La réflexion de l'Église sur les exigences de la justice dans le monde insiste à bon droit sur les interrelations concrètes qui existent entre culture, éducation, promotion du développement, lutte contre la faim, action pour la justice et la paix. Il s'agit, disait Jean-Paul II à l'UNESCO en 1980, « d'un vaste système de vases communicants ». Au nom même de la justice, l'Église rejette tous les humanismes fermés sur eux-mêmes qui, finalement, en arrivent à trahir l'homme.

Appel à la conscience universelle. Jean-Paul II reprend en les approfondissant les principes de PP. L'idée centrale est que le développement humain ne peut être réalisé sans faire appel à la conscience et à la solidarité morale de nos contemporains, riches ou pauvres, tous engagés dans le véritable progrès de la famille humaine et tous coresponsables. *Sollicitudo Rei Socialis (SRS)* souligne « l'estime pour la culture et la civilisation technique qui contribuent à la libération de l'homme », mais réaffirme avec force que le développement ne peut se réduire à ses aspects techniques et économiques. En d'autres termes, l'Église rappelle à la conscience universelle qu'il n'y a de véritable promotion que si l'on part de la dimension sociale, culturelle et spirituelle de l'homme. La libération de l'être humain ne se réalise que dans la vérité et la justice.

Les pauvretés matérielles et culturelles. L'expérience décevante de trois décennies du développement vient corroborer cette analyse. Malgré tant d'effort, le monde n'a pas réussi à agir en profondeur sur les causes du sous-développement de tant de personnes et de groupes humains. En de nombreuses parties du monde, la misère s'est considérablement aggravée, et l'accélération des changements sociaux a rendu encore plus intolérable la disparité entre les êtres humains. À diverses reprises, Jean-Paul II utilise, dans *SRS*, l'expression « vivre sans espoir » pour décrire la tragédie humaine de l'extrême pauvreté. Il est donc nécessaire de réévaluer moralement le sens de la pauvreté qui opprime tant de nos frères. Il y a, d'une part, l'indigence matérielle, le manque de biens essentiels qui réduit la vie à un niveau infra-humain. Mais il y a aussi la pauvreté causée par la privation violente des droits élémentaires de liberté sociale, culturelle, religieuse. Cette pauvreté peut être très grave, plus pénible même que la pauvreté matérielle. L'oeuvre du développement concerne donc non seulement les pays du tiers monde, mais également tous les pays où l'homme est opprimé physiquement, culturellement et spirituellement. La souveraineté et l'identité culturelle de chaque peuple constituent des objectifs fondamentaux de promotion humaine. Si l'option ou l'amour préférentiel pour les pauvres vise particulièrement le tiers monde, on ne peut ignorer tous ceux qui, même dans les pays les plus nantis, sont opprimés par l'indigence matérielle et culturelle, indignement traités. Le développement concerne tous les pauvres du monde.

Tension désastreuse entre les blocs. Les diverses formes de pauvreté ont été aggravées par le fait que toute l'humanité a été opprimée par la tension insupportable entre les blocs idéologiques de l'Est et de l'Ouest, qui constitua un « gigantesque » engrenage » divisant le monde en deux conceptions opposées et critiquables du développement. Cette « situation anormale » a eu pour conséquence désastreuse la concentration de ressources immenses dans des programmes militaires de sécurité, ce qui a ainsi privé la famille humaine des moyens né-

cessaires au développement de tous. Il est à souhaiter que la coopération entre l'Occident et l'Europe de l'Est contribuera au développement économique et culturel des parties intéressées ainsi que des nations du tiers monde.

Les racines culturelles et morales du sous-développement. L'analyse très réaliste des formes actuelles du sous-développement amène à reconnaître que les pauvretés de notre temps sont enracinées dans des facteurs politiques et, enfin, dans un mal moral dû aux fautes et aux omissions de tant de personnes. Il sera donc nécessaire d'agir au niveau du *péché social* ou des structures de péché, comprises comme la somme ou la résultante des manquements et des omissions d'une multitude d'individus. L'objectif positif est de construire un avenir humain plus digne pour tous et le défi du développement apparaît donc comme un pressant appel à la fraternité universelle, seule réalité dynamique capable de redéfinir le vrai progrès à partir de l'être authentique de l'homme. Se limiter seulement à des objectifs économiques ou à l'accumulation de biens matériels signifie trahir les vraies finalités du développement. Une profonde réforme morale et culturelle s'impose si notre monde veut rester maître de son destin commun. Il faudra, en particulier, réévaluer le sens du travail humain, des échanges et des aides économiques, des initiatives locales et régionales, du commerce international, de la responsabilité civique dans tous les pays, riches et pauvres. Jean-Paul II invite également nos contemporains à un degré supérieur d'organisation internationale et cite souvent les réalisations des Nations Unies, appelées à une oeuvre encore plus efficace et solidaire.

Renverser les cultures égocentriques. Les chrétiens sont convaincus que, face au défi du développement, la lumière de l'Évangile parviendra finalement à transformer les cultures dominantes qui freinent scandaleusement les tentatives de promotion générale et menacent l'avenir de l'homme dans le monde. Il faut renverser la culture de la

société de consommation, les idéologies oppressives et la pure résignation face à la misère des masses. Nous sommes appelés au contraire à instaurer une culture de la solidarité, et de l'engagement efficace pour servir le bien de toute la famille humaine.

Dans la culture contemporaine, des tendances et des aspirations positives se manifestent (*SRS*, 26), qui pourront favoriser l'engagement commun pour le développement humain : une plus grande sensibilité pour la justice et les droits humains, un sens accru de l'interdépendance et de la coresponsabilité pour le bien commun de l'humanité, un plus grand engagement pour la défense de la vie et de la paix, un plus grand souci de l'écologie. L'Église en vertu de sa mission, se sent profondément engagée dans l'œuvre de promotion humaine réclamée par notre époque.

Pour une nouvelle culture de la solidarité. Un appel énergique est donc adressé à tous les peuples et à toutes les personnes pour susciter un indispensable mouvement de solidarité humaine capable d'affronter efficacement les devoirs urgents et graves du développement. C'est le seul moyen moral et susceptible de promouvoir le développement intégral de tous les hommes et de toutes les femmes de notre temps, d'édifier une paix durable. L'encyclique *SRS* traduit cet objectif dans l'expression : « *Opus solidaritatis pax* », la paix est l'œuvre de la solidarité. Le défi peut paraître humainement disproportionné, mais l'Église ne doute pas de la force de l'amour et de la fraternité, inspirée de l'Évangile. Le pape affirme : « La solidarité est sans aucun doute une vertu chrétienne » : no 40. Ce message s'adresse à tous les croyants pour susciter les collaborations indispensables. Ajoutons que tous, inspirés ou non par une foi religieuse, sont appelés d'urgence à un changement des attitudes spirituelles qui conditionnent les rapports entre tous les hommes. Il faut revenir à un amour élémentaire du frère pour son frère dans l'esprit d'une civilisation de l'amour.

C'est au niveau des mentalités, des manières de penser, de travailler, de faire la politique et de percevoir la famille humaine qu'il faut

agir. Ce sont les cultures elles-mêmes qui doivent être changées pour que la justice devienne opérante, pour que les injustices soient combattues avec efficacité. Cette conception culturelle du développement est au fond la seule réaliste, car elle seule fait appel au dynamisme le plus profond de nos sociétés et à la psychologie de nos contemporains.

Les deux documents de l'Église PP et SRS se présentent comme la *Magna Charta* du développement intégral de l'homme qui aspire à sa promotion économique, culturelle et spirituelle. Ces principes éclairent l'action des personnes et des groupes engagés dans les tâches du développement culturel.

Voir : Développement culturel, Civilisation de l'amour.

Bibl. H. Carrier, 1990a. G. Filibeck, 1991. O.I.C., 1989.

Diffusionnisme

[Retour à la table des matières](#)

Théorie qui explique la dissémination et la transmission des cultures à partir de quelques régions ou centres privilégiés. Sous sa forme extrême, représentée par E.G. Smith (1915), toutes les cultures trouveraient leur point d'origine en Égypte et dans la Vallée du Nil. La théorie postule une tendance fondamentale à la non-créativité chez les humains, qui ne progresseraient que par l'emprunt et par l'imitation ; c'est seulement par les contacts, les voyages et le commerce que la culture se répandrait dans le monde. Aux États-Unis, le diffusionnisme se limita à expliquer la dissémination des cultures entre des régions bien délimitées. L'École de Vienne, du P. Wilhelm Schmidt (1930), expliquait la diffusion culturelle à partir de certaines aires géographiques, dont la culture se propagerait selon des itinéraires observables, le long desquels se retrouvent des traits culturels similaires. C'est la théorie de la *Kulturkreis*.

Aujourd'hui, les sociologues évitent de s'identifier à l'une ou l'autre de ces écoles, et la tendance est plutôt d'examiner chaque cas, selon les évidences qu'il offre. Tous admettent que « la culture est contagieuse » et que la diffusion culturelle s'est toujours produite à l'intérieur de la famille humaine, comme en témoignent l'emploi d'outils et de techniques identiques, la grande similarité dans les légendes, les contes, les proverbes, les mythes, les éléments linguistiques. Si le diffusionnisme n'a plus cours, le problème de la diffusion culturelle reste une question centrale de l'anthropologie, traitée sous divers chapitres, comme celui des échanges culturels et de l'acculturation.

Voir : Anthropologie, Acculturation, Mondialisme, Aires culturelles, Homogénéisation des cultures.

Droits culturels

[Retour à la table des matières](#)

Les rapports de la culture et du droit posent des questions nouvelles et en constante évolution, comme le démontrent les rares essais de systématisation qui décrivent la politique culturelle des États et la jurisprudence autour de la culture et des biens culturels.

Nous examinerons la question d'un double point de vue : celui de l'éthique et celui des droits politiques, ce qui permet d'observer l'évolution progressive de la pensée sociale et de la jurisprudence en la matière. Partons de l'aspect politique.

Droits politiques. Sur le plan proprement politique, le point essentiel à noter est que la culture apparaît aujourd'hui comme un droit des citoyens auquel correspond une obligation de l'État.

Traditionnellement, le droit commun reconnaît à l'artiste ou à l'écrivain un droit inaliénable sur ses oeuvres. De même, le détenteur

de biens culturels ou d'œuvres d'art jouit du droit de possédant garanti par la loi.

À l'époque moderne, la problématique des droits culturels s'est considérablement développée sous l'effet d'une double évolution. D'une part, la notion de culture qui était autrefois limitée à sa dimension intellectuelle, humaniste ou artistique, a maintenant acquis une signification socio-historique, qui embrasse les traits distinctifs d'un groupe humain et tous les droits relatifs à son identité culturelle.

Par ailleurs, et en rapport précisément avec l'émergence de cette conception élargie de la vie culturelle, l'État moderne a été amené à considérer la culture comme l'objet d'une politique spécifique. L'évolution a été lente et ses développements sont éclairants.

Dans un premier temps, l'État s'engage « à ne pas empêcher », « à ne pas entraver la liberté ». Par exemple, la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 déclare : « La libre communication des pensées et des opinions est un des droits des plus précieux de l'homme : tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté, dans les cas déterminés par la loi » : art. 11.

Le libéralisme sous-jacent de cet article inspire encore la politique du laisser-faire en matière culturelle, dans les pays, comme les États-Unis, qui n'ont pas de politique officielle de la culture. Le présupposé c'est que l'individu doit être laissé libre de s'exprimer, de se perfectionner, de se cultiver selon ses possibilités et ses propres moyens. La culture, croit-on, résultera de la libre initiative et de la libre concurrence. La critique adressée à cette thèse, c'est qu'elle laisse subsister de graves inégalités culturelles entre de larges secteurs de la population, même dans les pays les plus riches.

En Europe, par contre, une orientation plus interventionniste de l'État dans le domaine culturel s'est imposée après la seconde guerre mondiale. Sans nous attarder à l'expérience des pays de l'Est, où les gouvernements avaient tendance, avant 1989, à confondre l'idéologie marxiste avec la culture officielle, les États de l'Europe de l'Ouest,

regroupés dans le Conseil de l'Europe - qui s'ouvre progressivement aux pays de l'Est - ont élaboré une pensée et une pratique communes, attribuant aux pouvoirs publics une responsabilité positive dans la défense des droits à la culture et dans la promotion du développement culturel de tous les citoyens et de tous les groupes dans la nation.

Les Nations Unies, et surtout l'UNESCO, ont notablement contribué à la maturation d'une conscience universelle en matière de droits culturels, de politique de la culture et de développement culturel. Signalons, en particulier, la Déclaration de Mexico sur les Politiques Culturelles de 1982, sur laquelle nous reviendrons plus loin.

Instruments internationaux sur les droits culturels. Parmi les principaux instruments internationaux se rapportant aux droits culturels, mentionnons la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, adoptée par les Nations Unies en 1948, qui stipule formellement le droit à l'éducation et à la culture. Il est précisé que l'éducation doit viser « au plein épanouissement de la personnalité humaine », à la compréhension et à la paix : art. 26. Notons, en particulier, l'article 27 qui porte plus directement sur la culture : « Toute personne a le droit de prendre part librement à la vie culturelle de la communauté, de jouir des arts et de participer au progrès scientifique et aux bienfaits qui en résultent. Chacun a droit à la protection des intérêts moraux et matériels découlant de toute production scientifique, littéraire ou artistique dont il est l'auteur ».

En 1966, Les Nations Unies adoptaient le Pacte International relatif aux Droits Économiques, sociaux et culturels. Ce pacte constitue pour les États signataires une obligation juridique et non plus seulement une directive morale, comme celle de la Déclaration de 1948. L'article 15 précise les droits culturels de chaque personne : « Les États parties au présent Acte reconnaissent à chacun le droit : de participer à la vie culturelle ; de bénéficier du progrès scientifique et de ses applications ; de bénéficier de la protection des intérêts moraux et matériels découlant de toute production scientifique, littérai-

re ou artistique dont il est l'auteur ». Les États s'engagent en outre à prendre les mesures nécessaires pour assurer « le maintien, le développement et la diffusion de la science et de la culture », et de faciliter « la coopération et les contacts internationaux dans le domaine de la science et de la culture » : art. 15.

Dans la Déclaration sur le Droit au Développement de 1986, les Nations Unies donnaient une signification élargie des droits culturels, en les assimilant aux droits de la « troisième génération » (ceux de la première génération sont les droits civils et politiques ; ceux de la deuxième génération sont les droits économiques et sociaux ; ceux de la troisième génération se réfèrent à un droit de solidarité, à un droit collectif de l'homme et aux droits des collectivités). La Déclaration établit une sorte de solidarité entre les droits civils, économiques et culturels : tous ces droits sont considérés comme « indivisibles ». L'article 6 le souligne ainsi : « La réalisation, la promotion et la protection des droits civils, politiques, économiques, sociaux et culturels doivent bénéficier d'une attention égale, être envisagées avec une égale urgence ». Cette Déclaration n'a pas de force contraignante et certains spécialistes n'acceptent pas ces droits des collectivités, car ils manquent de précision, ils sont difficiles à revendiquer juridiquement et ils risqueraient d'entrer en conflit avec les droits de la personne. Sans entrer dans ce débat juridique il est intéressant de noter l'ampleur nouvelle que cette Déclaration accorde au droit au développement intégral de la personne et des peuples : « Le droit au développement est un droit inaliénable de l'homme en vertu duquel toute personne humaine et tous les peuples ont le droit de participer et de contribuer à un développement économique, social, culturel et politique dans lequel tous les droits de l'homme et toutes les libertés fondamentales puissent être pleinement réalisés, et de bénéficier de ce développement » : art. 1.

Tout en notant la distinction entre les plans juridique et moral, il importe de reconnaître le principe de la solidarité universelle face aux exigences de la croissance humaine. S'adressant à l'Organisation Internationale du Travail, Paul VI n'hésite pas à affirmer « le droit soli-

taire des peuples à leur développement intégral » : 6 juin 1969. Les mêmes principes seront repris par les Nations Unies, lorsqu'elles lancèrent la Décennie Mondiale du Développement Culturel (1988-1997)

La notion de droit culturel, comme on le voit, trouve des domaines d'application de plus en plus étendus : les personnes, les nations, les peuples en développement, la communauté internationale. Une application particulièrement significative concerne l'enfant. Les Nations Unies y ont pourvu avec la Convention Internationale des Droits de l'Enfant de 1989.

Cette Convention, contrairement à la Charte de 1959 appelée Déclaration des droits de l'enfant, est un instrument juridique qui a force de loi. Plusieurs aspects éducatifs et culturels sont à souligner dans cette nouvelle Convention.

À l'enfant est garanti le droit d'exprimer largement son opinion, compte tenu de son âge et de sa maturité (art. 12), et de recourir, pour la formation et l'expression de cette opinion, aux moyens les plus divers, y compris l'expression artistique : art. 13. Les États signataires s'engagent à sauvegarder le droit de l'enfant à la liberté de pensée, de conscience et de religion : art. 14. Ils reconnaissent l'importance des mass-media dans la formation première de l'enfant, comme véhicules de la culture nationale et internationale. Ils encouragent la production de « matériels qui présentent une utilité sociale et culturelle pour l'enfant », et l'échange de matériels « provenant de différentes sources culturelles, nationales et internationales ». Les États encouragent systématiquement la production de livres pour enfants, demandant que l'on veille « à tenir particulièrement compte des besoins linguistiques des enfants autochtones ou appartenant à un groupe minoritaire » : art. 17. La Convention rappelle le droit des enfants handicapés à recevoir une véritable éducation, le but étant leur « intégration sociale aussi complète que possible et leur épanouissement personnel, y compris dans le domaine culturel et spirituel » : art. 23.

Fondement éthique des droits culturels. Comme le démontre le survol qui précède, l'évolution du droit international invite à une considération plus générale sur le fondement éthique des droits culturels. Le présupposé éthique des droits culturels est clairement observable dans la définition de la culture présentée par l'UNESCO dans la Déclaration de Mexico de 1982, où il était affirmé : « Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, le système de valeur, les traditions et les croyances ». La culture fait partie des « droits fondamentaux de l'être humain, précisément parce qu'elle donne à l'homme la capacité de réflexion sur lui-même, c'est elle qui fait de nous des êtres spécifiquement humains, rationnels, critiques et éthiquement engagés » : voir *Déclaration de Mexico*.

C'est donc à un droit humain fondamental et antérieur à toute loi positive que se rattache le droit à la culture et le droit de la culture. Si l'être humain ne se réalise que par la culture, celle-ci apparaît alors comme une nécessité vitale aussi pressante que les besoins primaires dans l'ordre biologique. C'est du droit à une vie proprement humaine qu'il s'agit. Ce droit premier est constitutif et fonde les multiples facettes des droits culturels. Il est impossible de les énumérer tous. Mentionnons en particulier le droit à la première éducation, à la scolarisation, à l'apprentissage de base, à l'instruction professionnelle ; l'accès possible à l'enseignement supérieur, le droit au travail, à l'exercice d'une profession, à la formation permanente ; le droit à la liberté d'expression, d'information et de communication, à la création ; le droit à la réputation, le droit d'un choix de vie, le droit de fonder une famille, le droit d'association, la liberté de déplacement. Une liste détaillée de ces principaux droits se trouve dans l'encyclique *Pacem in Terris* de Jean XXIII : 1963.

Si l'on s'interroge sur le fondement premier du droit à la culture, on le trouve dans la liberté radicale de l'esprit humain, fondée sur la liberté de conscience, qui rend chaque personne responsable de son propre destin. L'être humain ne peut croître que par la recherche du

sens et en s'ouvrant à la transcendance. La culture lui assure cette indispensable liberté spirituelle. Le droit à la culture est fondamentalement relié à la liberté religieuse. Jean-Paul II, dans l'encyclique *Centesimus Annus* (1991), l'explique ainsi : « En un sens, la source et la synthèse de ces droits, c'est la liberté religieuse, entendue comme le droit de vivre dans la vérité de sa foi et conformément à la dignité transcendante de sa personne » : no 47.

Tous ces droits intéressent la personne, mais ils comportent aussi un aspect social, de telle sorte qu'il est difficile de distinguer trop catégoriquement entre droits individuels et droits collectifs, parmi lesquels on soulignera le droit à l'identité nationale, garantie par un régime adéquat de souveraineté, le droit des langues, le droit des minorités, le droit au développement culturel, et le droit pour chaque peuple d'assurer les conditions de ce développement : notamment, les infrastructures d'un système éducatif, un réseau de libre communication, un régime de droit et les moyens d'une politique de la culture, du patrimoine et de la recherche.

Sur le plan proprement juridique, les droits culturels suscitent une nouvelle approche de la jurisprudence et de la science du droit. Par exemple, J.-M. Pontier *et al.*, dans *Le droit de la culture* (1990) distinguent le droit à la culture du droit *de* la culture ; ils étudient les principales questions juridiques concernant les institutions culturelles, les compétences des pouvoirs publics, les professions culturelles, le régime spécial des spectacles, les productions culturelles, les bibliothèques publiques, et tout ce qui concerne la politique culturelle de l'État ainsi que le régime financier et fiscal de la culture.

La communauté internationale, on l'a vu, donne une interprétation de plus en plus large aux droits et aux obligations corrélatives concernant la participation de tous aux biens culturels. La portée juridique des Déclarations et Conventions officielles ira sans doute en se précisant, de manière à refléter progressivement les exigences de l'éthique, qui demande, selon l'expression de Paul VI, « l'équitable répartition des richesses de la nature et des fruits de la civilisation » : *Discours pour le 25e anniversaire de la Déclaration Universelle des Droits*

de l'Homme, 10 déc. 1973. L'enseignement social de l'Église (G. Filibeck, 1991) insiste fortement sur l'étroite solidarité des êtres humains face à la vocation de tous à la croissance, qui n'est pas facultative. Jean-Paul II l'affirmait en ces termes au Corps diplomatique à Kigali : « Mesure-t-on assez qu'une existence décente, avec un minimum de sécurité, constitue un droit commun et que c'est un devoir commun de l'assurer à tous sur toutes les terres de la planète ? » : Discours à Kigali, 7 sept. 1990.

Voir : Biens culturels, Déclaration de Mexico, Développement culturel, Politique culturelle.

Bibl. H. Carrier, 1990a. Diritti economici sociali e culturali... 1990. G. Filibeck, 1991. FIUC, 1991. J. Hersch, 1985. J.-M. Pontier et al., 1990. H. Shaughnesy et C. Fuente Cobo, 1990. M. Verwilghen, 1989.

Échanges culturels

[Retour à la table des matières](#)

Au sens large, le terme désigne les apports culturels d'un pays ou d'une région à l'autre. Dans les pays où prévaut la libre circulation des personnes et des informations, les échanges culturels sont des plus nombreux et variés, facilités par les moyens modernes de transport et de communication et aussi par une tendance croissante à considérer les biens culturels comme faisant partie du patrimoine universel. Spontanément, les professeurs, les chercheurs, les artistes, les étudiants, les troupes de théâtre passent d'un pays à l'autre avec facilité, ce qui amène, certes, un enrichissement mutuel des cultures, mais risque, en certains cas, de causer l'érosion des cultures locales et des valeurs traditionnelles.

Les échanges culturels sont limités, d'une part, par des inégalités économiques et par des barrières idéologiques. Les Occidentaux, en

général, et les Américains du Nord, en particulier, sont avantagés économiquement dans leur accès au reste du monde. Le poids de leur action culturelle à l'extérieur, surtout par l'intermédiaire des médias et par les produits de leurs industries culturelles, est disproportionné par rapport à l'influence que peuvent exercer sur eux les autres pays. Certains critiques, surtout dans le tiers monde, n'hésitent pas à parler de domination, d'hégémonie, ou même d'impérialisme culturel. De toute manière, on observe partout un phénomène d'homogénéisation culturelle due en grande partie à l'influence des pays riches sur l'ensemble des cultures.

Les pays socialistes, quant à eux, ont eu tendance longtemps à suivre une politique de strict contrôle sur les échanges culturels, en limitant la circulation des personnes et des informations, soit à l'intérieur, soit avec les autres pays. Mais les frontières culturelles ne peuvent longtemps rester étanches, et les courants de pensée, les arts populaires, la musique, les modes vestimentaires, les styles de vie du monde occidental ont pénétré dans ces Pays, par une sorte d'osmose culturelle, surtout chez les plus jeunes. L'apport culturel des pays socialistes s'était surtout exercé par l'extension des régimes communistes selon le procédé de la révolution culturelle prêchée par Lénine. Plus récemment, ces pays ont libéralisé et accentué leur action culturelle, grâce à la qualité de leurs artistes, de leurs troupes de théâtre et de ballet, qui sont invités partout dans le monde.

En un sens plus étroit, on entend par échange culturel les ententes officielles ou les accords culturels entre les États, pour favoriser et promouvoir la réciprocité dans l'accueil des artistes, des chercheurs, des universitaires, des étudiants et des organismes culturels de chacun des pays concernés.

Voir : Accord culturel, Acculturation, Identité culturelle.

Écologie

[Retour à la table des matières](#)

Le mot *écologie*, du grec *oikos* (maison, habitat) et *logos* (science) fut introduit par E. Haeckel en 1868 pour décrire l'étude des rapports entre les êtres vivants et leur milieu naturel. Réservé d'abord à l'observation des plantes et des animaux, l'écologie s'intéressa ensuite aux rapports de l'homme avec son environnement : sol, eau, air, végétation, faune. La médecine, par exemple, utilisa l'écologie pour analyser la diffusion des maladies, des épidémies. L'écologie humaine étudie les rapports mutuels de l'homme et de son milieu naturel, et considère en particulier les effets du comportement des hommes sur l'équilibre des écosystèmes : transformation, valorisation ou destruction des ressources naturelles, protection ou pollution du milieu. L'être humain est en relation d'interdépendance avec la biosphère, et ses choix individuels ou collectifs peuvent favoriser un équilibre fécond ou, au contraire, menacer l'harmonie nécessaire entre tous les organismes de l'écosystème.

La méthode écologique est utilisée avec profit par les sociologues et les anthropologues, car elle permet de mieux situer les communautés humaines dans leur milieu concret afin de comprendre comment les populations croissent et décroissent, se distribuent et s'organisent selon divers espaces ou aires naturelles. L'écologie humaine a largement inspiré les recherches en sociologie urbaine de l'École de Chicago dans les années '20. L'occupation du territoire urbain, y découvre-t-on, fait l'objet d'une compétition entre les groupes ethniques, qui se distribuent en diverses zones naturelles, selon un processus de compétition, de domination, de succession, de mobilité, d'interdépendance.

La sociologie attache maintenant une grande importance à la distribution spatiale des phénomènes sociaux, tels les densités démographiques, la répartition des préférences politiques, des revenus, des styles

de vie. La simple description géographique des faits sociaux a souvent négligé d'établir les conditionnements qui existent entre les comportements collectifs et l'environnement naturel. Les graves dommages causés à la nature par l'industrialisation et l'urbanisation ont suscité une réflexion originale qui amène à une approche socio-physique de l'écologie. Les écosystèmes sont maintenant étudiés avec tous leurs éléments : physiques, végétaux, biologiques, dont l'homme fait partie intégrante avec sa technique. Les recherches écologiques ne peuvent plus être confinées au seul territoire national : c'est l'ensemble de la biosphère qui devient l'objet des préoccupations écologiques.

L'opinion publique dans les pays industrialisés est devenue très sensible aux problèmes de l'environnement. Des groupes d'étude et d'action surgissent nombreux, des partis politiques, les « Verts », se constituent. Leur impact est important, mais leur défense de l'environnement est souvent paralysée par l'ambiguïté des concepts et des programmes, qui n'évitent pas toujours l'écueil de la contestation utopique, du naturisme anti-technique, du pacifisme idéologique. Malgré ces difficultés, la cause écologiste mérite tout encouragement et soutien pour qu'au niveau des politiques nationales et des rapports internationaux, une attention responsable soit portée aux graves problèmes de l'environnement physique et social.

Des agences internationales ont été créées pour la protection de l'environnement : régime des eaux, assainissement des rivières, défense des forêts, lutte contre les pluies acides, surveillance de l'air, sauvegarde des ressources non-renouvelables, protection des terres arables etc. Les Nations Unies ont organisé, en 1972, la Conférence de Stockholm sur l'environnement. Les nations industrialisées y soutinrent des propositions sur le contrôle démographique et la sauvegarde des ressources naturelles que les pays du tiers monde rejetèrent avec vigueur, les considérant comme des mesures visant à perpétuer la division des régions riches et des zones pauvres. Dans les pays riches, note-t-on, un citoyen consomme autant de ressources que cent habitants des pays pauvres. Ces derniers accusent les premiers d'impérialisme et de terrorisme écologique.

Des commissions internationales organisent des rencontres et des études qui exercent un impact grandissant sur l'opinion publique et les gouvernements : G. Bruntland, 1989. Le débat actuel sur l'écologie évalue difficilement le ton émotif. Nos contemporains prennent conscience progressivement qu'il s'agit de l'avenir de l'espèce humaine et de son milieu de vie. Le rapport de l'homme à la nature se pose désormais en des termes dramatiques. Sans céder aux alarmismes ou à l'activisme stérile, notre époque est appelée à situer les problèmes écologiques dans une perspective d'interdépendance transnationale et à imaginer de nouvelles formes de collaboration entre toutes les nations, car jamais comme maintenant la biosphère n'a été aussi clairement perçue comme un patrimoine commun à protéger. L'enjeu dépendra essentiellement de la sagesse de tous. Il y a là une valeur qui émerge avec force dans la culture d'aujourd'hui.

Voir : Aire culturelle, Industrialisation, Urbanisation, Biens culturels.

Bibl. A. Beauchamp, 1991. P.C. Beltrao, 1985. E. Bonifazi, 1973. G.H. Bruntland et al., 1989. N. Deedy, 1974. N. Myers, 1985.

Éducation

[Retour à la table des matières](#)

Intimement liées au progrès humain, l'éducation et la culture ne se comprennent que dans leur rapport réciproque. Nous considérons ici l'éducation dans sa relation à la culture entendue dans sa double dimension individuelle et sociale : c'est-à-dire la croissance des personnes, ainsi que le mode de vie typique des sociétés humaines.

Nulle société ne peut subsister sans une forme au moins rudimentaire d'éducation, grâce à laquelle sont transmis aux jeunes générations les valeurs, les savoirs et le sens d'un destin commun. L'éducation informelle est d'abord dispensée dans la famille, puis par l'initia-

tion progressive aux activités communautaires : rapports de parenté et de voisinage, apprentissage divers, participation au travail, aux fêtes, aux célébrations, au culte religieux. L'enfant y acquiert sa langue et ses connaissances, les usages, les croyances, les traditions, les comportements, les règles sociales indispensables à son intégration au groupe.

Avec le progrès des sociétés, l'éducation s'est développée comme une fonction spécifique confiée à des groupes ou à des institutions particulières : école, gymnase, collège, université.

Culture gréco-latine et éducation. Pour l'essentiel, le modèle éducatif des sociétés modernes tire ses origines de la culture gréco-latine et judéo-chrétienne. Ce modèle scolaire a marqué l'Occident ainsi que tous les pays qui ont accueilli la modernisation économique, politique, sociale et éducative.

Il est vrai que les traditions culturelles de la Chine, de l'Inde, de l'Égypte ont, elles aussi, produit des formes pédagogiques admirables dont notre monde peut encore s'inspirer, mais leurs méthodes éducatives n'ont pas connu la systématisation et le rayonnement universel du modèle gréco-romain diffusé par l'Occident.

L'idéal grec d'éducation proposait un humanisme, c'est-à-dire une raison de vivre digne de l'homme. Cette pédagogie originale, appelée *paideia*, visait idéalement à former l'homme tout entier : corps, âme, imagination, raison, caractère, esprit. Le jeune se développait par la gymnastique, la musique, la danse, la mathématique, la grammaire, la lecture, les lettres, les sciences, la rhétorique, l'art, la philosophie. La fréquentation des grands auteurs offre des modèles de courage, de noblesse, et les jeunes sont par là initiés à l'imitation des héros. Homère était une source inépuisable pour former à l'idéal de la cité : il fut « l'éducateur de la Grèce ». Rembrandt a immortalisé ce fait de civilisation dans sa fameuse toile : Aristote contemplant le buste d'Homère. Il faut surtout noter que le génie hellénistique a créé toutes les disciplines intellectuelles, pratiques et artistiques, dont nos

systemes éducatifs vivent encore : grammaire, mathématique, géométrie, histoire, théâtre, sculpture, musique, droit, rhétorique, philosophie, science politique, médecine, physique.

Les Romains, conquérants de la Grèce, furent conquis à leur tour par la culture grecque, qu'ils eurent le mérite de diffuser et de consolider dans tout leur Empire : c'était le moyen de « faire du monde entier une patrie unique » : *Rut. Nam.* 1, 63 ; Horace, *Ep.* II, I, 156.

À la suite des Grecs, les Romains se firent les propagateurs d'une pédagogie humaniste liée à la culture classique : Cicéron traduisait *paideia* par *humanitas*, le fait de devenir pleinement homme. Le modèle pédagogique et culturel a fait le monde moderne. Cet humanisme, né d'abord en Occident, est devenu maintenant un patrimoine universel. Henri Irénée Marrou note : « Nous sommes des Gréco-Latins : tout l'essentiel de notre civilisation est issu de la leur ; c'est vrai, à un degré éminent, de notre système d'éducation » : H.I. Marrou, 1965, p. 18.

La pédagogie chrétienne des origines. La diffusion du Christianisme dans tout l'Empire romain provoqua une synthèse culturelle nouvelle, où les valeurs classiques furent intégrées et enrichies dans une vision évangélique du monde et du destin humain. « L'éducation chrétienne », dont parle déjà Saint Clément de Rome au troisième siècle, consiste à apprendre les vérités à croire pour son salut et les règles morales qui conviennent au disciple du Christ. On peut dire que le christianisme est une foi enseignée et une pédagogie. Son Fondateur avait dit : « Allez enseigner toutes les nations ». Les Lettres de St Paul contiennent pédagogiquement une partie doctrinale et une partie morale. La connaissance du Christianisme, religion du Livre, suppose une formation intellectuelle, une initiation à la lecture, à l'interprétation, à la réflexion morale, à l'intégration culturelle.

Les premiers maîtres chrétiens utilisèrent les méthodes pédagogiques des Gréco-Romains, attentifs cependant à rejeter les croyances et les pratiques païennes, inconciliables avec l'Évangile. Dès les pre-

miers siècles, l'Église connut des lettrés, des philosophes, des théologiens qui firent honneur à la fois à la culture classique et à la pensée chrétienne : Origène, Jean Chrysostome, Augustin, Grégoire de Nysse, Jérôme - même Tertullien, qui pourtant s'opposait catégoriquement aux auteurs païens.

Ce n'est qu'à l'époque de la barbarie et de l'extinction de la culture classique, que l'Église institua, toujours par une sorte d'exigence pédagogique interne, ses propres écoles autour des monastères, des sièges épiscopaux, des paroisses rurales. Le jeune y apprend à lire à partir du texte sacré, il est initié à vénérer l'Écriture, à l'interpréter pour nourrir sa foi et éclairer son comportement. Sous la direction de l'enseignant, qui est à la fois professeur et maître spirituel, l'étudiant se forme à la vie intérieure et à la communication de sa culture spirituelle au peuple fidèle. Les monastères exercent une profonde influence sur la culture et l'éducation en Europe. La règle de Saint Benoît au sixième siècle, stimule l'instruction des jeunes garçons et, vers la même époque, la règle de Saint Césaire donne une impulsion analogue à l'éducation des jeunes filles.

Naissance des Universités. Les modestes écoles des origines se développèrent et préparèrent la voie à des centres d'études supérieures, qui devinrent les universités du Moyen Age. À côté de l'Écriture, de la théologie, de la philosophie, on y enseignait le droit, la médecine, les arts libéraux. La redécouverte des classiques grecs, par l'intermédiaire des auteurs arabes, allait porter la pédagogie chrétienne à une synthèse originale et très féconde : celle que réalisèrent les grands scolastiques. Une place spéciale revient à la *Somme Théologique* de Saint Thomas d'Aquin, qui intégrait l'essentiel d'Aristote et de la Révélation divine dans une construction intellectuelle savante, embrassant Dieu, l'homme et l'univers. Pour des siècles à venir, la *Somme* et les écrits scolastiques devinrent le *compendium* de l'enseignement et de la méthode pédagogique. La théologie se développa et se systématisa, parallèlement à la philosophie, à la physique, à la médecine, au droit, aux arts libéraux. Les universités du Moyen Age firent le prestige des

grands centres universitaires en Europe : Bologne, Paris, Oxford, Salamanque, Vienne, Erfurt, Cologne, Bâle, Louvain, Hanovre, Budapest, Cracovie, Prague, Coïmbre, Vilnius, Uppsala, Copenhague.

Les universités formèrent les juristes, les avocats, les notaires, les théologiens, les clercs, c'est-à-dire les responsables civils et ecclésiastiques qui construisirent l'Europe. Une étroite symbiose s'établit donc entre le système d'éducation et le développement de la culture dans l'Europe du Moyen Age. Et il serait tout aussi vrai de dire que l'Europe fit les universités, ou inversement, que les universités firent l'Europe. Culture et éducation y apparaissent dans toute leur interdépendance. Notons que la pédagogie intégrait l'étude de l'Écriture et de la théologie aussi bien que les traditions intellectuelles des gréco-romains, redécouverts à travers les Pères de l'Église et des écrivains arabes, lesquels avaient développé notablement la mathématique, la philosophie, la médecine, l'astronomie.

L'étude des classiques prit une ampleur considérable au moment de la Renaissance et l'Université de Paris, principalement, devint fameuse pour son enseignement humaniste, dispensé dans une perspective chrétienne. La méthode parisienne, ou *modus parisiensis*, fut par la suite popularisée par les collèges des Jésuites, qui s'implantèrent dans les principales villes d'Europe et, peu à peu, dans toutes les missions de la Compagnie de Jésus : en Amérique du Nord et du Sud, en Asie et aussi en Afrique. La *Ratio studiorum* des Jésuites, soit leur méthode d'enseignement, marqua profondément la pédagogie et l'enseignement humaniste jusqu'à l'époque moderne : voir Université.

L'humanisme classique et chrétien. Qu'est-ce qui caractérise cette pédagogie et cet humanisme chrétien ? C'est un certain sens de l'homme, responsable devant Dieu des talents reçus, tenu de les faire fructifier pour croître personnellement et pour servir la communauté humaine. Le jeune se forme à cet idéal par une gymnastique intellectuelle qui l'initie à l'analyse grammaticale et logique, à la composition, à l'éloquence, à l'interprétation des grands auteurs grecs et latins, à

la compréhension de l'histoire depuis l'antiquité et les temps bibliques. Cette formation s'insère dans une éducation spirituelle nourrie par la foi. Elle donne à l'étudiant une orientation et un sens de la responsabilité dans la société. L'humanisme classique sut s'ouvrir aux sciences en développement : mathématiques, physique, astronomie, comme en témoignent les programmes du Collège Romain au seizième siècle. C'est cet humanisme littéraire et scientifique qui forma les nouveaux universitaires de l'époque, les grands explorateurs, les missionnaires audacieux, comme Matteo Ricci en Chine, Roberto De Nobili en Inde et les grands entrepreneurs dont avait besoin l'ère moderne.

Si on voulait décrire brièvement les valeurs typiques que ce modèle d'éducation a apportées à la culture de l'homme moderne, on retiendrait les éléments suivants : vision propre du bonheur de l'homme situé dans l'économie divine, le respect de l'esprit et de la liberté, le goût de la création et du dépassement, la rationalité devant un univers à connaître et à exploiter, le besoin d'entreprendre et de se distinguer, la recherche de l'excellence, le sens de la compétition et de l'émulation, le souci de la cité et des droits humains, l'aptitude à servir le bien commun par un travail compétent, une conception de la personne créée à l'image de Dieu et appelée à un destin éternel. L'éducation classique était réussie, si les jeunes étaient amenés à se dire « noblesse oblige » et s'ils étaient convaincus, comme Pascal, que « l'homme passe infiniment l'homme ». Cette éducation n'a pas donné que des grands hommes et son idéal était souvent déçu, mais elle reste un modèle auquel la science pédagogique moderne continue de se référer. Cette pédagogie appelait à un raffinement de l'esprit et du cœur et elle marqua profondément l'âme chrétienne de l'Europe, et des pays où se propagea sa culture.

Recherche d'un nouveau modèle culturel et éducatif. Par une sorte de paradoxe, c'est le succès de l'éducation classique qui a entraîné sa propre désorientation, car cette pédagogie a favorisé le prodigieux développement des connaissances, laquelle a entraîné la révolution technologique et la naissance de l'esprit moderne. L'éducation a peine

à se définir dans une culture marquée désormais par le pluralisme des convictions et des comportements, l'obsolescence et le remplacement rapide des connaissances, la socialisation des biens culturels, la scolarisation généralisée et l'université de masse, le rôle dominant des médias modernes dans la culture, le développement du secteur quaternaire qui privilégie l'innovation constante et la recherche, l'aspiration du tiers monde à l'éducation moderne, alors qu'il y a encore un milliard d'analphabètes dans le monde. L'école et l'université traditionnelles sont nettement en crise face à un monde en changement accéléré, qui accepte difficilement les élites et les hiérarchies préétablies, et où de puissants courants anti-intellectuels s'en prennent aux détenteurs du savoir, dont le pouvoir mènerait, dit-on, à la domination sociale, au militarisme et à la destruction écologique.

La sociologie de l'éducation s'est penchée sur ces problèmes pour en mesurer la gravité et la complexité. Mais elle ne saurait trouver seule de solutions satisfaisantes. Dans l'état actuel des réflexions pédagogiques et philosophiques, quelques orientations fondamentales méritent d'être soulignées :

1. Plus que jamais, il importe de redéfinir les finalités de l'éducation. La tradition bimillénaire de l'éducation classique et chrétienne apporte une réponse toujours valable en affirmant que le but de l'éducation, c'est la formation d'un esprit capable de juger dans la liberté. C'est une contradiction pédagogique que de réduire l'école à un pur moyen de reproduction idéologique, à un endoctrinement politique, à un dressage d'inspiration militaire, ou à la simple formation technique requise par le système économique. Sans nier les buts pratiques de l'éducation, sa finalité la plus haute, qui est d'ordre humaniste, exige d'être fermement revendiquée.

2. Un délicat équilibre est à réaliser entre la formation personnelle de l'étudiant et son information encyclopédique. Le développement prodigieux des connaissances en tout domaine rend désormais impossi-

ble une assimilation synthétique de tous les savoirs. Dans la culture moderne, il faut désormais apprendre à vivre avec une marge immense de non-savoir : ces vastes secteurs des sciences réservés aux experts de disciplines toujours plus spécialisées. Un effort commun s'impose cependant, pour que soit perçue et affirmée la finalité humaniste et éthique des savoirs dispensés. L'école s'efforcera, quant à elle, de faire comprendre que la connaissance est encore plus importante que le savoir, car elle seule conduit à la responsabilité morale et à la sagesse.

3. La famille, comme premier milieu éducateur, et les maîtres de profession, conservent toute leur place dans la société moderne. Au nom d'une rationalisation politique, économique, on ne saurait sans contradiction mobiliser l'école pour en faire un instrument de pouvoir, de manipulation économique, de reproduction sociale, idéologique. Les partis politiques, les syndicats, surtout ceux des enseignants, les ministères de l'éducation ont certes un rôle à jouer dans l'avenir de l'école, mais ils ne sauraient minimiser le rôle des éducateurs naturels que sont la famille et les maîtres. Les forces politiques ou syndicales ont parfois la prétention de se faire les éducateurs de la nation. L'expérience démontre qu'aucun projet éducatif ne peut réussir sans la participation des familles, des maîtres compétents et des forces vives d'une culture. La politique de l'éducation dans une nation est appelée avant tout à favoriser l'égalité des chances face à l'instruction de tout niveau, en mettant les ressources de l'État au service du système éducatif. Cependant, les pouvoirs publics ne peuvent se substituer aux éducateurs eux-mêmes et aux institutions spécialisées, dont l'expérience et la vocation propres sont irremplaçables. Stimuler, encourager et coordonner les tâches éducatives de la nation revient à l'État, mais la tâche d'éduquer et d'instruire appartient à la communauté humaine, aux familles, aux écoles, aux universités, à toutes les institutions culturelles qui forment le milieu éducatif proprement dit. Dans les sociétés complexes d'aujourd'hui, l'opinion publique doit être sensibilisée efficacement à cette responsabilité collective, car la mission

éducative exige, comme jamais auparavant, une vigilance et un discernement, ainsi qu'une opportune adaptation aux changements rapides des cultures.

4. Tout en défendant la visée humaniste de l'éducation, il faut reconnaître que l'école du passé a pu favoriser, plus ou moins consciemment, un individualisme peu soucieux des responsabilités des maîtres et des étudiants à l'égard du changement social. Un recentrage s'impose, dans des cultures qui valorisent maintenant - du moins dans l'intention - la solidarité et l'aspiration de tous au développement et à la justice. Si la formation humaniste des personnes conserve toute sa validité, il y a lieu d'accentuer, beaucoup plus que par le passé, la fonction sociale de l'éducation. Les sociétés traditionnelles se représentaient le monde comme relativement statique, où les rapports entre les classes sociales et les peuples étaient perçus comme une donnée pratiquement inchangeable. L'une des mutations les plus profondes de notre époque, c'est la conviction croissante que les sociétés peuvent effectivement être changées par un effort humain concerté. Ceci appelle une éducation à la responsabilité sociale, au sens civique et politique, entendu au sens le plus large. Cet aspect de l'éducation acquiert une urgence particulière dans un monde en quête de justice et de participation universelle à la culture. L'éducation est désormais conçue comme un service à l'individu, certes, mais également comme un facteur de développement et de promotion pour l'ensemble de la société.

5. L'aptitude à l'analyse sociale et culturelle fait dès lors partie intégrante de toute formation humaine, non point que chaque étudiant doive se spécialiser en sociologie, mais tous, dans des cultures en mutation accélérée, ont besoin de juger entre valeurs pluralistes et idéologies contradictoires. La formation au discernement culturel est une nécessité pour éviter l'indétermination éthique et la perte d'identité. Autrefois, le milieu et les institutions stables aidaient les individus à se situer au cœur d'une culture. Maintenant la responsabilité est en

grande partie devenue personnelle. L'éducation classique apprenait à analyser les grandes oeuvres littéraires du passé ; l'éducation moderne, sans négliger cette aptitude, doit préparer les étudiants à analyser les cultures vivantes : leurs valeurs dominantes, leurs évolutions, leur impact sur les mentalités et les comportements. Éduquer signifie aujourd'hui apprendre à s'éduquer sans cesse soi-même dans un milieu culturel fluide et en constante évolution, d'où la nécessité de l'éducation permanente qui est devenue une exigence indispensable pour les cultures en mutation : voir : **Éducation permanente**.

6. Dans la société moderne, le pluralisme culturel pose des problèmes nouveaux et difficiles aux responsables de l'éducation. Une solution de fausse rationalité dicte à certains gouvernements une politique éducative qui fait simplement abstraction des convictions religieuses et morales des familles, ces valeurs étant reléguées à la sphère du privé. C'est oublier le droit premier des familles à transmettre à leurs enfants leurs croyances et leur héritage spirituel. Au nom du pluralisme lui-même, une autre solution est aujourd'hui revendiquée : celle de diversifier les services offerts à la population, compte tenu des convictions des familles et des ressources disponibles de l'État. Une politique éducative, respectueuse du pluralisme culturel, réservera donc une place légitime à l'enseignement religieux et à la formation morale. Il s'agit d'un droit culturel fondamental, comme le rappelle Vatican II : « C'est un droit pour les enfants et les jeunes d'être formés à apprécier en toute rectitude de conscience les réalités morales, à y donner leur adhésion personnelle, ainsi qu'à connaître et aimer Dieu plus parfaitement. Aussi le Concile demande-t-il instamment à tous les gouvernants ou à ceux qui dirigent l'éducation de prendre garde que jamais la jeunesse ne soit frustrée de ce droit sacré » : *Gravissimum educationis*, no 5. Les aménagements pratiques appartiennent aux États, à trouver dans un dialogue constructif avec les éducateurs et les familles. Plusieurs gouvernements ont su apporter une solution satisfaisante à ce problème : « Compte tenu du caractère pluraliste de la société moderne et dans le souci de la juste liberté religieu-

se, ces gouvernements s'associent aux familles pour que, dans toutes les écoles, l'éducation des enfants puisse se faire selon les principes moraux et religieux de leur famille » : *Ibid.*, no 7.

La gestion d'un système éducatif moderne pose à la société des problèmes administratifs fort complexes ; mais le défi le plus grand est de nature culturelle. Ces défis, surtout ceux que posent les médias modernes, sont examinés de plus près dans les articles **Cultures nouvelles, Communications sociales et Modernité**. Ce sont des questions analogues à celles que soulève la politique culturelle et des communications dans une société moderne et pluraliste, qui se veut soucieuse des identités très diversifiées et de la participation de tous au développement humain de la collectivité. Ces exigences sont aujourd'hui renforcées par les impératifs de l'éducation permanente, qui ont fortement élargi les responsabilités éducatives des nations.

Voir : Éducation permanente, Politique culturelle, Communication, Famille, Développement culturel, Catéchèse, Langue, Art, Science, Université.

Bibl. M. Abdallah-Preteille, 1986. G. Bardy, 1948. H. Carrier, 1975, 1982a, 1990a. H. Chadwick, 1966. C.N. Cochrane, 1944. P. Delhay, 1961. J. Delumeau et D. Roche, 1990. G.L. Ellspermann, 1949. H. Couhier, 1987. H. Hagendhal, 1958. J.-B. Herman, 1914. J. Maritain, 1947. H.I. Marrou, 1965. G. Mialaret et J. Vial, 1981. F. Oser et al., 1991. P. Riché, 1962. Vat. II, Gravissimum Educationis. J. Verger, 1973.

Éducation permanente

[Retour à la table des matières](#)

L'éducation permanente est aujourd'hui considérée comme l'un des objectifs prioritaires et les plus prometteurs de la politique culturelle des États. Certains affirment que l'éducation permanente est la première idée nouvelle en éducation depuis le début du siècle. Les grands organismes internationaux qui s'intéressent à la culture consacrent une attention spéciale à l'éducation permanente.

Certes, la formation permanente des adultes a toujours existé, c'était l'un des buts poursuivis par les sages de l'antiquité, par les philosophes et les prédicateurs. Les temples, les cathédrales, les monastères et, plus près de nous, les musées, les théâtres le journalisme de qualité, se sont donnés une mission d'éducation continue. Au dix-neuvième siècle, des associations humanitaires, des syndicats ouvriers, des groupes culturels se consacrèrent plus explicitement à la formation des masses, en vue de la promotion de la classe ouvrière. Les écoles et les universités entrèrent dans le mouvement, en organisant des cours pour adultes, des cours du soir ou par correspondance ; mais, depuis une quarantaine d'années, des transformations culturelles de grande portée ont donné une impulsion toute nouvelle à l'éducation permanente.

Commençons par préciser la notion actuelle d'éducation permanente, puis nous examinerons les facteurs qui ont contribué à son développement ; enfin nous considérons les objectifs de l'éducation permanente.

La notion d'éducation permanente. Comme dans toute question touchant l'éducation, la notion d'éducation permanente suscite d'amples débats, où la terminologie reflète des points de vue difficiles à réconcilier, ce qui est compréhensible, car la formation permanente doit

satisfaire des partenaires aux intérêts souvent divergents. Le monde académique, les militants syndicaux, les directeurs d'entreprise, les politiciens et les bénéficiaires eux-mêmes sont portés à interpréter différemment la formation permanente, en y associant des promesses qu'il n'est pas toujours facile d'harmoniser. C'est un « concept caoutchouc », a-t-on dit, où le substantif et l'attribut s'élargissent en plusieurs directions : le premier terme, *éducation*, signifie aussi bien : enseignement, formation, apprentissage, perfectionnement, initiation. Le second terme, *permanente*, est souvent remplacé par les mots : continue, récurrente, alternée, ininterrompue, pour la vie. L'expression « *éducation pour adultes* » tend à être remplacée par « *formation ou éducation permanente* », mais elle reste encore d'usage courant. Nous optons ici pour le terme « *éducation permanente* », tout en nous réservant d'utiliser les autres expressions pour illustrer les nuances appelées par le contexte.

Facteurs de développement. Parmi les facteurs qui ont contribué au développement actuel de l'éducation permanente, nous mentionnerons les suivants :

1. Une aspiration universelle à l'éducation pour la population de tout âge et de toute condition, se manifeste de nos jours dans la plupart des pays. L'éducation n'est plus réservée seulement aux jeunes d'âge scolaire, c'est toute la population qui est visée. Au dix-neuvième siècle, l'objectif fut la scolarisation de tous les enfants et adolescents. Au vingtième siècle, l'éducation est maintenant offerte à toute la population dans le temps (à tous les groupes d'âge) et dans l'espace (même en dehors de l'école). Dans les pays les plus industrialisés, on estime que cinquante-cinq à soixante-quinze pour-cent de la population adulte constitue la clientèle potentielle de la formation permanente. Les pays en développement, eux, voient dans l'éducation des adultes un moyen privilégié de promotion culturelle et socio-économique. Par éducation permanente, on cherche ainsi à répondre aux besoins des huit

cent millions d'illettrés dans le monde, dont cinq cent millions sont des femmes.

2. Le vieillissement rapide des sciences et des techniques met les hommes et les femmes d'aujourd'hui dans la nécessité de renouveler sans cesse leurs connaissances. La culture de la société post-industrielle place l'accent sur l'adaptabilité constante aux changements, sur la créativité et la capacité de prévoir l'avenir. Le spécialiste risque d'être déphasé, s'il ne continue pas à se perfectionner. Comme on l'a remarqué, depuis Newton, la production scientifique a doublé tous les quinze ans et, pour la première fois dans l'histoire, des changements culturels décisifs se produisent en un laps de temps plus bref qu'une vie humaine.

3. En outre, de nouveaux systèmes d'éducation voient le jour, et les gouvernements révisent leur politique éducative de manière à étendre à l'ensemble de la population les avantages d'une formation continue. Une nouvelle valeur s'affirme : l'égalité de tous en l'éducation. Ce qui est proposé, c'est une éducation ininterrompue, offerte à tous et dispensée en des périodes alternées d'étude, de travail, de loisir. C'est l'idée de l'école pour la vie. Les programmes, les critères d'admission, les examens sont alors ajustés en fonction de l'occupation et de l'expérience des candidats. Les écoles et les universités cherchent à mieux définir leurs programmes en tenant compte des besoins du secteur économique et des conditions de la population active. Plusieurs pays stipulent que les employeurs doivent contribuer pour une part fixe des salaires au perfectionnement de leur personnel. Ainsi prend forme ce que l'on a appelé la société éducative. Les institutions d'enseignement, les principaux agents de la vie sociale, économique, syndicale, ainsi que les gouvernements se concertent pour offrir une formation ininterrompue à l'ensemble de la collectivité.

4. Par ailleurs, le développement des moyens de communication sociale a donné une impulsion considérable à l'éducation étendue à la masse. De nouveaux programmes de formation bénéficient des méthodes audiovisuelles, couplées à l'ordinateur et à la TV. L'UNESCO et les gouvernements utilisent maintenant les satellites de communication pour diffuser des programmes éducatifs dans les pays en développement. La Grande-Bretagne a créé la *Open University* qui rejoint plus de cinquante mille étudiants. L'Université de l'Air au Japon et en plusieurs pays diffuse des programmes éducatifs par radio, TV, câble et vidéocassettes, rejoignant ainsi des populations quasi illimitées. Phénomène nouveau, des groupes de toute sorte ont surgi, qui offrent leurs services éducatifs aux firmes et aux organismes intéressés à la formation continue et leurs ressortissants. Le marché de l'éducation se présente maintenant comme un nouveau champ de concurrence, où se sont engagés les géants de l'électronique et de l'édition. En principe, il devient possible d'envisager la formation permanente des populations sur une échelle Jamais connue dans le passé.

En somme, les observations précédentes laissent entrevoir les mutations profondes survenues dans le domaine de l'éducation et les innovations pédagogiques qu'entraîne l'avenir de la « société éducative ». L'importance et la nature de la formation permanente apparaissent encore plus clairement si l'on considère les objectifs sociaux qui lui sont aujourd'hui assignés :

1. *Le perfectionnement permanent des catégories actives.* La formation récurrente est maintenant considérée comme indispensable pour assurer à la fois l'adaptation opportune de la main-d'oeuvre, la capacité concurrentielle des entreprises et, en général, la promotion socio-économique des populations. Ces objectifs concernent les travailleurs manuels autant que les travailleurs intellectuels, les individus autant que les entreprises. En pratique, cependant, il n'est pas facile de faire bénéficier toutes les catégories de personnes ou d'entrepri-

ses des avantages de la formation permanente. Les recherches montrent, en effet, que les personnes possédant déjà une éducation secondaire sont beaucoup plus à même de profiter des programmes de perfectionnement, et ce sont elles qui en tirent les plus grands avantages économiques. Les groupes plus défavorisés sont moins capables d'en profiter et souvent ils ne sont guère motivés psychologiquement pour améliorer leurs qualifications. La formation permanente n'est pas facile à organiser dans les petites entreprises, dans les postes n'entraînant aucune responsabilité, dans les administrations très bureaucratiques, dans certains milieux ruraux et auprès des femmes au foyer. Ces observations mettent en relief le fait que les programmes de formation permanente ne sauraient se limiter uniquement à des objectifs techniques ou professionnels. D'autres besoins humains se font sentir dans la population active, qui touchent davantage au perfectionnement personnel et au développement culturel. Les entreprises, les administrations publiques et les gouvernements deviennent plus sensibles à ces objectifs complémentaires de la formation permanente. Nous y reviendrons plus bas.

2. *Le rattrapage scolaire des adultes.* Un autre objectif est d'offrir une nouvelle chance aux adultes dont la scolarisation a été déficiente. La société actuelle n'accepte plus l'idée que la première compétition à l'école doive déterminer les chances de succès d'une personne pour toute sa vie. L'éducation permanente se propose d'offrir des périodes de rattrapage à ceux et celles qui ont connu l'échec scolaire ou qui n'ont pu terminer leurs études. Le rapport Faure (1972), préparé pour l'UNESCO, note l'importance de la formation permanente à ce propos : « Le processus éducatif devenant continu, les notions de réussite et d'échec changeront de signification. L'individu qui échouera à un âge donné ou sur un plan donné, dans son cursus, retrouvera d'autres occasions. Il ne sera plus relégué à vie dans le ghetto de son échec » : p. 89.

On réalise cependant aujourd'hui que l'objectif est plus facile à formuler qu'à mettre en pratique. En effet, offrir l'égalité d'accès à

l'éducation ne signifie pas nécessairement garantir l'égalité des chances dans la formation. Encore ici, il faut noter que les candidats les mieux préparés sont très avantagés par rapport à ceux qui le sont moins. Les adultes, déjà sur le marché du travail, doivent alors pouvoir bénéficier non seulement des possibilités mais des conditions indispensables pour profiter des programmes de formation permanente. Les entreprises et les gouvernements cherchent à faciliter, par exemple, les alternances de travail et de périodes formatrices. Des avantages fiscaux sont offerts aux entreprises à cet effet. L'expérience de plusieurs pays montre que l'éducation des adultes doit vaincre plusieurs obstacles, qui sont à la fois d'ordre économique, psychologique et culturel. L'essentiel, c'est que les bénéficiaires puissent se sentir profondément motivés et intéressés par une offre de formation complémentaire. Par ailleurs, il faut vaincre des préjugés socio-culturels tenaces laissant croire que la formation scolaire initiale est décisive pour la vie.

3. *Un enrichissement culturel permanent.* Cet objectif peut sembler très abstrait, mais il est décisif pour le succès de l'éducation permanente, offerte dans un but de perfectionnement professionnel et de promotion du sens démocratique. Encore aujourd'hui, le développement culturel est trop souvent considéré comme un luxe et un privilège, mais on constate à l'expérience que le renouvellement de sa propre culture est indispensable à l'individu moderne, s'il veut assumer ses propres responsabilités dans la société post-industrielle et décider de sa vie par lui-même. Il est évident que la rapidité des transformations socio-culturelles laisse un trop grand nombre d'hommes et de femmes mal équipés pour faire face aux conditions changeantes de la société moderne. Des millions d'adultes ont besoin d'une éducation renouvelée, non seulement pour parfaire leurs capacités professionnelles, mais aussi pour se situer dans la culture nouvelle et participer pleinement au jeu de la démocratie. Il y a là une précondition de la dignité et de la liberté dans la société moderne. Participer aux bienfaits de la culture, avoir accès à l'héritage culturel de l'humanité, pouvoir

participer soi-même à la création culturelle constituent des attentes, que l'on peut considérer comme des droits culturels. L'objectif du développement culturel prend une importance capitale dans les pays du tiers monde, de plus en plus sensibilisés à la promotion de leur identité culturelle en même temps qu'à leur progrès économique.

4. *Un facteur de croissance économique.* L'éducation permanente apparaît désormais comme un facteur vital pour la croissance des nations et pour assurer leur compétitivité économique. Cette idée se concrétisa particulièrement en Europe, après la seconde guerre mondiale. Les entreprises européennes envoyèrent aux États-Unis des missions industrielles pour s'initier au programme appelé *Training Within Industries (TWI)* introduit aux États-Unis depuis 1940. Les pays socialistes cherchèrent à imiter ces méthodes, mais avec beaucoup moins de succès. La tendance est de considérer maintenant l'entreprise non seulement comme une unité de production ou de service, mais également comme un centre de formation permanente. Les programmes d'éducation et de perfectionnement font désormais partie de leurs activités normales. Des congés sont offerts aux employés pour des périodes de perfectionnement et une partie de leur salaire est affectée à cette fin. Certaines industries pourvoient elles-mêmes aux programmes de formation, d'autres font appel à des centres spécialisés. La difficulté, en pratique, est de définir des programmes qui réconcilient les points de vue des employeurs, des syndicats, des professeurs ou moniteurs et des bénéficiaires eux-mêmes. Ces programmes de formation offerts par les entreprises atteignent, en plusieurs pays, un nombre considérable de personnes, qui peut dépasser vingt-cinq pour-cent des adultes inscrits à toute forme de formation continue. Ces expériences manifestent une nouvelle approche de la formation permanente, voulant que le monde des affaires, l'industrie et les entreprises agricoles se donnent désormais une large fonction éducative. L'objectif, évidemment, n'est pas de réalisation facile, mais une tendance intéressante se dessine pour l'avenir.

5. *L'avènement de la société autogérée.* Plusieurs, aujourd'hui, pensent que l'éducation permanente représente une sorte de « révolution silencieuse » qui préparera les masses à la participation sociale et politique, à la démocratie économique et à la « société autogérée ». Déjà l'éducation permanente est perçue comme un moyen de lutte pour la liberté des individus et leur accession aux décisions collectives. Un pas de plus est fait : l'éducation elle-même devra être prise en main par le grand public. Sans concéder à la démagogie, plusieurs reconnaissent que la démocratisation de l'enseignement supposera une participation très générale de la population aux décisions affectant l'ensemble de l'éducation. La société autogérée vise également à l'autogestion de l'éducation. Le but poursuivi finalement est l'autoformation de chaque personne. Un nouveau mot a été créé pour souligner l'éducation de l'adulte : l'« andragogie » qui fait le pendant avec le concept traditionnel de pédagogie. Le défi de l'éducation aujourd'hui est la formation des personnes au cours de toute leur vie, et le premier objectif c'est *apprendre à être*. C'est là toute une question de maturité intellectuelle, professionnelle et politique.

6. *Vers un nouveau système d'éducation.* Ce qui est envisagé finalement, c'est un changement radical des systèmes traditionnels d'éducation. L'avènement de l'éducation permanente portera, dit-on, des changements aussi considérables que l'introduction de l'instruction obligatoire au tournant du siècle dernier. On ajoute que les écoles et les universités perdront petit à petit leur monopole et elles cesseront d'être au service exclusif de la culture et des classes supérieures. Les critiques renchérisent, en disant qu'il faut « déscolariser » l'éducation. Sans partager ces excès de la critique, il reste qu'une révision profonde des systèmes éducatifs est dorénavant exigée. L'éducation n'est plus à considérer comme une prérogative de la jeunesse, ou comme la somme des connaissances acquises une fois pour toutes dans la vie. Un axiome fondamental de l'éducation traditionnelle s'écroule donc. L'introduction de l'éducation permanente apparaît comme un nouveau phénomène de culture et de civilisation. Les réformes propo-

sées doivent mettre en oeuvre une collaboration étroite entre les gouvernements, les institutions éducatives, les agents de production, les mouvements politiques, les groupes culturels. En somme, c'est toute la nation, dans ses forces vives, qui est appelée à devenir une société éducative. Évidemment ces objectifs ne peuvent être atteints du jour au lendemain. C'est du moins un idéal qui est tracé et une direction qui s'impose maintenant. Une démocratie éducative et culturelle constitue une nouvelle aspiration des populations. En un sens, l'éducation devient davantage un problème politique qu'un problème scolaire, et la nouvelle manière de percevoir l'éducation est au fond une nouvelle manière d'envisager l'avenir de la société. C'est donc toute la politique des gouvernements qui doit viser directement ou indirectement à la croissance éducative et culturelle. Cette finalité pourrait rester une utopie, en l'absence d'une vision claire des enjeux en cause, mais sa réalisation correspond nettement à une aspiration nouvelle de la culture et elle rejoint les requêtes les plus hautes de toute politique culturelle dans les pays modernes.

Voir aussi : Développement culturel, Éducation, Politique culturelle, Travail, Loisir, Animation culturelle, Culture nouvelle.

Bibl. H. Bussery et al., 1989. H. Carrier 1982a. H. Dauber et E. Verne, 1977. E. Faure et al., 1972. L. Kellermann, 1987 Lifelong Education for Adults, 1989.

Ethnologie

[Retour à la table des matières](#)

Étymologiquement, l'ethnologie signifie l'étude des peuples. Depuis cent cinquante ans, l'ethnologie et l'anthropologie sont des termes concurrents et interchangeable, selon les écoles ou les pays. Dans le monde anglo-saxon, l'ethnologie désigne plutôt l'anthropologie physi-

que, c'est-à-dire l'étude du classement des peuples, de leurs variations anatomiques ou de leur histoire comme ethnies, appelée aussi ethnohistoire. La tendance des Britanniques et des Américains est maintenant de regrouper ces études sous le vocable plus général d'anthropologie, même si le mot ethnologie est encore employé, à l'occasion, comme synonyme d'anthropologie.

Dans la tradition française, le terme anthropologie tend aussi à prévaloir depuis 1950. Mais l'ethnologie désigna longtemps en France les études appelées anthropologie sociale et culturelle par les Anglo-saxons. Aujourd'hui encore, le mot ethnologie conserve cette signification chez plusieurs auteurs, comme en témoigne l'encyclopédie, souvent citée, de Jean Poirier, *Ethnologie Générale* (1968). Un effort de clarification de la part d'auteurs français de réputation internationale, comme Claude Lévi-Strauss et André Leroi-Gourhan, nous invite à réserver plutôt le mot ethnologie à l'étude des groupes singuliers, tandis que l'anthropologie aurait une visée plus compréhensive concernant l'étude de l'homme en général. Les deux disciplines apparaissent comme complémentaires, comme le note Leroi-Gourhan : « Un dialogue pourrait s'ouvrir entre l'anthropologie et l'ethnologie ; s'il est exact que l'une vise l'homme et l'autre un certain homme. L'une, l'anthropologie, aurait une attitude généralisante, à la poursuite des lois de structure. L'autre, une attitude particularisante à la recherche des règles du singulier (...). Il n'est pas discutable que l'anthropologie constitue le toit des recherches sur l'homme, sa valeur est adéquate à l'objet de ses préoccupations dans une mesure qu'aucun autre terme ne peut lui contester » : 1968. Pour Lévi-Strauss, qui a fortement contribué à accréditer le terme anthropologie, notamment en donnant à sa chaire au Collège de France le titre d'anthropologie sociale, l'ethnologie représente une étape dans la recherche anthropologique, qui comprend trois moments : l'ethnographie ou l'observation monographique d'une unité sociale bien circonscrite ; l'ethnologie ou la synthèse interprétative des traits observés dans une société donnée ; au troisième moment, l'anthropologie dégage de ces études ethnologiques

singulières une explication systématique permettant de comprendre « l'existence de propriétés générales de la vie sociale ».

Dans l'état actuel des discussions, il reste difficile de préférer définitivement le terme anthropologie à celui d'ethnologie, même si cette tendance semble s'affirmer progressivement. Il apparaît dès lors légitime de retenir les indications suivantes :

1. Dans l'usage courant, l'ethnologie est souvent synonyme d'anthropologie, même chez les auteurs anglo-saxons, qui sont pourtant de plus en plus réticents à retenir l'ethnologie comme une discipline distincte.

2. L'approche ethnologique française, qui engloba longtemps l'ensemble de l'anthropologie physique, sociale et culturelle, continue à cultiver la méthode ethnologique pour analyser systématiquement les phénomènes particuliers de la vie sociale et de ses conditions écologiques : économie, démographie, linguistique, technologie, systèmes juridiques, histoire, psychologie, psychanalyse, géographie, botanique, minéralogie, comme en témoignent, par exemple, les principaux thèmes traités par l'encyclopédie *Ethnologie* de J. Poirier (1968) et les articles *Ethnologie ou Anthropologie* de l'*Encyclopaedia Universalis* : Paris, 1985 ; voir P. Bonte et M. Izard, 1991.

3. Les écoles anglo-saxonne et française sont d'accord pour reconnaître le rôle indispensable de l'observation directe des sociétés particulières les plus différentes des nôtres, afin de les découvrir dans leur complexité et leur fonctionnement propres. Cette étude des sociétés, appelées abusivement primitives, privées de techniques modernes, aide aussi les occidentaux à mieux percevoir leur propre identité culturelle. « Ce plus long détour, écrit Clyde Kluckhohn, est souvent le plus court chemin pour se retrouver soi-même... car il nous aide à nous mieux connaître nous-mêmes. Nous ne sommes généralement pas conscients de la lentille toute spéciale à travers laquelle nous voyons la vie. Le poisson est mal placé pour découvrir l'existence de l'eau. On ne peut s'attendre à ce que des chercheurs, qui n'ont jamais dépassé

l'horizon de leurs propres sociétés, comprennent des coutumes qui se confondent avec la matière même de leur pensée » : in J. Cazeneuve, 1967. Ce dépaysement est nécessaire et fécond, car il suscite, selon Lévi-Strauss, le « doute anthropologique » pour découvrir les traits particuliers des cultures et de notre propre identité.

Voir : Anthropologie.

Bibl. P. Bonte et M. Izard, 1991. J. Cazeneuve, 1967. D.M. Fetterman, 1989. C. Geertz, 1973, ch. 13. A. Leroi-Gourhan, 1968. C. Lévi-Strauss, 1958. E. Livingston, 1987. J. Poirier, 1968. D.H. Price, 1990.

Ethnologisation

[Retour à la table des matières](#)

Tendance de certains observateurs occidentaux à ne voir les autres groupes ethniques que sous leurs traits extérieurs et folkloriques. Les premiers ethnologues, d'origine européenne ou américaine, étaient d'abord frappés par les aspects curieux, bizarres, pittoresques des cultures indigènes, et ils soulignaient avant tout ce qui différenciait les autochtones des occidentaux. S'arrêter à cette perception superficielle, schématique des peuples serait les réduire à un simple objet d'observation ethnologique, cela équivaut à les « ethnologiser ». C'est seulement par des méthodes d'analyse plus raffinées que les ethnologues parvinrent à étudier de l'intérieur et pour leur valeur propre les cultures des populations indigènes, en dépassant ainsi une représentation simplificatrice des cultures étrangères. Par l'observation participante, par la cohabitation avec les peuplades étudiées, par l'apprentissage des langues indigènes surtout, les ethnologues réussirent à comprendre les cultures en elles-mêmes, dans leur signification profonde et leurs éléments structurants. Par exemple, au lieu de s'arrêter simplement à la façon de manger des indigènes, l'observateur découvre le

sens du repas dans l'ensemble de la vie sociale et dans les divers événements communautaires : fêtes, mariages, funérailles, célébrations religieuses.

L'ethnologisation est une vue réductrice des autres peuples, de la part des occidentaux, et non seulement des ethnologues. C'est une attitude fréquente dans la presse, les médias et le langage courant. La publicité des agences touristiques, et même la littérature des organismes humanitaires ou de développement n'évitent pas toujours l'ethnologisation ou la folklorisation des peuples étrangers. Les pays du tiers monde réagissent durement contre cette tendance fréquente chez les européens ou les nord-américains, car ils y perçoivent une atteinte à leur dignité et à leur identité.

Éthologie

[Retour à la table des matières](#)

Depuis le dix-septième siècle, une science fut proposée pour étudier les moeurs, les coutumes - l'éthos - des peuples et qu'on appelait l'éthologie. J.S. Mill semble avoir créé le terme. W. Wundt, dans sa *Völkerpsychologie* (1900) considérait l'éthologie comme l'étude historique des moeurs. Le terme fut utilisé par Émile Waxweiler, fondateur de l'Institut de Sociologie de Bruxelles (1901), qui conçoit l'éthologie comme l'adaptation des êtres humains à leur milieu par une sorte de « physiologie des phénomènes réactionnels dus aux excitations mutuelles des individus ». Ses études ont suscité de nombreuses recherches dans *les Archives Sociologiques*. Mais son approche a cessé d'être suivie et le terme éthologie est peu fréquent aujourd'hui en sociologie.

Le mot éthologie a aussi été utilisé en zoologie pour désigner l'étude du comportement animal, à laquelle Konrad Lorenz, de Vienne, a donné un certain renom. Les tentatives pour appliquer ces observations au comportement humain ont rencontré d'abord un succès mitigé. L'allemand Irenäus Eibl-Eibesfeldt, disciple de Lorenz, a poursuivi pen-

dant plus de vingt ans une recherche compréhensive sur l'éthologie humaine, qu'il définit comme « la biologie du comportement humain ». L'homme et son comportement, observe-t-il, sont la résultante de « l'adaptation phylogénétique et culturelle ». L'œuvre monumentale de Eibl-Eibesfeldt (1989) constitue une source de documentation empirique et bibliographique très utile, mais elle reste discutable dans sa prétention de traiter un objet trop vaste et mal intégré. L'analyse culturelle du comportement humain demande une observation qui dépasse les conditionnements de l'adaptation biologique. Il apparaît peu concluant d'affirmer, par exemple, la contribution de l'éthologie à l'esthétique, aux arts et même à l'éthique. Depuis la seconde guerre mondiale, une collaboration plus critique s'est amorcée entre l'éthologie, la psychologie et la neuropsychologie pour explorer les aspects génétiques dans l'apprentissage de certains comportements humains.

Bibl. J. Piaget et al. 1987. I. Eibl-Eibesfeldt, 1989.

Éthos

[Retour à la table des matières](#)

Le terme dérive du mot grec *ethos* - moeurs, caractère -et se réfère aux valeurs morales les plus hautes, aux conceptions idéales de la vie, aux inspirations dominantes du comportement collectif. L'éthos a une acception plus large que l'éthique ou la morale, du moins si on conçoit celle-ci comme un code de conduite, ou l'ensemble des règles du bien et du mal. L'éthos se réfère, de manière plus compréhensive, à l'idéal collectif qui donne sa raison d'être fondamentale à un groupe. L'éthos désigne les finalités et les plus hautes qualités d'une culture. A.L. Kroeber explique que l'éthos ne se réfère pas tellement « au code spécifique, éthique ou moral de la culture, mais plutôt à sa qualité d'ensemble et à ce qui équivaldrait chez l'individu à sa disposition ou à son caractère. L'éthos se réfère au système des idéaux et des valeurs

qui domine la culture et qui tend à conditionner le type de comportement de ses membres » : *Anthropology*, New York, 1948. L'éthos peut être compris comme l'ensemble des normes de conduite et des valeurs qu'un groupe se propose comme idéal. Le sociologue Pierre Bourdieu utilise l'expression « éthos de classe » pour désigner les valeurs, les normes et les conduites typiques d'une catégorie sociale. Au regard de l'éthique objective, ou de la morale chrétienne, l'éthos d'un peuple reste susceptible d'une appréciation seconde, pour discerner ses aspects positifs ou négatifs. Par exemple, l'éthos du peuple grec présente, à côté d'un raffinement culturel remarquable, une image de l'homme libre coexistant avec un système d'esclavage.

Voir : Valeur.

Bibl. N. Elias, 1973. C. Geertz, 1973, ch. 5.

Évangélisation de la culture

[Retour à la table des matières](#)

Prenant conscience de la rupture dramatique qui s'est produite entre la foi chrétienne et les mentalités actuelles, l'Église appelle les croyants à une évangélisation en profondeur de la culture et des cultures. Considérer la culture comme réalité à évangéliser revêt un caractère de nouveauté dont il faut saisir la signification.

L'expression est assez nouvelle dans l'Église. Selon la conception traditionnelle, l'évangélisation s'adresse uniquement aux personnes, chacun étant invité à répondre à l'annonce de la Bonne Nouvelle du Christ. À proprement parler, seules les personnes sont capables de se convertir, de recevoir le baptême, de poser l'acte de foi et d'adhérer à l'Église. Tout en admettant que les premiers destinataires de l'évangélisation sont d'abord les personnes, l'Église parle aujourd'hui d'évangéliser les cultures, c'est-à-dire les mentalités, les attitudes collectives, les modes de vie. Comment comprendre cette extension du

concept d'évangélisation ? L'évolution s'explique par deux raisons majeures. D'une part, il s'est produit un élargissement de la notion de culture, appliquée non seulement aux personnes, mais aussi aux communautés humaines. Ces deux acceptions, individuelle et collective, de la culture passent bien dans des expressions comme « la culture de l'esprit », « une personne de culture », ou « la culture française », « la culture des jeunes ». En outre, sous l'impulsion de Vatican II, l'Église est entrée dans un dialogue neuf avec le monde moderne et ses cultures, perçues comme enjeu vital pour l'avenir religieux de l'homme.

La culture comme champ d'évangélisation. Arrêtons-nous d'abord à la notion de culture. Traditionnellement, la culture se dit des personnes, de leur développement intellectuel, de leur création artistique, de leurs productions scientifiques. C'est ainsi qu'on parle d'une personne cultivée, c'est-à-dire érudite, instruite, ayant développé ses dons et ses talents. Cette acception reste toujours valable, mais à côté de cette culture dite classique ou humaniste, un concept anthropologique de la culture s'est imposé à nos contemporains. En ce sens, on parle d'identité culturelle, de culture populaire, de mutations culturelles, de développement culturel, de dialogue des cultures. La culture désigne alors les traits caractéristiques d'un groupe humain, ses modes typiques de penser, de se comporter, d'humaniser un milieu donné. Chaque communauté humaine se reconnaît à sa culture propre.

Cette réalité culturelle, collective et historique, est aujourd'hui perçue comme objet d'évangélisation. Il ne suffit plus seulement d'atteindre des individus un à un, c'est aussi la collectivité qu'il importe de rejoindre dans sa culture pour l'évangéliser, comme l'a dit avec force Paul VI : « Pour l'Église, il ne s'agit pas seulement de prêcher l'Évangile dans des tranches géographiques toujours plus vastes ou à des populations toujours plus massives, mais aussi d'atteindre et comme de bouleverser par la force de l'Évangile les critères de jugement, les valeurs déterminantes, les points d'intérêt, les lignes de pensée, les sources inspiratrices et les modèles de vie de l'humanité qui sont en

contraste avec la parole de Dieu et de dessein du salut » : *Evangelii Nuntiandi*, no 19.

L'Évangile s'adresse donc à la fois à la conscience individuelle et collective, cherchant à régénérer la culture des personnes comme la culture des groupes humains, c'est-à-dire les mentalités typiques d'un milieu *donné*.

Pour saisir, par delà les formules, ce que signifie évangéliser les cultures, il faut partir d'une donnée que l'on pourrait appeler socio-théologique : c'est le fait que l'Évangile est de soi créateur de culture. Jean-Paul II le rappelait dans son discours à l'UNESCO (2 juin 1980), lorsqu'il soulignait « le lien fondamental de l'Évangile, c'est-à-dire du message du Christ et de l'Église, avec l'homme dans son humanité même. Ce lien est en effet créateur de culture dans son fondement même ». Toute l'histoire du christianisme illustre le pouvoir civilisateur de l'Évangile.

Une longue expérience d'évangélisation de la culture. Depuis l'origine, l'Église a exercé son action sur la culture en éclairant, purifiant et élevant l'esprit humain par l'annonce de l'Évangile. Les grands penseurs chrétiens, tels un Origène, un Augustin, ont exprimé le message du Christ dans des catégories intelligibles pour leurs contemporains. Plus tard, des théologiens de génie, comme Saint Thomas d'Aquin, ont enrichi la pensée rationnelle et religieuse en élaborant d'audacieuses synthèses entre la philosophie classique et la doctrine du Christ. Cet aspect, plus intellectuel, de l'évangélisation de la culture reste toujours actuel et constitue pour chaque génération chrétienne un défi vital pour l'Église. Ce défi s'étend aussi à la création artistique. L'histoire témoigne d'une véritable évangélisation de l'imaginaire et de la symbolique, par des créations picturales, architecturales, musicales, poétiques, inspirées par la foi chrétienne. Qu'on pense, par exemple, à l'étonnante profusion des images du Christ et de la Vierge Marie, qui ont enrichi à jamais l'histoire de l'art. Songeons à Fra Angelico qui créait des oeuvres admirables, en priant et en évangélisant. Rappelons

les trésors de la musique grégorienne. On peut ainsi tracer un lien très net entre le progrès de l'évangélisation et la naissance d'un véritable humanisme chrétien.

La diffusion de l'Évangile dans tout l'Empire romain avait introduit une nouvelle pédagogie des intelligences et des consciences. À partir de modestes écoles, centrées d'abord sur l'étude de l'Écriture, aliment de vie intérieure et source de la prédication, l'Église développa les premières facultés consacrées à la théologie et aux sciences alors connues. Ainsi, naquirent les universités qui marquèrent profondément toute l'Europe et les pays où celle-ci rayonna. La culture fut marquée par un humanisme à la fois théologique, littéraire et scientifique, qui forma l'élite intellectuelle engagée dans la construction de l'Europe et de sa civilisation. C'est cette culture de l'esprit et du cœur qui donna les grands explorateurs et les évangélisateurs de génie, tels Matteo Ricci en Chine, Roberto de Nobili en Inde, Las Casas en Amérique Latine.

Par une lente osmose, toute la civilisation fut alors imprégnée des valeurs de l'Évangile et tous les aspects furent influencés par l'esprit chrétien. Léon XIII rappelait ce résultat de l'évangélisation dans une formule saisissante : « Il fut une époque où la philosophie de l'Évangile gouvernait les États et, en ce temps-là, la force et l'influence souveraines de l'esprit chrétien avaient pénétré les lois, les institutions, les coutumes des peuples et les organisations de l'État » : *Immortale Dei*, 1er nov. 1885, no 9.

Ces brèves notations historiques permettent de comprendre ce que signifie transformer les cultures par la force de l'Évangile. On entrevoit comment l'Évangile agit au niveau des personnes, des coutumes, des institutions. Cette action de l'Église sur la culture des personnes et des communautés humaines s'est exercée depuis les origines du christianisme, c'est-à-dire bien avant que nos contemporains commencent à parler d'évangéliser les cultures. Nous devons alors nous demander comment s'explique l'étonnant succès de cette expression, relativement récente, et nous devons réfléchir à la nouveauté qu'elle connote dans l'approche pastorale de l'Église actuelle.

Une approche renouvelée de l'évangélisation. La nouveauté tient à plusieurs facteurs. Il y a d'abord le fait que toutes les cultures sont désormais soumises à des mutations profondes et rapides. Tous nos contemporains se demandent quel sera l'avenir des valeurs culturelles qui donnaient stabilité jusqu'ici aux coutumes, aux attitudes, aux institutions, aux comportements traditionnels. Projetés dans l'ère moderne, tous les groupes humains s'interrogent sur leur identité culturelle et sentent la nécessité de prendre en main leur propre avenir, selon des critères de choix dont les enjeux moraux et spirituels sont évidents à tous. Ceci a grandement sensibilisé nos contemporains aux changements culturels, à leur signification, à leur orientation. Les intuitions des anthropologues et des sociologues, concernant l'analyse et l'action culturelles, sont aujourd'hui largement partagées par le grand nombre. Les gouvernements se sont ainsi engagés dans d'audacieuses politiques culturelles, créant des ministères de la culture et divers organismes de promotion culturelle.

L'Église, surtout depuis Vatican II, a accueilli cette vue moderne des cultures, comme réalités humaines à comprendre, à discerner, et à évangéliser. Jean-Paul II a créé à cet effet le Conseil Pontifical de la Culture pour sensibiliser toute l'Église aux tâches concrètes de l'évangélisation des cultures et du développement culturel. La culture est devenue, pour l'Église aussi, une catégorie dynamique indispensable pour l'analyse sociale et pour la définition de l'engagement chrétien dans le monde moderne. Dans cette perspective historico-anthropologique, où l'avenir des sociétés exige dorénavant l'analyse culturelle en vue de l'action culturelle, on saisit toute la signification que revêt l'évangélisation des cultures.

L'évangélisation culturelle que l'Église réalisait autrefois par une lente action et une patiente osmose auprès des esprits et des coutumes, doit aujourd'hui être entreprise dans un effort plus conscient et méthodique.

Rupture entre foi et culture. Le fait massif et dramatique de la sécularisation exige dorénavant une approche repensée pour l'évangélisation des esprits et des mentalités. Dans le monde moderne, religion et culture ne vont plus ensemble comme dans les sociétés du passé. Les cultures désacralisées et déchristianisées sont devenues un terrain neuf d'évangélisation. C'est cette prise de conscience qui motive et justifie l'évangélisation de la culture. Paul VI en soulignait l'urgence dramatique : « La rupture entre l'Évangile et la culture est sans doute le drame de notre époque, comme ce fut aussi le cas en d'autres temps. Aussi faut-il tenter tous les efforts en vue d'une généreuse évangélisation de la culture, ou plus exactement des cultures » : *EN*, 20.

Cela demande d'abord chez l'évangéliste la perception mentale de la culture, comme champ spécifique à christianiser. Il y faut une formation à l'observation, au discernement et à la découverte des secteurs culturels où l'Évangile pourra pénétrer. C'est dire que l'effort évangéliste doit explicitement poursuivre à la fois la conversion des consciences individuelles et la conversion de la conscience collective. Paul VI décrivait ainsi les deux aspects, personnel et collectif, de l'évangélisation : « L'Église évangélise lorsque, par la seule force du Message proclamé, elle cherche à convertir la conscience personnelle et collective des hommes, les activités dans lesquelles ils s'engagent, la vie et leurs milieux concrets » : *EX*, 18.

L'éthos à évangéliser Percevoir la culture comme champ d'évangélisation signifie distinguer, dans un milieu culturel, ce qui d'une part contredit l'Évangile et ce qui demande à être purifié, régénéré, élevé. La culture étant précisément constituée de modèles de comportement et de manières typiques de penser, de juger, de sentir, c'est au niveau de l'agir collectif qu'il faut faire pénétrer la lumière et la force de l'Évangile. C'est l'éthos d'un milieu qu'il faut rejoindre, c'est-à-dire les codes de conduite communément reçus dans un groupe humain. L'éthos peut souvent contredire l'éthique, en proposant comme normales des conduites qui finissent par détruire l'être humain et sa digni-

té : pensons à la pratique de l'avortement, de l'euthanasie du racisme, songeons à la permissivité et à l'individualisme érigés en styles de vie.

Évangéliser les cultures obligera souvent les chrétiens à se montrer contre-culturels : ils devront critiquer et dénoncer ce qui dans leur propre culture est reçu comme allant de soi et qui tend à obscurcir les consciences et à affadir le sens moral. La pression des modes, des jugements et des intérêts collectifs agit en profondeur sur les cultures vivantes et conditionne les comportements communs. Évangéliser signifiera discerner ces modèles de comportement selon les critères de l'enseignement de Jésus-Christ, venu sauver tout l'homme dans sa dimension personnelle, sociale et culturelle.

Cependant, la dénonciation du mal, du péché individuel et collectif, appellera positivement l'annonce de l'idéal évangélique, qui rejoint les aspirations les plus secrètes de toute personne et de toute culture. L'Évangile devra influencer les secteurs-clés de l'agir collectif, tels la famille, le travail, l'éducation, les loisirs, les milieux sociaux, économiques, politiques. Il ne s'agit pas seulement de rappeler les principes d'une morale sociale, mais de convertir les mentalités et de bouleverser par la force de l'Évangile les échelles de valeurs qui marquent une culture vivante pour le bien comme pour le mal. Il faut que les effets de la Rédemption transforment les façons de penser et l'idéal de comportement d'un milieu particulier. Chaque culture demande à être interpellée dans ses modes, ses coutumes, ses traditions. Très concrètement, un milieu culturel donné doit découvrir qu'il y a une manière chrétienne de travailler, de vivre en famille, d'éduquer ses enfants, de diriger une école, de servir le bien commun, de s'engager politiquement, de défendre les droits humains. Cette action sur les mentalités n'est pas facile, elle s'exerce d'abord à travers les personnes et les familles. Elle cherche à sensibiliser les opinions et les jugements collectifs dans l'optique d'une conversion réelle des comportements.

Conversion des consciences et des cultures. Certes, il est indispensable de proposer une éthique sociale, mais l'enseignement moral ne

constitue qu'une première étape de l'évangélisation. Il n'y a pas d'évangélisation sans conversion, sans changement des consciences. La foi doit arriver à transformer la culture vivante d'un milieu. Certes, la conversion des cultures est à entendre au sens analogique par rapport à la conversion individuelle, mais il faut souligner que la conscience collective a aussi un vrai besoin de purification et de *metanoia*.

Il existe dans les sociétés des « structures de péché » ou « des fautes sociales », résultant de multiples péchés personnels, de coresponsabilités ou de complicités plus ou moins avouées, d'omissions, de cupidités, de préjugés collectifs. La conversion de la conscience collective exigera un effort commun et la collaboration d'un grand nombre de personnes, prêtes à reconnaître le fait du péché socialement diffus et le besoin de rédemption de la culture. L'évangélisation des cultures advient alors par l'intermédiaire des personnes qui acceptent le message salvifique du Christ dans leur vie individuelle et dans le milieu de vie. Il se produit ainsi une sorte d'influence réciproque entre les conversions individuelles et les conversions collectives. La foi doit donc rejoindre, en même temps, les consciences et les cultures. C'est cette synthèse que l'évangélisation de la culture doit opérer, comme le disait Jean-Paul II : « La synthèse entre culture et foi n'est pas seulement une exigence de la culture, mais aussi de la foi. Une foi qui ne devient pas culture, est une foi qui n'est pas pleinement accueillie, entièrement pensée et fidèlement vécue » : *Lettre de fondation du Conseil Pontifical de la Culture*, 20 mai 1982.

Le défi de la culture de masse. Pour saisir toute la portée et aussi la difficulté d'agir sur les cultures d'aujourd'hui, il est utile d'observer attentivement ce qu'on appelle la culture de masse et l'impact des médias sur les mentalités modernes. Les mass-media offrent de nos jours un moyen particulièrement efficace pour l'action culturelle. Les médias sont devenus de puissants agents de production et de transmission d'une culture de masse qui conditionne les esprits et les consciences. Tout effort méthodique d'évangéliser les cultures devra accorder une attention spéciale aux médias et les chrétiens doivent ap-

prendre à discerner et critiquer efficacement la culture produite par ces moyens modernes. Il importe surtout que les valeurs chrétiennes trouvent leur expression dans la production et la diffusion des mass-media. Il y a là un enjeu décisif pour l'avenir de la culture et de l'évangélisation. C'est précisément l'irruption des médias dans la vie moderne qui a radicalement bouleversé les valeurs et les mentalités, au point que les familles, les écoles et les Églises se sentent menacées dans leur manière traditionnelle d'éduquer les nouvelles générations.

Si nous insistons sur la signification des mass-media dans la société moderne, ce n'est pas que nous les considérons comme l'unique cause des mutations culturelles, mais c'est d'abord parce que les médias représentent à nos yeux l'immense enjeu de toute action sur les cultures actuelles. Les médias, certes, sont producteurs de culture, mais ils sont surtout les révélateurs de la conscience moderne, avec ses valeurs, ses goûts, ses aspirations typiques. C'est à ce niveau, que se situe le champ nouveau de l'évangélisation. C'est ce fait de civilisation, comme tel, qui interpelle les chrétiens.

La modernité comme culture. La question nouvelle et très complexe qui se pose à l'Église est de savoir si les créations prodigieuses de la civilisation moderne serviront au bien spirituel ou à la ruine des consciences. La modernité elle-même est à comprendre comme une culture à évangéliser. La culture contemporaine est marquée par l'impact que les phénomènes d'urbanisation et d'industrialisation exercent continuellement sur les façons de penser et d'agir. La culture moderne s'accompagne indéniablement de progrès humains et d'attentes que l'évangéliste doit savoir assumer, en vue d'un développement culturel ouvert à l'espérance chrétienne. Par contre, la culture moderne doit être critiquée en ses traits négatifs, qui font obstacle au progrès humain et spirituel des personnes et des sociétés. La conscience moderne doit maintenant affronter des problèmes moraux qui ont une dimension planétaire, comme la construction de la paix, la solidarité dans le développement de tous, la protection de la nature. Ces questions dépassent les capacités de chaque individu, mais nul ne peut se

sentir indifférent face aux responsabilités communes. Ces exigences font maintenant partie de la culture qui émerge dans le monde.

L'effort évangéliste doit désormais atteindre cette vaste dimension des cultures nouvelles. L'ampleur du défi suggère que la tâche ne pourra être menée à bien sans un effort plus concerté et méthodique de tous les responsables de l'évangélisation. Nul diocèse, nulle paroisse, nul institut ou mouvement religieux ne réussira seul à assumer la mission d'évangéliser les cultures d'aujourd'hui. Un effort conjoint, à tous les niveaux, s'avère désormais indispensable. C'est en cela que réside la nouveauté et la promesse de l'évangélisation des cultures. Cette approche fait aujourd'hui l'objet de recherches et d'études spéciales, centrées sur le problème connexe de l'inculturation de l'Évangile. Les deux questions s'éclairent l'une l'autre : l'évangélisation de la culture et l'inculturation de l'Évangile sont à comprendre dans leurs rapports mutuels et complémentaires : voir *Inculturation de l'Évangile*.

En somme, c'est une sensibilisation nouvelle des responsables de l'évangélisation qui est requise. Il leur est demandé de percevoir la dimension culturelle de l'action pastorale et de promouvoir une approche concertée, au niveau de toute la communauté chrétienne, pour que la foi pénètre et régénère les cultures vivantes. C'est un des défis les plus urgents de l'évangélisation, comme l'affirme Jean-Paul II : « Vous devez aider l'Église à répondre à ces questions fondamentales pour les cultures actuelles : comment le message de l'Église est-il accessible aux cultures nouvelles, aux formes actuelles de l'intelligence et de la sensibilité ? Comment l'Église du Christ peut-elle se faire entendre par l'esprit moderne, si fier de ses réalisations et en même temps si inquiet pour l'avenir de la famille humaine ? Qui est Jésus-Christ pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui ? » : Au Conseil Pontifical de la Culture, 16 janvier 1984.

Voir aussi : Inculturation de l'Évangile, Nouvelle évangélisation, Modernité.

Bibl. H. Carrier, 1987, 1990. R. Guardini, 1967. G. Longenn et R. Pirro, 1991. L.J. Luzbetak, 1988. A. Vergote, 1983.

Famille

[Retour à la table des matières](#)

L'étude de la famille occupe une place à part dans l'ensemble des sciences humaines, car en elle se concentre toute la complexité des rapports entre les personnes, les générations, la société et la culture. Le thème de la famille est indissociable des principales analyses culturelles qui sont abordées dans cet ouvrage. Nous y renvoyons à la fin de cet article. Nous concentrerons ici notre attention sur la genèse culturelle de la famille, en soulignant l'apport particulier du christianisme dans la consolidation de l'institution familiale ainsi que les défis posés à celle-ci par la culture moderne.

Quelle origine ? Dès le début de l'anthropologie, la recherche porta sur l'origine de la famille. Des hypothèses hasardeuses avancées au dix-neuvième siècle sont aujourd'hui scientifiquement rejetées : celles, par exemple, de L. Morgan, reprises par Marx et Engels, soutenant qu'à l'origine c'est la promiscuité sexuelle qui aurait régné. La tradition, au contraire, avait toujours supposé que l'unité familiale avait existé dès les premiers stades de l'humanité. En témoigne Aristote, qui voyait en l'*Oikos*, c'est-à-dire la famille formée du mari, de la femme, des enfants et de la domesticité, partageant la même nourriture et le même culte, la forme élémentaire de l'organisation sociale. Les anthropologues modernes continuent de discuter sur l'antériorité ou non de l'unité familiale par rapport à la société. F. Benveniste soutient que c'est la grande communauté parentale qui s'est d'abord formée, c'est-à-dire « un ancêtre autour duquel se groupent tous les descendants mâles et leurs familles restreintes ». Selon lui, la société aurait existé avant la famille restreinte : « Ce qui a existé dès l'abord,

c'est la société, cette totalité, et non la famille, puis le clan, puis la cité. La société dès l'origine est fractionnée en unités qui s'englobent. Les familles sont nécessairement unies à l'intérieur d'une unité plus grande » : *Le Vocabulaire des Institutions Indo-européennes*, Paris, 1969.

Ces observations restent des hypothèses plus ou moins justifiées et généralisables, et elles ne permettent guère de trancher le débat sur l'origine de la famille, qui reste mal connue du point de vue anthropologique. Ces discussions ont cependant l'avantage d'attirer l'attention sur la double différenciation qui a marqué à la fois l'évolution des cultures et la multiplicité des modèles familiaux. Le fait est attesté par la grande variété des systèmes familiaux qui ont surgi dans les différentes cultures. L'anthropologue G.P. Murdock, qui a recensé plus de deux cents sociétés, a retracé quatre-vingt-deux sociétés ayant un système de famille étendue ; cinquante-quatre un régime de polygamie ; quarante-sept un modèle de famille nucléaire : *Social Structure*, New York, 1949.

Les meilleurs représentants de l'anthropologie actuelle admettent la famille comme une constante universelle, dont les quatre fonctions essentielles sont de nature sexuelle, économique, reproductive, éducative. À ces fonctions élémentaires s'ajoutent un rôle de protection de l'enfant, de l'ancien, du malade et un rôle culturel de transmission commune des valeurs et des modèles de comportement.

La famille nucléaire. Le modèle familial qui retient surtout notre attention est la famille nucléaire appelée aussi famille conjugale. C'est la famille formée de l'époux, de l'épouse, de leurs enfants auxquels peuvent s'ajouter une ou plusieurs personnes : beaux-parents, oncles et tantes, domestiques. C'est le type familial le plus élémentaire et il se retrouve universellement, même si dans les sociétés du passé les familles nucléaires pouvaient s'intégrer dans des communautés familiales plus larges. Dans les sociétés modernes, c'est la famille nucléaire qui représente le type familial le plus répandu et c'est aussi le modèle

vers lequel tendent les nouvelles générations dans les pays en voie de développement. Nous verrons plus loin combien l'idéal de la famille a été renforcé par la culture judéo-chrétienne depuis saint Augustin en particulier.

Ce qu'il faut souligner préalablement, dans notre optique, c'est le lent processus selon lequel la famille a été façonnée par des facteurs spécifiquement culturels. Du strict point de vue biologique, le donné élémentaire, c'est d'abord le lien entre la mère et ses enfants. Le lien du père est plus faible et fragile et toutes les sociétés cherchent à le renforcer par des règles et des soutiens institutionnalisés. Le droit romain, par exemple, demande de présumer comme père de l'enfant le mari légitime : « *Is est pater quem nuptiae demonstrant* ». La paternité était d'ailleurs confirmée par le geste du mari qui accueille sur ses genoux le nouveau-né en signe d'acceptation. C'est comme un pacte visible entre le père et son enfant. Notons surtout cet autre impératif du comportement concernant les femmes en âge de procréer. Toutes les cultures se préoccupent de définir une régulation socialement acceptable de la capacité génératrice des femmes, pour garantir la continuité de la famille et de la société et pour assurer la paix entre les groupes sociaux.

De l'amour intime à l'amitié sociale. La règle à la fois universelle et difficile à expliquer qui domine toute l'histoire de la civilisation, c'est l'interdiction du mariage entre consanguins immédiats. Aucune nécessité biologique n'imposait d'exclure les unions entre les proches consanguins : entre père et fille, mère et fils, frère et sœur. Toutes les explications avancées, psychanalytiques, économiques, biologiques, restent non concluantes. Il est intéressant de noter que la recherche anthropologique plus récente se tourne vers une explication qui rejoint une intuition très profonde de saint Augustin. Il explique dans *La Cité de Dieu* que c'est en vue d'un amour élargi que les alliances s'étendent au-delà des consanguins immédiats. Autrement, observe saint Augustin, l'amour serait limité entre les parents plus proches et, de ce fait, une seule personne concentrerait en elle-même plusieurs titres de pa-

renté ; le même homme serait en même temps : père, beau-père, grand-père, etc. C'est par un motif d'amour, de concorde, d'utilité et pour un plus grand bien social que les unions ne se concentrent pas à l'intérieur de chaque famille. Pour Augustin, le mariage sert à propager l'espèce humaine, mais il a aussi pour fonction de développer harmonieusement la collectivité sociale, c'est-à-dire de diffuser largement entre les hommes les sentiments d'union et d'amitié sociale. Citons *La Cité de Dieu* : « Si les petits-fils des premiers hommes pouvant épouser leurs cousines avaient épousé leurs sœurs, il y aurait eu non pas deux mais trois parentés en un seul homme, alors qu'elles auraient dû, pour resserrer la charité entre un plus grand nombre, se répartir entre personnes différentes. Car un seul homme eut été, pour ses enfants frères et sœurs mariés entre eux, père, beau-père et oncle ; sa femme, pour les mêmes enfants, mère, tante et belle-mère ; et de même ces enfants entre eux ne seraient pas seulement frères et époux, mais aussi cousins germains, étant fils de frères (...). Ainsi, loin de se restreindre à un cercle étroit le lien social s'étendrait plus largement et sur plus de têtes par des alliances multiples » : *Oeuvres de Saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, XV-XVI.

L'anthropologie actuelle vient confirmer en un sens la riche intuition de saint Augustin, car elle situe la famille et le système de parenté dans un cadre culturel marqué par le don, l'échange, la communication. Dans cette perspective, l'interdit de l'inceste acquiert un sens positif et fait de la famille une institution d'échange où se pratique le don le plus précieux, celui des personnes. Claude Lévi-Strauss l'écrit ainsi : « La prohibition de l'inceste est moins une règle qui interdit d'épouser mère, sœur ou fille, qu'une règle qui oblige à donner mère, sœur ou fille. C'est la règle du don par excellence » : *Le regard éloigné*, 1953. Cette thèse ethnologique récente du don plus grand s'est élaborée en marge de la tradition chrétienne, mais elle prolonge de fait l'argumentation de saint Augustin fondée sur l'idéal du plus grand amour (« *ratio rectissima caritatis* »), que l'on trouve déjà chez Origène et que l'on rencontre aussi chez d'autres Pères de l'Église. La réflexion anthropologique actuelle a noté cette convergence.

Certes, la pensée chrétienne ne limite pas la communication du plus grand amour au don des femmes. Les familles se constituent et se renforcent par le don mutuel de leurs fils et de leurs filles et elles enrichissent ainsi la société entière, précisément en mariant leurs enfants à des conjoints choisis hors de la famille d'origine. C'est l'aspect positif et culturellement créateur qu'il faut reconnaître à la prohibition des unions entre consanguins immédiats. Des principes moraux supérieurs, ainsi qu'une exigence profonde de la culture comme telle, ont fini par imposer aux hommes civilisés un système familial et des relations inter-familiales qui sont proprement constitutives de la société humaine.

Il est relativement aisé de constater aujourd'hui le produit de cette expérience millénaire de civilisation, mais les sciences humaines ont peine à explorer la lente constitution d'une institution aussi complexe que la famille, où s'entrecroisent, plus ou moins consciemment, les valeurs élémentaires de la vie, les rapports entre les sexes, la reproduction et la survie des générations, le sens de la parenté et l'appartenance nécessaire à la grande société. Reconnaissons, pour notre part, que la prudence obligée des experts les plus qualifiés de l'anthropologie familiale nous invite à ne pas prêter foi si facilement à certains observateurs trop impatients, depuis un siècle, à prédire l'extinction de la famille comme institution humaine. Les crises, certes, n'ont pas été épargnées à cette institution, et celles d'aujourd'hui ne sont pas les moins graves, mais périodiquement la famille a su retrouver des appuis et des ressourcements nouveaux. L'apport du christianisme à cet égard s'est révélé décisif.

L'apport du christianisme. En effet, l'évolution culturelle de l'institution familiale a été durablement marquée par le christianisme, qui propagea les trois valeurs fondamentales du mariage, désignées déjà depuis Saint Augustin comme le triple bien, le « *tripartitum bonum : proles, fides, sacramentum* », c'est-à-dire : l'enfant, la fidélité, le sacrement. « *Haec omnia bona sunt propter quae nuptiae bonae sunt : proles, fides, sacramentum* » : *De bono coniugali*, cap. 24.

Selon l'idéal chrétien, le mariage se fonde sur une communion de toute la vie entre époux s'engageant librement et en toute égalité. Leur amour est de soi ordonné à la génération de l'enfant (*proles*), à sa garde et à son éducation, et le mariage comporte institutionnellement l'obligation à la fidélité conjugale (*fides*), à l'amour exclusif entre les époux ; en outre le mariage établit un pacte sacré (*sacramentum*) entre les conjoints, impliquant l'unité et l'indissolubilité de leur engagement, scellé par le sacrement, dans le mariage chrétien, qui symbolise l'union du Christ et de l'Église. Ces trois valeurs ont façonné les comportements matrimoniaux partout où le christianisme se diffusa, donnant une configuration typique à une civilisation fondée sur la famille comme cellule première de la société et comme le groupe élémentaire de l'acculturation et de l'éducation. Les triples principes régissant la procréation, la fidélité conjugale et l'indissolubilité, ont été reçus dans les codes civils influencés par le droit canon ecclésiastique et ont fait jurisprudence jusqu'à l'époque moderne.

Le Concile Vatican II, très sensible aux aspirations de la culture moderne, notamment en ce qui concerne le libre engagement des personnes et leur développement, a voulu mettre encore plus clairement en relief la valeur propre de la communauté de vie et du progrès des époux qui se donnent et se reçoivent réciproquement. Ils sont engagés dans une communauté de destin et d'amour à approfondir comme le bien propre du couple et de chaque conjoint. La valeur de la communion réciproque donne sa dignité au mariage tout autant que la fécondité de leur union qui en est comme le couronnement. Le Concile parle ainsi de l'alliance des conjoints : « La communauté profonde de vie et d'amour que forme le couple a été fondée et dotée de ses lois propres par le Créateur ; elle est établie sur l'alliance des conjoints, c'est-à-dire sur leur consentement personnel irrévocable ». La communauté de vie est ordonnée à la fécondité de l'amour comme au bien des parents : « Le mariage et l'amour conjugal sont d'eux-mêmes ordonnés à la procréation et à l'éducation. D'ailleurs les enfants sont le don le plus excellent du mariage et ils contribuent grandement au bien des parents eux-mêmes » : *Gaudium et Spes*, no 48. Le nouveau Code de Droit Ca-

non de 1983 a synthétisé cette doctrine, en disant que le mariage est l'alliance par laquelle « un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie, ordonnée par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants » : Canon 1055.

L'Église catholique réitère la validité permanente de ces exigences, les a reformulées dans l'Exhortation Apostolique *Familiaris Consortio* en 1981, et a en outre proposé une Charte des Droits de la Famille en 1984. Mais il est indéniable que l'institution familiale connaît une situation de crise, surtout depuis l'avènement de la société industrielle.

Crise moderne de la famille. La crise s'explique d'abord par l'impact de la société moderne, mais aussi par l'influence de théories sociologiques nettement anti-familiales. C'est un fait que dans le monde industrialisé et urbanisé, la famille a perdu sa base patrimoniale traditionnelle, car elle n'est plus liée à la propriété foncière. L'évolution a entraîné le déclin de *l'imgo* paternelle et instauré un nouveau statut des sexes et des générations. La famille se réduit au couple et aux enfants, et la communauté de vie tend à l'emporter sur l'institution, comme l'observaient E.W. Burgess et H.G. Locke dans *From Institution to Companionship* : New York, 1945-1960. Les liens conjugaux se sont fragilisés. Le divorce est devenu un comportement culturel affectant près du tiers ou même la moitié des couples dans plusieurs sociétés industrialisées. La diffusion de la contraception et surtout la légalisation de l'avortement ont profondément bouleversé les rapports entre les sexes en portant atteinte à l'éthos traditionnel qui sauvegardait le lien de soi essentiel entre mariage et procréation, selon la doctrine chrétienne.

Au plan des théories sociologiques, la famille moderne est présentée par plusieurs auteurs comme un refuge protecteur face à la société dominée par la production, la compétition et la dure rationalité économique. La famille est le lieu où l'on se retire dans l'intimité et l'affectivité pour défendre sa vie privée. De là à voir la famille comme un

ghetto égoïste, il n'y avait qu'un pas. La famille bourgeoise fut alors accusée d'être le modèle privilégié de la société de consommation. Allant plus loin, l'École de Francfort considérait la famille comme la structure qui garantirait, grâce à l'autorité paternelle, le système dominateur de la société bourgeoise, tout en maintenant l'illusion de la liberté privée dans l'intimité du chez-soi. Ces théories, soutenues par M. Horkeimer, T. Adorno et H. Marcuse, ont trouvé une vaste diffusion surtout autour des années 1968. Le caractère unilatéral de ces théories est aujourd'hui critiqué et dénoncé.

Capacité innovatrice de la famille. Une vue plus équilibrée du rôle de la famille dans la culture moderne tend à s'exprimer. De nombreuses études cherchent à approfondir la capacité innovatrice de la cellule familiale dans la société contemporaine. La famille, en effet, préserve et renforce un type de solidarité fondée sur l'amour interpersonnel, sur l'intimité entre époux, les soins maternels, les rapports parentaux. La société de production redécouvre ce besoin irremplaçable des solidarités familiales, besoin primaire de toute culture.

Par delà les débordements de la société permissive, les aspirations à l'amour d'un conjoint ou d'une conjointe et le désir de créer une communauté parentale émergent comme un besoin permanent. Maintes études y voient le pressentiment d'un ordre culturel plus humain. Librement, l'homme et la femme forment un couple résolu à faire son histoire à deux, en vivant une relation interpersonnelle et un échange sans cesse ouvert à l'autre dans son égalité et son identité propre.

Ainsi donc, malgré la crise qui affecte l'institution familiale aujourd'hui, il faut reconnaître les tendances positives qui se manifestent dans la mentalité actuelle. Le document *Familiaris Consortio*, cité plus haut, le note ainsi : « D'une part, on constate une conscience plus vive de la liberté personnelle et une attention plus grande à la qualité des relations interpersonnelles dans le mariage, à la promotion de la dignité de la femme, à la procréation responsable, à l'éducation des enfants ; il s'y ajoute la conscience de la nécessité de développer des

liens entre familles en vue d'une aide spirituelle et matérielle réciproque, la redécouverte de la mission ecclésiale propre à la famille et de sa responsabilité dans la construction d'une société plus juste » : no 6.

Les nations modernes redeviennent plus sensibles au rôle indispensable de la famille dans les tâches complexes de l'éducation et du développement culturel. C'est le défi que doivent affronter les gouvernements qui ont à harmoniser leur politique éducative, culturelle et familiale. L'équilibre et la vigueur culturelle d'une société dépendent toujours de la santé morale des familles, comme le soutenait la sagesse traditionnelle et comme le démontrent à leur manière les recherches modernes. La famille, en plus d'être la cellule qui donne son accroissement physique à la société, est aussi le foyer où s'enracine et se développe toute culture vivante. C'est en son sein que l'enfant découvre son identité culturelle et qu'il apprend la langue maternelle, principal véhicule de la culture et qu'il se familiarise avec les règles élémentaires de la sociabilité et de la fraternité. Ces fonctions n'ont en rien perdu de leur importance - au contraire - dans la société pluraliste et multiculturelle d'aujourd'hui.

On assiste à une redécouverte de l'institution familiale comme sujet politique et comme sujet culturel, car l'expérience de la société moderne a mis en évidence que l'absence des familles rend pratiquement impossible le bon fonctionnement du système scolaire et de la santé publique, ainsi que l'acculturation des nouvelles générations aux valeurs communes donnant son identité à une communauté humaine. L'épanouissement des personnes comme le développement culturel de la société trouvent dans l'institution familiale un élément déterminant et un appui indispensable. Toute l'histoire de la civilisation en rend témoignage.

Le rôle de la famille dans le processus éducatif et culturel a été étudié principalement aux articles consacrés à ***l'Acculturation***, à ***l'Éducation***, à la ***Langue***, à la ***Culture***.

Bibl. J. Aldous et R. Hill, 1967. Ch. Baladier et al., 1985. A. Belford Ulanov, 1971. A. Burguière et al., 1986. G. Campanini, 1985. K. Davis, 1985. J. Delumeau et D. Roche, 1990. F. de Singly et al., 1991. P. Durning, 1988. J. Gaudemet, 1981. JeanPaul 11, Exhortation apostolique Familiaris Consortio, 1981. M. Lamb et al., 1987. F. Oser et al., 1991. A. Phoenix et al., 1991. R. Santerre et G. Létourneau, 1989. F. Shorter, 1981. B. This, 1991. Vatican II, Gaudium et Spes, 1965, no 47-52.

Groupe de référence

[Retour à la table des matières](#)

C'est par l'intermédiaire des « groupes de référence » que nous nous rattachons principalement à une culture donnée. Notre identité se façonne dans la relation de notre Moi à nos groupes d'adhésion ou d'inspiration. C'est d'ailleurs un phénomène que la psychologie populaire se plaît à souligner quand elle utilise des expressions comme celles-ci : « à tel père, tel fils » ou encore : « Dis-moi qui tu hantes et je te dirai qui tu es ».

William James a longuement réfléchi autrefois à l'ambivalence de nos sentiments en rapport avec nos diverses allégeances sociales. Il citait, dans ce sens, les paroles d'un magistrat condamnant la conduite d'un criminel : « Comme homme, j'ai pitié de vous ; mais comme chargé d'office, je dois me montrer sans merci à votre égard ».

Ces exemples nous montrent à quel point nos attitudes se réfèrent à un contexte psycho-social ; et ce contexte, nous le devinons bien, n'est pas une réalité statique ou figée. Il existe, comme nous le verrons, de multiples modes de référence entre nos attitudes et les groupes qui nous entourent. Albert Einstein disait avec humour, lors d'une conférence donnée en Sorbonne : « Si ma théorie de la relativité est confirmée, l'Allemagne me réclamera comme Allemand et la France déclarera que je suis citoyen du monde. Si ma théorie s'avère fausse,

la France dira que je suis un Allemand et l'Allemagne déclarera que je suis un Juif ».

Retenons de ces exemples la donnée qui est mise en relief nos attitudes se situent dans un cadre de référence social ; notre comportement se réfère à des groupes auxquels nous nous relions psychologiquement. Il est éclairant de voir comment les sociologues en sont venus à analyser méthodiquement ces données. Trois étapes de leurs recherches pourraient être indiquées brièvement.

Évolution du concept. La première étape amena les sociologues à se libérer du positivisme durkheimien selon lequel la pression sociale impose à l'individu des valeurs absolues, sacrées, unilatérales, pourrait-on dire. Ces théories ont fait place à des conceptions beaucoup plus souples et plus réalistes du dynamisme psycho-social. Sans négliger les influences socio-culturelles sur l'individu, on a réaffirmé avec une plus grande netteté la fonction originale et l'apport spécifique de la personne dans la vie collective.

Une fois rejetées les thèses du déterminisme social, la seconde étape consista à analyser de plus près les rapports réciproques de la personne et des groupes auxquels elle appartient. Voici, par exemple, un homme, père de famille, travaillant dans une équipe de techniciens, membre actif d'un parti politique, appartenant à tel groupe religieux, etc. Comment l'observateur se représentera-t-il le réseau d'influences sociales qui s'exercent sur la psychologie et la conduite de cet individu ?

Une façon simple de concevoir ce réseau d'interactions psychosociales consiste à comparer les groupes d'appartenance d'un individu à un petit univers social, à une société miniature possédant ses normes, sa hiérarchie, ses modes de communication, ses codes de conduite, ses sanctions. Un syndicat, un groupe professionnel, un groupe d'amis, un groupe de militants sont autant d'exemples de ces petits univers sociaux. Si l'un de ces groupes m'accepte comme membre, il m'impose par le fait même ses valeurs ; je dois en un sens me confor-

mer à ses normes implicites ou formelles, sinon je suis exposé aux censures (verbales ou tacites) des autres membres ; des sanctions sont réservées à toute déviation ou indiscipline sérieuse. La condamnation ultime sera le rejet et la rupture de mon affiliation. Si j'accepte les prescriptions de mon groupe d'appartenance, je suis récompensé, ma participation à la vie commune se fait plus étroite, mon comportement reçoit l'approbation de l'opinion collective, mon prestige s'accroît et la promotion dans la hiérarchie du groupe viendra peut-être sanctionner le fait que je me suis parfaitement identifié à mon groupe. Les rapports qui existent entre le membre et son groupe peuvent donc être représentés comme une sorte de système social, ou de microcosme social, venant marquer la psychologie, les attitudes et la conduite de l'individu.

Groupe de référence et groupe d'appartenance. Ces explications des psycho-sociologues sont suggestives mais elles demandent à être complétées, car elles n'insistent que sur les groupes auxquels nous appartenons réellement et elles négligent tous les autres groupes auxquels nous pouvons référer notre conduite sans en être membres effectivement, par exemple une classe sociale à laquelle on aspire, ou un groupe prestigieux sur lequel on modèle sa conduite sans en être membre de fait.

Ceci nous amène à décrire une troisième étape dans l'analyse scientifique des attitudes collectives. Cette étape fut franchie avec les premiers travaux de H. Hyman sur les groupes de référence. Le concept de groupe de référence est plus large que celui de groupe d'appartenance. Le groupe de référence désigne tout groupe auquel l'individu se relie psychologiquement, soit parce qu'il en fait déjà partie comme membre, soit parce qu'il désire y être inclus au plan de la projection. Le groupe de référence polarise la psychologie et l'intérêt pratique de l'individu : ce peut être un groupe d'appartenance réelle, comme notre famille, notre groupe professionnel ou religieux, mais ce peut être aussi un groupe auquel on se réfère sans en faire partie, par

exemple tel groupe social auquel on aspire positivement, ou tel parti auquel on s'oppose.

La théorie des groupes de référence est relativement récente. Hyman forgea le concept en 1942. La notion fut reprise et précisée par de nombreuses recherches en sociologie et en psychologie sociale. Ce qui constitue l'originalité et la spécificité de la théorie, ce n'est pas le fait d'expliciter le lien qui rattache nos attitudes à nos groupes d'appartenance réelle - ce point était déjà acquis -, mais c'est d'avoir souligné que nos comportements, nos attitudes, nos jugements sont affectés aussi par des groupes auxquels on n'appartient pas effectivement comme membres. Cette découverte semble capitale pour comprendre certains phénomènes ambivalents comme l'acculturation progressive, les aspirations sociales, la mobilité d'une classe à l'autre, les conversions idéologiques ou religieuses, et pour analyser, sur un plan plus général, les conflits d'allégeance qui menacent les individus vivant dans une société très différenciée, où l'intégration sociale suppose des options parfois contradictoires.

En somme, la théorie des groupes de référence montre que nos attitudes sont influencées par les valeurs et les normes des groupes auxquels nous nous relions psychologiquement, soit au plan de l'appartenance réelle, soit au plan de l'identification pure et simple, ou de la projection négative.

Ce cadre analytique semble très utile pour interpréter les comportements psycho-sociaux observés dans nos sociétés complexes. Vu la division du travail et la différenciation extrême des fonctions et des groupes dans ces cultures, chacun est placé devant des affiliations concurrentes sinon antagonistes.

Parmi les groupes de référence, plusieurs types peuvent être distingués. Décrivons-en quelques-uns. Le groupe de référence peut susciter une attitude de loyauté comme il peut inspirer le désir de la rupture, de la fuite, de l'antagonisme. Le groupe de simple référence pourra, en cas de conflit, offrir la possibilité d'une évasion, il pourra polariser un désir de promotion sociale, incarner l'espoir du change-

ment ou de la mobilité. Il y a les groupes de référence auxquels l'individu se conforme et il y a ceux contre lesquels il se révolte. Il y a les groupes de référence auxquels on s'identifie vraiment, soit pour trouver des normes (ou justifications) à sa conduite, soit pour se définir ou s'affirmer soi-même, soit simplement pour projeter ses aspirations ou marquer sa différence radicale.

On voit tout de suite les multiples applications de ce schéma analytique au domaine de l'éducation, de la vie morale et religieuse, où les processus d'identification individuelle et sociale jouent un rôle capital. L'étude des groupes de référence apporte un éclairage indispensable pour la compréhension des attitudes et des appartenances.

Voir : Conscience collective, Attitude, Appartenance.

Bibl. H. Carrier et E. Pin, 1967, ch. XVII. L. Gallino, 1983. J. Maisonneuve, 1966. M. et C. Sherif, 1964. E. Singer et H.H. Hyman, 1968. P. Tap, 1980-1981.

Homogénéisation des cultures

[Retour à la table des matières](#)

Tendance à l'uniformisation des traits entre les cultures. Depuis les temps les plus reculés, les cultures se sont influencées les unes les autres par les contacts des voyageurs et des marchands, par les migrations, par la circulation des légendes et des écrits. On découvre une grande similarité de valeurs, en étudiant les proverbes, les contes, les sentences, les règles orales ou écrites du droit, les conceptions de la liberté, de la protection des démunis, des devoirs de l'hospitalité. Des emprunts et dépendances se rencontrent également, en comparant les étonnantes familles linguistiques, les rites, les cultes, les structures de la famille, de la cité. Une communauté des aspirations humaines dénote déjà une réelle homogénéisation des cultures, qui remonte loin dans l'histoire : J. Hersch, 1985.

À l'époque moderne, le phénomène d'homogénéisation culturelle s'est considérablement accentué et universalisé, sous l'influence des communications sociales et des standardisations introduites par les techniques modernes de production, de distribution, de transport. Les mêmes goûts, les mêmes modes, les mêmes aspirations gagnent tous les pays. Les institutions modernes, comme l'école, l'université, les systèmes d'information, de production, de relations internationales contribuent à diffuser en tous les pays un style de vie et de travail pratiquement identique. Tous les aéroports du monde se ressemblent, de même que les grandes banques, les supermarchés, les stades, les autoroutes, et partout les usagers adoptent les mêmes règles de comportement. Des techniques, comme le téléphone, l'automobile, la télévision, ont profondément changé toutes les cultures, aussi bien dans leurs formes extérieures que dans leur perception du temps, de l'espace, de la nature.

Les jeunes générations constituent l'élément médiateur privilégié de l'uniformisation culturelle : les mêmes modes vestimentaires, les mêmes loisirs, les mêmes goûts pour la musique populaire et la danse se trouvent sous toutes les latitudes, de même que des attitudes analogues concernant l'éthique et les institutions traditionnelles.

Au plan psycho-social, l'un des facteurs les plus marquants de cette homogénéisation, c'est ce que les anglophones appellent la *revolution of cultural expectations*, c'est-à-dire la révolution des espoirs et des attentes qui porte les masses à désirer l'acquisition des avantages et des styles de vie modernes.

Le jugement de valeur sur le phénomène de l'homogénéisation culturelle doit être nuancé. D'une part, les bienfaits de la culture sont offerts de plus en plus largement : éducation, école, université, les grandes oeuvres littéraires et artistiques, un sens nouveau de la communauté humaine et de ses droits et responsabilités. Par ailleurs, l'homogénéisation est en grande partie provoquée par les valeurs dominantes de l'Occident, de telle sorte que plusieurs cultures traditionnelles se sentent menacées par une occidentalisation et une américanisation des styles de vie. Il ne faut pas négliger, cependant, l'in-

fluence des valeurs qu'affirment le tiers monde, ainsi que les pays de l'Est européen. On mesure leur poids culturel lorsqu'on observe l'influence que ces pays représentent dans les grandes instances internationales, de même que dans toutes les chancelleries.

Certains voient dans la diffusion mondiale de la langue anglaise l'un des instruments les plus puissants de l'homogénéisation culturelle, car l'anglais sert de moyen d'échange, aussi bien dans le domaine économique que dans les domaines scientifique, universitaire, politique, diplomatique. L'anglais est lui-même objet d'homogénéisation, car il devient le mode d'expression, non seulement des anglophones, mais d'un nombre toujours plus considérable d'utilisateurs, dont la langue est différente.

L'homogénéisation culturelle est donc le produit d'un brassage toujours plus complexe, facilité par les contacts et les communications du monde moderne. Avec l'avènement des satellites de communication, l'homogénéisation deviendra encore plus étendue. Aussi des voix s'élèvent-elles pour que les frontières culturelles soient davantage garanties contre l'agression ou la concurrence aveugle des intérêts économiques soutenant les nouveaux systèmes de communication. C'est un problème posé aux politiques culturelles des États.

Homogénéisation ne veut pas dire uniformisation fatale des cultures, comme le démontrent la persistance des langues, des styles traditionnels et la survivance de comportements quotidiens très différenciés même à l'intérieur d'une même culture. Avec H. Lefebvre, on doit se demander jusqu'à quel point il y a « homogénéisation du quotidien et du moderne ». Les habitudes quotidiennes, plus liées aux groupes primaires, résistent davantage à l'uniformisation, laquelle marque plus nettement les secteurs socio-économiques. Par ailleurs, la diffusion de la culture urbano-industrielle moderne porte en elle-même un certain contrepoids à l'uniformisation, du fait qu'elle s'accompagne, en régime de liberté, d'une forte tendance au pluralisme culturel.

Voir : Modernité, Mondialisme, Impérialisme, Identité, Aliénation.

Bibl. America's Impact, 1975. C.W.E. Bigsby, 1975. K. Boulding, 1969. H. Carrier, 1990a. G. Claeys, 1986. N. Garcia Canclini et R. Roncagliola, 1988. Saturday Review 1975.

Identité culturelle

[Retour à la table des matières](#)

Cette notion a acquis une position centrale dans les recherches et les programmes d'action concernant les cultures. En en sens global, elle désigne la culture propre et unique de chaque groupe humain et de chacun de ses membres. L'identité culturelle est essentiellement cet ensemble de traits qui permet à un groupe de se reconnaître dans son originalité et d'être perçu par les autres comme différent. Chaque culture distingue spontanément les siens et ceux-ci, à leur tour, s'y retrouvent et s'y reconnaissent. L'identité culturelle donne au groupe un sens propre d'appartenance, sans confusion ni altération. Il acquiert ainsi une conscience de sa permanence dans le temps, de sa continuité, malgré les évolutions et les circonstances changeantes. L'identité culturelle offre une image idéale du groupe, conserve sa mémoire collective et lui donne le sentiment d'être lié à une histoire, à un destin collectif. L'identité, attribut à la fois du groupe et de l'individu, est plus facilement appréhendée que décrite empiriquement. Les écrivains en ont scruté l'énigmatique réalité. Paul Valéry était séduit par le jeu du Même et de l'Identique : « Notre identité est notre premier instrument de pensée, sans lequel nous serions semblables à des corps matériels... ». L'identité, dit-il, c'est précisément les « mémoires de moi ». Pour Victor Hugo, l'identité est « une profonde habitude de vivre », par laquelle l'homme « devient à lui-même sa propre tradition... Il sent qu'il y a en lui de l'indivisible. Être, c'est la somme de tout ce qu'on a été » : P. Tap, 1980, I, pp. 398-401.

Le terme d'identité est très employé en psychologie, en sociologie et en anthropologie. Freud, lui, ne l'avait employé qu'une fois, mais de façon significative, lorsqu'il voulut s'identifier par rapport au judaïsme pour rejoindre, disait-il, « une identité interne » qui ne fut basée ni sur la race ni sur la religion : *Interprétation des rêves*, 1899.

Identification de soi et des autres. Pour appliquer le terme d'identité aux réalités culturelles, il est nécessaire de distinguer les significations, diverses et complémentaires, que revêt le mot identification, selon qu'il est déterminé par les prépositions « à », « de », « par ». Il y a, d'une part, l'identification à un groupe, à ses valeurs, à ses attentes, à ses idéaux. Par ailleurs, il y a l'identification de l'autre comme tel, ce qui implique l'identification de soi, de sa propre individualité et de sa propre différence : ce n'est en effet qu'en se comparant à autrui qu'on découvre son originalité et la richesse de sa culture. Jean Piaget note : « Celui qui n'a jamais eu l'idée d'une pluralité possible, n'a aucunement conscience de son individualité ». Il y a également l'identité par les autres. C'est un aspect dont on ne prend pas toujours conscience. De fait, nous nous identifions nous-mêmes selon que les autres nous identifient, nous reconnaissent, nous situent. Peu de temps avant de mourir, Jean-Paul Sartre avait la sensation d'être déjà identifié comme un homme disparu : « Je suis quasi mort depuis quelque temps, non pas que je me sente tel, mais les gens me voient ainsi ». Les membres d'une minorité culturelle sont très sensibles à cette identification par les autres. Une journaliste américaine noire disait : « Les blancs ne croient pas que je reste culturellement différente, les noirs, eux, ne croient pas que je reste culturellement la même » : *Newsweek*, 13 octobre 1980.

L'identité culturelle se rattache à des points de fixation bien particuliers, qu'on pourrait appeler le contexte identificateur, ensemble complexe se référant à une langue, à une famille, à un site géographique, à des traditions propres, à des récits historiques, à des monuments, à des livres saints, des anniversaires, des célébrations.

Image de soi et imaginaire collectif. Pour saisir l'identité culturelle dans sa réalité complexe, dynamique et mouvante, il est éclairant de distinguer trois de ses principales composantes : d'abord l'image de soi, perçue par le groupe ; puis les modèles et les structures qui soutiennent un mode typique de vivre ; enfin les aspirations collectives qui guident le groupe dans ses projets d'avenir. Ces trois réalités, l'auto-perception, le comportement institutionnalisé et l'imaginaire collectif, entretiennent un rapport d'interdépendance étroit, et si l'une des composantes vient à manquer, il y a crise d'identité. Par exemple, l'auto-perception peut devenir confuse chez les jeunes immigrants, les minorités, les groupes soumis aux manipulations de la propagande. L'image de soi est alors inhibée, refoulée par crainte ou par désir de sécurité. Il y a également crise d'identité, lorsque les institutions et les normes sociales s'effondrent, privant les individus d'une référence sûre quant au comportement familial, politique, religieux. L'identité entre aussi en crise, quand le groupe perd la maîtrise de son avenir et lorsqu'il est atteint dans sa volonté de survivre comme communauté distincte. C'est le fatalisme dans lequel risquent de sombrer les collectivités qui ne réussissent pas à accéder à la modernité, et se sentent menacées dans leur être historique. Ce problème revêt une importance décisive pour les pays nouveaux, qui aspirent à la modernisation, mais sans vouloir sacrifier les valeurs profondes de leur âme et de leurs traditions. Ils ont des choix extrêmement difficiles à opérer pour maintenir vivantes leurs valeurs traditionnelles, tout en accueillant les nouveaux modes de vie familiale, urbaine, syndicale, politique, scolaire, qu'exige le développement désiré.

L'identité culturelle n'est pas nécessairement synonyme d'identité nationale, car on trouve, à l'intérieur des peuples, des communautés minoritaires aspirant à vivre différemment selon leurs caractéristiques linguistiques, ethniques, religieuses, régionales. L'enjeu est de réconcilier ce que l'on a appelé les identités plurielles. Dans des sociétés complexes, les identités sont généralement multiples et se hiérarchisent entre elles, par exemple : un groupe linguistique distinct

s'identifie à sa culture immédiate, ce qui ne l'empêche pas de s'identifier également à une culture plus large, celle d'une nation, d'un monde culturel plus vaste, telle la culture germanique, hispanique, européenne, africaine.

Mémoire et anticipation créatrice. Si la culture, c'est la liberté, comme on l'affirme, il faut prendre conscience que l'identité d'un groupe, dans les sociétés complexes, mobiles et pluralistes d'aujourd'hui, ne saurait subsister et croître sans un effort collectif et créateur de l'ensemble de la communauté. Vivre ensemble exige désormais l'adhésion consciente à un projet collectivement assumé. Nulle culture dans le monde moderne ne peut survivre sans cette volonté commune : « Être ensemble, écrit Pierre Emmanuel, est une immense opération, une orchestration infiniment complexe, dont le chef invisible est la conviction partagée que cet ensemble existe ; qu'il a un sens à travers l'histoire, qu'il nous faut y être attentifs, afin qu'il ne se relâche pas et que cette attention, à plusieurs hauteurs, a des synonymes qui sont : liberté, démocratie, justice sociale, humanité » : P. Emmanuel, 1971, p. 22.

L'identité culturelle suppose donc, plus que jamais, un effort créateur constant et voulu. Il en est des groupes, comme des personnes, qui ont à faire émerger toute la richesse de leur moi profond, par un travail continu. Vivre l'histoire d'un peuple, c'est comme la production d'une œuvre littéraire, qui traduit la recherche incessante des « moi » virtuels, potentiels, non encore aboutis chez l'écrivain. La recherche de son « Je » est comparable à la recherche du « nous collectif ». Selon le mot de Claudel, « Je » n'est pas un autre, il est « lui-même », mais un « lui même » non encore abouti ». L'erreur serait de concevoir l'identité comme une réalité fixe et figée. C'est le défi des sociétés traditionnelles qui ont à affronter les valeurs modernes. Si elles restent closes dans un fixisme et un archaïsme protecteurs, elles deviennent incapables d'adaptation vivante et elles paralysent les créativité indispensables au développement culturel. La culture d'un groupe, pour

rester vivante, doit plonger dans le passé, aussi bien que dans l'avenir. Elle est faite de fidélité en même temps que d'espérance.

Deux paradoxes se révèlent ici : d'abord la fidélité n'est pas à confondre avec le conservatisme ; c'est plutôt le pouvoir constant de rester soi-même. Par ailleurs, l'identité c'est aussi une tension vers l'avenir, une capacité de croître selon son être propre et d'accueillir les mutations qui s'imposent. Il est indispensable de considérer attentivement cet équilibre, entre conservation et croissance, pour bien comprendre les altérations qui peuvent affecter l'identité d'un groupe : le décalage ou le retard culturel - *cultural lag* -, l'absorption ou l'extinction des cultures et, crise typique de notre époque, l'aliénation culturelle. Retenons que l'identité d'un groupe s'enracine à la fois dans une mémoire constamment actualisée et dans une anticipation créatrice de l'avenir.

La promotion de l'identité culturelle fait désormais l'objet d'une intervention consciente des citoyens, des associations privées, des éducateurs et des communautés vivantes à l'intérieur des nations. Les gouvernements s'en préoccupent, à bon droit et en priorité, dans leurs politiques culturelles et éducatives. Mais il n'appartient pas à l'État de définir l'identité culturelle des sociétés ; son rôle consiste plutôt à libérer les forces latentes de la nation, à aider tous les groupes à s'épanouir culturellement, dans l'égalité des chances, dans le respect des particularismes autant que des valeurs communes. Une politique qui voudrait déterminer le contenu d'une culture équivaldrait à un dirigisme inacceptable. Cet étatisme culturel ferait violence au droit fondamental de chaque groupe humain de vivre et de s'affirmer selon son expérience historique propre. Équilibre délicat à maintenir, non toujours respecté comme le démontrent les politiques des États totalitaires. Mais équilibre non impossible à atteindre, quand le jeu démocratique est respecté.

Identité et dialogue des cultures. Autre équilibre à maintenir : entre l'affirmation des identités culturelles et le dialogue nécessaire

entre toutes les cultures. D'une part, une culture protège son identité en résistant à l'assimilation par les autres cultures. Mais la résistance ne doit pas être telle qu'elle empêche la communication avec les autres cultures, condition essentielle de progrès. Lévi-Strauss l'explique ainsi : « Chaque culture se développe grâce à ses échanges avec d'autres cultures. Mais il faut que chacune y mette une certaine résistance, sinon, très vite, elle n'aurait plus rien qui lui appartienne en propre à échanger. L'absence et l'excès de communication ont l'une et l'autre leur danger » : C. Lévi-Strauss, *De près et de loin*, Paris, 1988. Certes, la défense de sa propre culture est un droit sacré, qui inspire les combats d'aujourd'hui pour la justice et la dignité. Et il faut reconnaître que la libération économique et politique appelle forcément la libération culturelle, autrement la communauté nationale est trahie dans son être profond.

Par contre, la revendication exclusive et excessive de l'identité nationale, ethnique, régionale, risque d'isoler les groupes, de les appauvrir et de les condamner à la régression. Plus grave encore, des identités exacerbées tendent à s'opposer dans la violence. C'est là la cause la plus grave des conflits ethniques, sociaux, militaires et religieux de notre époque, La culture humaine tout court et l'avenir même de l'humanité supposent absolument une compréhension entre les cultures. Identité propre et compréhension des autres s'appellent dans une dialectique délicate, mais nécessaire. Les collectivités doivent rester fidèles à elles-mêmes, mais elles doivent aussi comprendre les autres cultures, les autres groupes. C'est la condition indispensable pour l'instauration d'une communauté mondiale faite de solidarité, de compréhension et de paix.

Voir : Culture, Acculturation, Appartenance, Analyse culturelle, Traits culturels.

Bibl. S. Abou, 1981. J. Benoît et C. Lévi-Strauss, 1977. P. Causat, 1989. E. Erikson, 1968. R. Schlesinger, 1991. M. Stein, 1960. P. Tap, 1980, 1981.

Idéologie

[Retour à la table des matières](#)

L'idéologie, étymologiquement, signifie l'étude des idées, et c'est ainsi qu'on définissait l'idéologie à la fin du dix-huitième siècle : une science des idées, de leurs expressions et de leur origine. On appelait idéologues ceux qui s'adonnaient à cette discipline. Actuellement, un usage non rigoureux du mot désigne les idées dominantes ou le système de pensée d'un groupe social. Certains l'emploient aussi pour décrire les attitudes religieuses ou les croyances d'un groupe : ils parlent d'idéologie chrétienne ou islamique, ce qui entraîne un risque de confusion, car le concept d'idéologie n'est pas sans connotation partisane et irrationnelle. Clifford Geertz (1973) dit que le mot idéologie « est devenu lui-même extrêmement idéologisé ».

Historique. L'histoire du concept explique la difficulté d'en arriver à un sens communément admis dans les sciences humaines. Le terme a d'abord été utilisé au moment de la Révolution française, et il fut illustré par Destutt de Tracy (1755-1836), pour qui l'idéologie est essentiellement « la science des idées », Comme il fut dit plus haut. Le mot, par la suite, fut largement employé par Stendhal et par H. Taine.

Les premiers sociologues ont tenté de développer une « science objective des idées », mais les controverses suscitées par les théories marxistes ont abouti à entourer le concept d'une forte charge passionnelle. Pour Marx et Engels, l'idéologie correspond aux reflets illusoire des structures sociales : c'est une « fausse conscience de la réalité » ; c'est « l'image inversée dans la chambre noire d'un appareil photographique », de sorte que « l'idéologie bourgeoise » est pure hypocrisie. Seule l'idéologie prolétarienne peut restituer à l'homme le sens de son destin, car seuls les prolétaires ont le sens total du mou-

vement historique. Ces thèses ont été attaquées, notamment, par Karl Mannheim (1893-1947), qui montra comment l'idéologie est toujours à interpréter dans la perspective des partis, des classes sociales, des nations et des situations sociales historiquement vécues. L'interaction constante entre les mentalités, les utopies et les cultures rend fort complexe l'analyse des idéologies.

Malgré la difficulté de cerner la signification du concept, il reste que les idéologies exercent un impact considérable sur les sociétés et les cultures. Dépassant la critique que l'on peut adresser à toute forme partisane et utopique de pensée, il faut reconnaître la force d'entraînement révolutionnaire de l'idéologie en tant que réalité psychosociale. L'idéologie est effectivement une vision socio-politique incorporant les aspirations, les intérêts, les rêves et les légitimations des engagements collectifs d'un groupe humain se projetant vers l'avenir. L'idéologie correspond à une représentation collective, subjectivement généreuse, mais non impartiale du réel social, entrevu à travers les intérêts partisans du groupe. L'idéologie, comme vision totalisante et globalisante, tend à devenir l'explication ultime, absolue et obligatoire de l'idéal d'une collectivité. C'est une représentation mythique du destin humano-social qui mobilise les masses d'une manière qui n'est pas sans analogie avec l'action des religions. Paul VI disait que l'idéologie peut devenir une « nouvelle idole » : *Octogesima Adveniens*, no 28. Le document de Puebla (1979) désigne les idéologies comme des « *religiones laicales* » : no 396-398. Napoléon décrivait l'idéologie comme « une sombre métaphysique », et son fameux mot contre « Les idéologues » a contribué à discréditer l'expression.

Idéologie et utopie. Le dynamisme de l'idéologie, au sein d'une société et d'une culture, a été analysé par les psycho-sociologues. Ils ont montré que l'idéologie porte les croyances aveugles et les espérances acritiques d'un groupe, qui rejette, comme ennemi du peuple, tout adversaire ne partageant pas la pensée commune. L'idéologie inspire les militants et les révolutionnaires qui se consacrent à son service et ils trouvent dans cet engagement une satisfaction psychologique et une

motivation qui peuvent les amener même au sacrifice de leur vie pour la cause commune : A. Akoum, 1975.

En tant que vision socio-politique, l'idéologie agit comme une puissante utopie, alimentée par des aspirations collectives et des intérêts subjectivement définis. L'idéologie libérale ou néo-libérale, tout comme l'idéologie marxiste, repose sur une interprétation largement non-rationnelle des mécanismes économiques et sociaux. En privilégiant le principe du profit, le libre jeu de la concurrence, la simple loi du marché, l'idéologie libérale postule que l'ordre social résultera d'un dynamisme secret et quasi providentiel, que l'un des premiers théoriciens libéraux, Adam Smith, désignait explicitement comme « la main invisible » de la divinité.

Un non-dit irrationnel fait partie intégrante de toutes les idéologies, quelle que soit leur inspiration : intérêts économiques, visées révolutionnaires, fondamentalismes religieux, doctrine de la soi-disant sécurité nationale. Les idéologies modernes constituent un paradoxe culturel troublant : notre époque qui exalte les valeurs de la rationalité est profondément déchirée par l'affrontement d'idéologies largement alimentées par une interprétation irrationnelle de l'avenir humain. Les idéologies sont comme le miroir des cultures éclatées et en conflit.

En bref, il faut admettre la situation paradoxale de ce concept qui, malgré les connotations péjoratives qui l'accompagnent, reste une catégorie d'analyse et d'action dont la portée est indéniable. C'est un terme courant qu'affectionnent surtout les révolutionnaires d'orientation marxiste, même si les partis communistes officiels ont enregistré, depuis les vingt dernières années, une perte de foi dans la pureté de leurs idéologies, au point que le communisme apparaît comme épuisé idéologiquement et qu'il a perdu son attraction sur les masses. Les néo-marxistes eux-mêmes ont contesté la valeur scientifique de la théorie de l'idéologie élaborée par Marx et Lénine.

Les évolutions et les avatars du concept d'idéologie et, en outre, le conflit persistant des idéologies modernes de gauche ou de droite, restent parmi les phénomènes culturels les plus marquants de notre

temps. C'est un vaste champ qui appelle un approfondissement de l'analyse culturelle et éthique.

Voir : Conscience collective.

Bibl. A. Akoum, 1975. D. Bell, 1965. M. Billig, 1991. R. Boudon, 1986. H. Carrier, 1989. C. Geertz, 1973, ch. 8. A.W. Gouldner, 1979. K. Mannheim, 1929. K. Marx et Fr. Engels, 1932. J.B. Thompson, 1984.

Impérialisme culturel

[Retour à la table des matières](#)

Expression polémique employée d'abord par les anciennes colonies pour condamner la domination culturelle des pays occidentaux. Le terme sert aussi à décrire l'invasion actuelle des médias, des idéologies, des modes de vie en provenance des pays les plus puissants. Par delà le langage de la propagande, il y a lieu de noter les points suivants.

L'impérialisme au sens strict suppose une volonté de domination et une politique concertée d'assujettissement. Les anciennes puissances colonisatrices peuvent être accusées d'impérialisme culturel dans la mesure où elles imposèrent aux colonies une acculturation forcée, les obligeant à accepter leur langue, leurs lois, leurs institutions, leur système économique.

L'opinion publique en Occident et au Japon a rejeté l'idée de la colonisation territoriale, mais elle ferme facilement les yeux sur les formes modernes et plus diffuses de la domination culturelle. L'URSS à son tour fut accusée d'impérialisme culturel en Europe de l'Est. L'URSS y imposa l'enseignement du russe, l'idéologie officielle du parti, la propagande communiste, le contrôle sur les écoles, les universités, les médias. L'URSS était devenue le plus important des rediffuseurs internationaux : F. Benhalla, 1983.

En un sens plus large, les pays riches ont à s'interroger sur la suprématie culturelle qu'ils tendent à exercer de fait dans le monde, par la diffusion de la technique, de la science, des styles de vie et par le rayonnement exceptionnel des mass-media. « La culture américaine a donné à notre pays un empire », disait un observateur : *Newsweek*, il juillet 1983. Cela est vrai, en un sens, pour l'ensemble des pays riches et industrialisés. Les néo-marxistes exploitent ce fait en disant que l'impérialisme américain et occidental n'est plus seulement économique, mais culturel, et la langue anglaise en serait le véhicule : Y. Eudes, 1982 ; C. Medori, 1979 ; H. Schiller, 1989.

Même si la suprématie culturelle n'est pas poursuivie comme un objectif officiel, elle pose aux pays industriels de sérieux problèmes de responsabilité éthique, étant donné l'impact de leur culture à l'étranger. La diffusion des médias, de la TV et des industries culturelles suscite des questions nouvelles : les pays récepteurs sont envahis par des images et des messages qui peuvent mettre leur culture propre en péril. Les industries culturelles des pays riches jouissent de conditions de liberté et de financement qui favorisent leur créativité ainsi que leur compétitivité sur les marchés extérieurs. Mais le libéralisme économique ne saurait avoir le dernier mot dans le domaine de l'exportation culturelle. Autrement il y a le risque de la domination et même d'une certaine guerre culturelle : H. Gobard, 1979.

Le dialogue et la compréhension entre les cultures aideront à saisir les enjeux en cause. Une action conjointe s'impose de la part des créateurs, des industries culturelles et de l'opinion publique dans les pays concernés, pour que soient mieux comprises les coresponsabilités qui jouent en la matière. Dans leurs politiques culturelles et dans les échanges internationaux, les gouvernements ont à se donner des normes qui garantissent à la fois la libre circulation des biens culturels et les droits culturels de tous les peuples.

Voir : Aliénation culturelle, Révolution culturelle, Communication sociale, Modernité.

Bibl. America's Impact, 1975. F. Benhalla, 1983. C.-J. Bertrand, 1985. C.W.E. Bigsby, 1975. Y. Eudes, 1982. H. Gobard, 1979. J.M. Mackenzie, 1990. C. Medori, 1979. H.I. Schiller, 1989. C.W. Thomsen, 1989. Esprit, juin 1991.

Inculturation de l'Évangile

[Retour à la table des matières](#)

L'inculturation est un terme relativement récent pour décrire la pénétration du message chrétien dans un milieu donné et les nouveaux rapports qui s'établissent entre l'Évangile et la culture de ce milieu. L'inculturation s'apparente à l'acculturation, un terme utilisé par les anthropologues, depuis la fin du siècle dernier, pour désigner les changements culturels qui se produisent lorsque deux groupes humains viennent à vivre en contact direct. La rencontre des cultures provoque généralement des mutations multiples, par exemple dans la langue, les coutumes, les croyances, les comportements. Les catholiques commencèrent très tôt à employer le concept d'acculturation pour étudier les rapports entre le christianisme et les cultures. Aujourd'hui le terme inculturation est préféré et plus courant. Il a l'avantage de bien marquer que la rencontre de l'Évangile avec une culture, ne se réduit pas uniquement au rapport entre deux cultures (acculturation). Il s'agit spécifiquement de l'interaction du Message du Christ et d'une culture donnée. Le mot inculturation est en usage parmi les catholiques depuis les années '30, mais c'est seulement à partir des années '70 que les textes officiels de l'Église l'emploient. En 1988, la Commission Théologique Internationale a publié le document *La Foi et l'Inculturation*, préparé en collaboration avec le Conseil Pontifical de la Culture, où se lit la définition suivante au n°1 : « Le processus d'inculturation peut être défini comme l'effort de l'Église pour faire pénétrer le message du Christ dans un milieu socio-culturel donné, appelant celui-ci à croître selon toutes ses valeurs propres, dès lors que celles-ci sont concii-

liables avec l'Évangile. Le terme inculturation inclut l'idée de croissance, d'enrichissement mutuel des personnes et des groupes, du fait de la rencontre de l'Évangile avec un milieu social. L'inculturation est l'incarnation de l'Évangile dans les cultures autochtones et, en même temps, l'introduction de ces cultures dans la vie de l'Église : Encyclique *Slavorum Apostoli*, 2 juin 1985, no 21 ».

Il y a lieu de souligner à la fois les aspects novateurs et traditionnels de l'inculturation. Nous indiquerons plus loin les raisons qui font considérer l'inculturation comme une approche renouvelée de l'évangélisation, mais il faut également noter que la réflexion actuelle sur le sujet bénéficie d'une longue et riche expérience dans l'Église.

Les leçons de l'histoire. À strictement parler, le processus d'inculturation, c'est-à-dire la compénétration de l'Église et des cultures est aussi ancien que le christianisme lui-même. L'Évangile s'est révélé dès le début un puissant ferment de transformation des cultures. Les premiers évangélistes ont appris à connaître les langues, les mœurs, les traditions des populations auxquelles le message du Christ était annoncé. Les premiers penseurs chrétiens ont dû affronter le problème soulevé par la rencontre de l'Évangile et des cultures de leur temps. On trouve déjà, au deuxième siècle, dans la *Lettre à Diognète*, des observations très pertinentes sur le style de vie des chrétiens, « citoyens du ciel », mais en même temps identifiés aux usages de leur pays : « Les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par les coutumes. Car ils n'habitent pas de villes qui leur soient propres, ils n'emploient pas quelque dialecte extraordinaire, leur genre de vie n'a rien de singulier... Ils passent leur vie sur la terre, mais ils sont citoyens du ciel. Ils obéissent aux lois établies, et leur manière de vivre est plus parfaite que les lois » : *Lettre à Diognète* : « *Patres Apostolici* », Éd. Funk, 1901, pp. 396-400.

Au moment de l'expansion coloniale et de l'essor des missions, l'Église édicta, avant la lettre, de véritables règles d'inculturation. Par exemple, la Congrégation pour la Propagation de la Foi publiait, en

1659, la directive suivante : « Ne mettez aucun zèle, n'avancez aucun argument pour convaincre ces peuples de changer leurs rites, leurs coutumes et leurs mœurs, à moins que ceux-ci ne soient évidemment contraires à la religion et à la morale. Quoi de plus absurde que de transporter, chez les Chinois, la France, l'Espagne, l'Italie ou quelque autre pays d'Europe ? N'introduisez pas chez eux nos pays, mais la foi, cette foi qui ne repousse ni ne blesse les rites ni les usages d'aucun peuple, pourvu qu'ils ne soient pas détestables, mais bien au contraire veut qu'on les garde et les protège » : *Le Siècle apostolique et les Missions*, Paris, Union missionnaire du Clergé, 1959.

La période moderne connut un développement missionnaire considérable, marqué par une préparation toujours plus attentive des prêtres, des religieux et religieuses envoyés en Afrique, en Asie, dans les Amériques. Plusieurs nouveaux Instituts missionnaires furent créés, au dix-neuvième siècle, qui portèrent l'Évangile en de vastes régions où l'Église n'avait pas encore pénétré pour y être implantée. Ces Instituts se spécialisèrent progressivement dans la manière de définir la tâche missionnaire et les méthodes d'adaptation aux divers peuples.

Après la première guerre mondiale et jusqu'au Concile Vatican II, plusieurs documents de l'Église furent publiés par les papes sur les missions, notamment : *Maximum Illud* (1919), *Rerum Ecclesiae* (1926), *Evangelii Praecones* (1951). De claires directives y étaient énoncées pour promouvoir une meilleure adaptation de l'Évangile au caractère et aux traditions de chaque peuple. Avant tout, il faut maîtriser la langue du pays. Une importance toute spéciale est donnée à la constitution d'un clergé indigène. Le prêtre autochtone doit être formé pour comprendre les mœurs, les coutumes et l'âme de son peuple. Il doit être accueilli et respecté par l'élite locale et, un jour, pouvoir accéder aux responsabilités du gouvernement des nouvelles Églises. Les religieux et religieuses sont aussi encouragés à accueillir et à former des candidats indigènes. Tous les évangélistes devraient bénéficier de l'aide qu'apportent les sciences modernes pour mieux connaître et servir les populations : géographie, linguistique, histoire, médecine, ethnographie.

Ces directives contiennent de précieuses orientations pour l'inculturation et manifestent une maturation de la théologie missionnaire. La norme première est de respecter le caractère et le génie des peuples à évangéliser, en cultivant leurs dons les meilleurs, les purifiant et les élevant par la foi chrétienne. Pie XII, dans sa première encyclique *Summi Pontificatus* (1939) invite toute l'Église « à comprendre plus profondément la civilisation et les institutions des divers peuples et à cultiver leurs qualités et leurs dons les meilleurs... Tout ce qui, dans les coutumes des peuples, n'est pas lié indissolublement aux superstitions ou aux erreurs doit être examiné avec bienveillance et, si possible, être conservé intact ». Bon nombre de ces orientations, comme nous le verrons, allaient être reprises par Vatican II, surtout dans le décret *Ad Gentes*.

Nouveaux aspects de l'inculturation. Plusieurs événements, qui marquèrent le monde et l'Église après la seconde guerre mondiale, allaient donner à l'inculturation une urgence nouvelle. Avec le mouvement de décolonisation et de libération, les jeunes Églises étaient appelées à se redéfinir par rapport aux nations qui leur avaient apporté l'Évangile. Les pasteurs, les théologiens des Églises d'Afrique et d'Asie, et aussi plusieurs Occidentaux avec eux, procédèrent à une révision des méthodes d'évangélisation pratiquées par les missionnaires. L'Église, certes, avait été implantée, mais les cultures autochtones avaient-elles été converties en profondeur ? Bien souvent, un paganisme latent n'avait guère été atteint. Par ailleurs, les potentialités religieuses de plusieurs coutumes ou traits culturels n'avaient pas été comprises et assumées par les missionnaires. D'autres critiques s'adressaient aux évangélistes européens, non sans excès parfois : trop souvent ceux-ci transplantaient leurs langues, leurs institutions, leur mode de pensée d'un pays à l'autre. Ne fallait-il pas alors dépouiller le christianisme de son revêtement occidental, pour inculturer la foi dans les cultures locales et pour procéder à une africanisation, indianisation ou indigénisation des Églises autochtones ? Le débat concernait tous les aspects de la vie ecclésiale : le langage, la théolo-

gie, la morale, la liturgie et l'acceptation éventuelle par l'Église de certains éléments des religions traditionnelles, tels les textes sacrés et les formes de prière.

L'ampleur et la gravité des questions débattues soulignèrent la nécessité urgente d'études plus approfondies sur les conditions, les critères et les méthodes de l'inculturation. Il devint clair qu'il fallait procéder à un réexamen de toute la question à la lumière des principes théologiques et d'une meilleure connaissance anthropologique.

Critères de l'inculturation. Les critères à retenir se fondent sur la nature de l'inculturation, conçue comme une approche méthodique pour évangéliser les cultures. C'est le présupposé fondamental qui doit inspirer tout effort d'inculturation : le but poursuivi est l'évangélisation de la culture : voir *Évangélisation de la Culture*. L'inculturation de l'Évangile et l'évangélisation de la culture sont deux aspects complémentaires de l'unique mission évangélicatrice. À ce titre, l'inculturation se guidera selon les normes qui régissent les rapports entre la foi et les cultures. Il y faut un double respect des réalités théologiques et anthropologiques qui entrent en jeu dans le processus d'inculturation.

Au départ, il y a le fait gratuit de l'Incarnation de Jésus-Christ et son retentissement sur les cultures historiques. Le rayonnement de l'Évangile appelle désormais toutes les cultures à un destin nouveau. Il faut souligner la signification culturelle de l'Incarnation. Jésus s'inséra dans une culture donnée. « Le Christ lui-même, par son Incarnation, s'est lié aux conditions sociales et culturelles déterminées des hommes avec lesquels il a vécu » : AG, 10. Par ailleurs, l'Incarnation rejoint tout l'homme et toutes les réalités de l'homme. Le Christ atteint donc tous les hommes dans la complémentarité de leurs cultures. En un sens, l'Incarnation du Fils de Dieu a aussi été une incarnation culturelle. L'Incarnation du Christ appelle de soi l'inculturation de la foi dans tous les milieux humains.

Le second principe qui gouverne l'inculturation, c'est le discernement anthropologique des cultures à évangéliser. Ceci est exigé par la complexité que revêt l'évangélisation dans des milieux en rapide mutation, souvent en crise d'identité culturelle et religieuse. Un effort méthodique de recherche et de réflexion sera aujourd'hui indispensable. Il faut apprendre à analyser les cultures pour y discerner les obstacles, mais aussi les potentialités par rapport à la réception de l'Évangile. L'inculturation favorisera la conservation et la croissance de tout ce qui est saint dans les coutumes, les traditions, les arts et la pensée des peuples. La vie de l'Église, la liturgie elle-même s'enrichiront du patrimoine culturel des nations à évangéliser. Aucune uniformité rigide n'est imposée par l'Église, comme l'affirme Vatican II : « Bien au contraire, elle cultive les qualités et les dons des divers peuples et elle les développe. Tout ce qui dans leurs mœurs n'est pas indissolublement solidaire de superstitions et d'erreurs, elle l'apprécie avec bienveillance et si elle peut, elle en assure la parfaite conservation. Qui plus est, elle l'admet parfois dans la liturgie elle-même, pourvu que cela s'harmonise avec les principes d'un véritable et authentique esprit liturgique » : SC, 27.

Les discernements requis ne s'improvisent pas, ils demandent un effort concerté et supposent que les Églises particulières soumettent à un « nouvel examen » les données de la foi et les éléments culturels de chaque région, pour discerner ce qui peut ou non être intégré dans la vie chrétienne. Sans employer le mot inculturation, le décret sur les missions de Vatican II explique clairement les règles qui doivent guider sa pratique : AG, 22.

L'authenticité de l'inculturation repose, en somme, sur le respect des conditions à la fois théologiques et ethnologiques de la tâche missionnaire. Il y faut la pleine compréhension des réalités de la foi et des réalités culturelles impliquées dans l'évangélisation. Ce discernement, de nature socio-théologique, est indispensable pour réconcilier les éléments qui entrent en tension dynamique dans le processus d'inculturation. L'inculturation doit sauvegarder, en premier lieu, la distinction entre la foi et la culture et, secondement, la nécessité de

l'unité et du pluralisme dans l'Église. Ces exigences sont fondamentales dans la pratique de l'inculturation.

Distinguer foi et culture. D'une part, la foi sera reconnue comme radicalement distincte de toute culture. La foi au Christ n'est le produit d'aucune culture, elle ne s'identifie à aucune d'elles, elle s'en distingue absolument, car elle vient de Dieu. Pour les cultures, la foi est « scandale » et « folie », pour employer les mots de Saint Paul : I Cor 1, 22-23. Mais cette distinction entre foi et culture n'est pas dissociation. La foi est destinée à imprégner toute culture humaine, pour les sauver et les élever selon l'idéal de l'Évangile. Bien plus, la foi n'est vraiment vécue que si elle devient culture, c'est-à-dire si elle transforme les mentalités et les comportements. Il y a une dialectique à respecter entre la transcendance de la Parole révélée et sa destination à féconder toutes les cultures. Rejeter l'une ou l'autre de ces exigences mène à exposer l'inculturation soit au syncrétisme, qui confond la foi avec des traditions humaines, soit à un accommodement factice et superficiel de l'Évangile à des cultures contingentes.

Sauvegarder unité et pluralisme. Par ailleurs, l'inculturation visera à sauvegarder à la fois l'unité de l'Église et le pluralisme de ses modes d'expression. L'évangélisation sert à construire l'Église dans son unité et son identité essentielles. Certes, le message annoncé a été traduit autrefois, dans des catégories de pensée empruntées à des cultures particulières, mais ces interdépendances culturelles n'invalident pas la valeur permanente des conceptualisations élémentaires de la foi et des structures organiques de l'Église. L'évangéliste transmet un enseignement enrichi par des générations de croyants, de penseurs, de saints, dont l'apport fait partie intégrante du patrimoine chrétien. C'est cette identité essentielle et fondatrice que l'évangélisation est appelée à transmettre aux cultures humaines en des termes accessibles à toutes.

Mais l'unité n'est pas à confondre avec l'uniformité. L'inculturation devra, en conséquence, savoir réconcilier l'unité et la diversité dans l'Église. La longue expérience des Églises orientales offre, à ce sujet, un modèle que Paul VI présente comme exemplaire : « C'est précisément dans les Églises orientales que se retrouve anticipée et parfaitement démontrée la validité du schéma pluraliste, de sorte que les recherches modernes, tendant à vérifier les rapports entre l'annonce de l'Évangile et les civilisations humaines, entre foi et culture, trouvent déjà significativement anticipées, dans l'histoire de ces vénérables Églises, des élaborations conceptuelles et des formes concrètes ordonnées à ce binôme de l'unité et de la diversité ». Le pape indique donc que l'Église « accueille un tel pluralisme comme articulation de l'unité elle-même » : au Collège grec à Rome, 1er mai 1977.

Le principe directeur de tout effort d'inculturation de la théologie, de la prédication et de la discipline reste la croissance de la *Communio Ecclesiae*, la communion de l'Église universelle. Cette unité, cependant, n'est pas celle d'un système uniforme et indifférencié, mais bien plutôt celle d'un corps croissant organiquement. L'Église universelle est une communion d'Églises particulières. Elle est aussi, par extension, une communauté de nations, de langues, de traditions, de cultures. Chaque époque ou chaque civilisation apporte ses dons et son patrimoine à la vie de l'Église. Par l'inculturation, les cultures accueillent les trésors de l'Évangile, et elles offrent à toute l'Église, en échange, les richesses de leurs meilleures traditions et le fruit de leur sagesse. C'est ce complexe et délicat échange que l'inculturation doit promouvoir pour la croissance mutuelle de l'Église et de chaque culture.

Extension de l'inculturation. Un développement plus récent de la réflexion amène à étendre la pratique de l'inculturation, non seulement aux territoires traditionnels des missions, mais aux sociétés modernes, dont les cultures ont été déchristianisées et marquées par une sécularisation croissante. La culture moderne fait obstacle à l'évangélisation et demande un effort méthodique d'inculturation. C'est le défi de la seconde évangélisation dans des milieux où la foi, dormante, re-

foulée ou rejetée, rend difficile l'annonce de l'Évangile dans toute sa nouveauté. Le document *La Foi et l'Inculturation* de la Commission Théologique Internationale (1988) consacre sa dernière partie à la culture de la modernité. On y lit : « L'inculturation de l'Évangile dans les sociétés modernes exigera un effort méthodique de recherche et d'action concertées. Cet effort supposera chez les responsables de l'évangélisation : une attitude d'accueil et de discernement critique, la capacité de percevoir les attentes spirituelles et les aspirations humaines des nouvelles cultures, l'aptitude à l'analyse culturelle en vue d'une rencontre effective avec le monde moderne ».

L'inculturation acquiert désormais des dimensions nouvelles : elle ne concerne pas uniquement les personnes, les pays, les nations, les institutions en attente de l'Évangile. Inculturer l'Évangile signifie aussi rejoindre les phénomènes psychosociaux, les mentalités, les modes de pensée, les styles de vie, pour y faire pénétrer la force salvifique du Message chrétien. En résumé, on peut dire qu'il faut dépasser une conception géographique de l'évangélisation et arriver à une conception davantage culturelle. Ces perspectives ne s'excluent pas absolument, mais elles marquent le sens d'un développement nécessaire de la mission évangélicatrice.

Certes, il reste encore des régions géographiques à christianiser, mais l'enjeu majeur est maintenant d'évangéliser les cultures elles-mêmes. Il faut faire pénétrer la lumière de l'Évangile dans les mentalités et les milieux de vie marqués par l'indifférence et l'agnosticisme. Ces courants d'esprit tendent à se diffuser partout où pénètre la modernité. Avec discernement et confiance, l'Église entend annoncer le Christ aux cultures d'aujourd'hui et cela demandera un long et courageux processus d'inculturation, comme l'affirme Jean-Paul II : « L'Église doit se faire toute à tous, en rejoignant avec sympathie les cultures d'aujourd'hui. Il y a encore des milieux et des mentalités, comme des pays et des régions entières à évangéliser, ce qui suppose un long et courageux processus d'inculturation afin que l'Évangile pénètre l'âme des cultures vivantes, répondant à leurs attentes les plus hautes et les faisant croître à la dimension même de la foi, de l'espé-

rance et de la charité chrétiennes ». Le terme de mission, ajoute Jean-Paul II, « s'applique désormais aux vieilles civilisations marquées par de christianisme, mais qui sont maintenant menacées d'indifférence, d'agnosticisme ou même d'irréligion. De plus, de nouveaux secteurs de culture apparaissent, avec des objectifs, des méthodes et des langages divers. Le dialogue interculturel s'impose donc aux chrétiens en tous les pays » : au Conseil Pontifical de la Culture, 18 janvier 1983.

Voir aussi : Évangélisation de la culture, Acculturation.

Bibl. Jean-Paul II, Encyclique Redemptoris Missio, 1990. H. Carrier, 1987, 1990a. G. é, 1949. G. Langevin et R. Pirro, 1991. L. Luzbetak, 1988. W. Meeks 1983. R.H. Niebuhr 1951. Th. F. Torrance, 1980. P. Tillich, 1968,ig6g. A. Shorter, 1988.

Industrialisation

[Retour à la table des matières](#)

Nulle mutation culturelle n'a marqué plus *l'homo faber* que l'industrialisation, ce premier moteur de la modernisation. De fait, l'histoire sociale peut légitimement être divisée en deux parties : la période antérieure à la révolution industrielle et celle que nous vivons depuis. Ainsi distingue-t-on encore très nettement les nations industrialisées de celles qui ne le sont pas. Ces dernières sont en général économiquement peu développées, vivant souvent dans des conditions de pauvreté et même de misère, tandis que les premières jouissent d'un niveau de vie incomparablement plus élevé. L'industrialisation a été historiquement un facteur de progrès économique, mais le coût humain de la révolution industrielle du dix-neuvième siècle a été très lourd, et la représentation qu'on s'en fait encore reste dans la mémoire collective comme un trait distinctif de la culture contemporaine.

Débuts conflictuels. L'industrialisation, amorcée en Angleterre à la fin du dix-huitième siècle, puis en France au début du dix-neuvième siècle, fut un processus très complexe qui affecta d'abord les travailleurs individuels et leurs familles, mais aussi les classes possédantes et les détenteurs de capitaux, bouleversant bientôt tout le système économique et politique des pays, ainsi que l'équilibre entre les nations. L'industrie naquit avec l'invention de la mécanisation, c'est-à-dire l'application de la force motrice (vapeur, électricité) à un mécanisme opératoire. La mécanisation fut d'abord introduite dans les manufactures de textiles en Angleterre. Il faut souligner que tout un ensemble de conditions rendirent possible l'industrialisation à l'époque des Lumières : le développement de la science et de la technique, la poursuite de la rationalité, la constitution d'un capital libre, le sens de la gestion, le goût de l'invention, du risque et de l'entreprise, la concurrence entre régions et nations. Mais l'industrialisation, à ses débuts, s'accompagna de traumatismes culturels liés à l'exploitation ouvrière et à la lutte des travailleurs contre les capitalistes. De fait, une opposition croissante se manifesta dans l'opinion publique contre les propriétaires industriels, et ce fut le début de ce qu'on appela plus tard le conflit industriel, alimenté par « Ia misère imméritée des classes laborieuses », selon l'expression de Léon XIII dans *Rerum novarum* : 1891. Cet arrière-fond conflictuel n'a jamais tout à fait disparu de la culture industrielle moderne.

Les premières phases de l'industrialisation se réalisèrent sans règles ni contrôles, et elles sont encore associées, dans la conscience populaire, à tous les abus du capitalisme libéral : exploitation des travailleurs, hommes, femmes, enfants, soumis à des horaires inhumains, absence de contrats, salaires dérisoires, conditions insalubres, traitements arbitraires.

De leur côté, les classes possédantes entrevoyaient l'avènement d'une société nouvelle qui allait bientôt bénéficier, pensaient-elles, des produits et des progrès de l'industrialisation. Mais la participation généralisée aux avantages du nouveau système fut illusoire. Le développement industriel appelait la concentration, toujours plus poussée,

des capitaux et la recherche de matières premières hors du pays, ce qui allait donner une impulsion sans précédent à la colonisation.

La situation des travailleurs industriels devint bientôt intolérable et suscita des enquêtes qui firent scandales, comme celle de P. Gaskell en Angleterre (1833), de L.R. Villermé, en France (1840). Peu à peu se fit jour la nécessité d'une intervention des pouvoirs publics et d'une législation sociale. Marx et Engels utilisèrent ces enquêtes et hâtèrent le développement du syndicalisme alors naissant, ce qui amena le durcissement du conflit industriel et la propagation de l'idéologie révolutionnaire.

Conséquences culturelles. Parmi les principales conséquences culturelles de l'industrialisation, que l'on peut observer dès le début, on retiendra les suivantes : une concentration irrationnelle des travailleurs et de leurs familles dans des zones urbanisées ; une mutation des rapports entre ville et campagne ; la séparation entre le lieu de travail et le lieu de résidence ; une division du travail de plus en plus poussée par rapport aux métiers, aux tâches et aux types d'industries elles-mêmes ; l'affirmation croissante d'une conscience de classe, opposant les ouvriers aux détenteurs de capitaux ; l'assujettissement des travailleurs au système de production de plus en plus rationalisé, qui sera ensuite perfectionné par le taylorisme, et suscitera le sentiment d'une dépendance aliénante, sans signification, car l'ouvrier est astreint aux opérations parcellaires d'un « travail en miettes » : Georges Friedman.

La révolution industrielle fut donc tout aussi bien une révolution culturelle, qui bouleversa profondément un système de valeurs jusqu'à assurées : telles le sens du travail personnel et communautaire, le rapport direct de l'homme à la nature, l'appartenance à une famille de soutien dans la cohabitation, comme dans le travail ; l'enracinement dans des communautés locales et religieuses à taille humaine ; la participation à des traditions, rites, cérémonies et célébrations donnant un sens aux grands moments de l'existence. L'industrialisation, en provoquant un entassement désordonné des populations, porta gravement

atteinte à ces valeurs séculaires et suscita dans la masse ouvrière le sentiment d'une douloureuse aliénation.

Partenaires responsables. Progressivement, cependant, sous la poussée des revendications ouvrières et d'une opinion publique plus éclairée, les sociétés industrielles ont cherché à mieux équilibrer les rôles respectifs de tous les partenaires de l'activité économique : les détenteurs de capitaux, les gestionnaires et les associations de patrons, les travailleurs et leurs syndicats, les consommateurs et leurs organismes de défense, ainsi que les représentants des pouvoirs publics.

Les gouvernements se sont dotés d'une législation sociale et économique efficace, spécialement dans le domaine du travail, de la santé, de la sécurité sociale, des pensions. Dans les populations, s'est formée, peu à peu, une conscience sociale, qui ne tolérait plus les abus d'autrefois. Des groupes puissants se sont constitués et ont proposé l'idéal de la « démocratie industrielle » et la poursuite d'un nouveau « contrat social ». Ces objectifs, malgré la terminologie imprécise qui les décrit, dénotent la recherche de nouvelles solidarités à l'intérieur de la société industrielle. De plus en plus, on comprend que les intérêts des uns sont intimement liés aux intérêts de tous, propriétaires, producteurs, travailleurs, consommateurs. C'est ce qu'avait déjà pressenti Ford, qui, en introduisant la première chaîne de montage, ambitionnait de produire un jour des voitures à bas prix pour tous. Aussi prônait-il ses fameux quatre principes : diminuer les coûts, hausser les salaires, baisser les prix, augmenter les ventes.

Ainsi, le système industriel a-t-il tendu, surtout depuis les années '20, à institutionnaliser la solution des conflits et à s'adapter graduellement à une situation socio-économique nouvelle, caractérisée par l'extension des classes moyennes, la mobilité accrue de la population, la différenciation et la spécialisation des catégories ouvrières, le développement considérable du secteur tertiaire. De fait, le secteur industriel, appelé secondaire, qui avait d'abord largement dépassé le

secteur primaire (agriculture, extraction) est aujourd'hui supplanté par le secteur tertiaire (services) dans les pays les plus industrialisés.

Maintenant, le système industriel doit affronter de nouveaux défis suscités par le progrès technique, l'automatisation, la robotisation, qui s'accompagnent souvent du grave risque du chômage technologique. Les technologies de pointe portent les entreprises à se transformer à fond et à redéfinir le rôle de la main-d'œuvre, que la rationalisation économique amène à diminuer notablement. Ces changements tendent à réduire le pouvoir négociateur des syndicats ouvriers, d'autant plus que des interdépendances élargies s'établissent entre pays industriels au plan technique, financier et commercial, ce qui ouvre un espace nouveau à de puissantes sociétés multinationales, face auxquelles la pratique syndicale et les législations des pays s'avèrent souvent déphasées. Le chômage représente l'un des plus graves défis des sociétés à haute technologie.

Plusieurs observateurs estiment que le monde moderne est désormais entré dans une période post-industrielle, avec les problèmes nouveaux que posent la spécialisation des techniques, la redistribution de l'emploi et la coresponsabilité entre nations inégalement développées. Les solutions de ces nouveaux défis ne peuvent être trouvées que dans le cadre élargi des interdépendances internationales, que certains décrivent comme l'objectif du mondialisme.

Dans l'Est européen. Les évolutions socio-culturelles retracées plus haut concernent avant tout le monde industriel occidental. En URSS, l'industrialisation avait été méthodiquement poursuivie selon des planifications officielles, depuis la révolution d'Octobre 1917. Techniquement, les industries se développent sur le modèle des entreprises occidentales, dont on emprunte largement les devis et la machinerie. Mais les conditions d'exploitation industrielle ont différé radicalement : le premier responsable industriel resta l'État, qui donna priorité à l'industrie lourde, ne laissa guère de place aux syndicats libres, empêcha toute concurrence interne. Un modèle analogue s'instaura en

Chine communiste, après la seconde guerre mondiale. En URSS, l'industrialisation a réussi à produire, en quantité et en qualité, des armements qui placèrent la Russie aux premiers rangs, mais la société industrielle soviétique n'a jamais pu être harmonisée avec un développement agricole satisfaisant ; elle n'a pu atteindre les hauts niveaux de la consommation et de la concurrence commerciale dans un monde où les enjeux économiques ont aussi valeur stratégique. Constatant la faillite de leur mode de production et de consommation, l'URSS et les pays de l'Est européen se sont engagés vers 1990 dans une restructuration radicale de leur secteur socio-économique et de leur système politique. La *perestroïka* propose comme objectif une refonte et une libéralisation du système industriel, dont la réalisation, on le constate, exigera une profonde mutation démocratique et culturelle.

Dans le tiers monde. En cherchant, aujourd'hui, à industrialiser les pays du tiers monde, on comprend mieux les avantages, comme les risques et les coûts humains de l'industrialisation. L'expérience des deux derniers siècles montre que l'industrialisation exige des préconditions techniques, sociales, politiques. Aujourd'hui, il faut, dès le départ, tenir compte des rapports entre les partenaires sociaux et économiques, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur, et, parmi ces partenaires, il y a désormais des pays hautement industrialisés et d'autres qui en sont aux tout premiers stades. Il faut, en outre, se conformer aux législations nationales existantes et aux conventions internationales, comme, par exemple, celles du Bureau International du Travail. Ces données font partie d'une expérience humaine séculaire, qu'on ne peut plus oublier. À la lumière de plusieurs décennies de développement, on peut prévoir que l'industrialisation amènera dans les pays émergents des mutations culturelles affectant les personnes, les familles, les communautés locales, les traditions, et ces mutations ne seront pas moins profondes que celles qui ont affecté les sociétés occidentales, depuis le dix-neuvième siècle. Il est à souhaiter que la dimension culturelle de l'industrialisation reçoive une attention au moins égale à celle qu'on prête aux objectifs proprement économiques. C'est une condition in-

dispensable pour que l'industrialisation des pays en développement soit vraiment un facteur de progrès humain aussi bien qu'économique.

Voir : Modernité, Développement culturel, Urbanisation.

Bibl. R. Aron, 1962. D. Bell, 1973. H. Carrier, 1990b. D. Fauvel-Rouif, 1989. G. Friedmann, 1964. J.K. Galbraith, 1958. D.S. Landes, 1969. W. Sombart, 1932. A. Touraine, 1969. M. Weber, 1930, 1964, 1991.

Industries culturelles

[Retour à la table des matières](#)

Terme utilisé dès 1947 par Adorno et Horkheimer pour décrire la production industrielle et la commercialisation des biens culturels, ainsi que les conséquences de ce phénomène sur l'évolution de la culture.

Production typique. Les entreprises de la culture ont pris un essor considérable de nos jours et leurs productions sont très nombreuses : publications de toute sorte, livres, journaux, périodiques, magazines, manuels scolaires, disques, cassettes, vidéocassettes, films, photographies, programmes de radio, séries télévisées, publicité. Plus récemment se sont ajoutés de nouveaux produits de l'industrie culturelle : les banques de données, les bibliothèques électroniques, les communications par satellites, les services de la cablo-vision, l'informatique, les logiciels ou programmes des ordinateurs.

Ces biens culturels sont l'objet d'une industrialisation et d'une commercialisation promue par de puissantes entreprises nationales ou multinationales. Au niveau de la création, certains de ces produits supposent un travail personnalisé, quasi artisanal, tel le livre, la peinture, la sculpture. D'autres supposent que le créateur dispose d'un équipement technique complexe : par exemple les réalisations de la TV et du

cinéma. Certains de ces produits sont acquis comme des biens durables, par exemple un livre, un disque, une publication d'art. D'autres sont des produits transitoires, de facture complexe, tels les programmes TV qui comprennent à la fois du cinéma, du théâtre, de la musique, de l'information et qui suscitent généralement une réception plus passive de la part des utilisateurs.

Créativité et rentabilité. Du point de vue socio-culturel, on notera d'abord la double logique qui préside à l'activité des industries culturelles : la logique de la création culturelle et celle de la production économique. Entre ces deux objectifs, la rentabilité économique et le service culturel, une tension existe, et le juste équilibre suppose de la part des entrepreneurs autant de vision culturelle que de savoir-faire industriel et commercial. La tentation du pur mercantilisme peut conduire à des exploitations abusives, comme par exemple la production de vidéo-cassettes, de magazines, de films exaltant le vice, la pornographie, la violence, la cruauté. Plusieurs des entreprises dites culturelles se sont taillées une large part du marché en exploitant ces instincts dégradants. Par ailleurs, le seul objectif culturel ne suffit pas de soi à soutenir économiquement une entreprise. Savoir à la fois produire et commercialiser avec rentabilité ses produits est une condition nécessaire pour la survie d'une industrie culturelle. C'est à ce double niveau -culturel et économique - que se situe l'un des défis les plus complexes de la démocratisation culturelle. Dans ce domaine, la société moderne a besoin d'un nouveau type d'entrepreneur capable, dans un esprit de service public, de susciter la collaboration indispensable des créateurs, puis de financer, de produire, de commercialiser des produits culturels de qualité. Ces conditions sont très exigeantes et montrent à quel point il n'est pas simple d'assainir ou d'améliorer la qualité des grands médias, comme la TV ou le cinéma. Il y faut la coopération du talent et de l'esprit d'entreprise.

Audiovisuel et industries du savoir. Deux types d'industries culturelles se sont spécialement développés dans les sociétés modernes : les industries de l'audiovisuel et les industries du savoir (*knowledge industries*). Les premières couvrent une vaste gamme de produits, allant de l'écrit au disque, à la cassette, à la vidéocassette, au cinéma, aux émissions de radio et de TV. Leurs produits ont des contenus culturels de valeur inégale : le journal d'information, la publicité n'ont pas la même valeur culturelle que les publications d'art ou les films d'auteur.

Les industries du savoir, par contre, connaissent une extension considérable. Avec la généralisation de l'enseignement à tous les degrés, un nouveau marché s'est ouvert pour la publication de matériel didactique, de manuels scolaires, d'ouvrages scientifiques, de travaux spécialisés. Par ailleurs, l'introduction de l'EAO - enseignement assisté par ordinateur - à l'école comme à l'université, ainsi que l'utilisation de l'informatique dans les bibliothèques, les centres de documentation et les entreprises, ont créé des débouchés que les économistes évaluent à des milliards de dollars. Des professions nouvelles se créent : programmeurs, experts en logiciels scolaires, spécialistes de l'informatique. Des entreprises se spécialisent maintenant dans la collecte et la diffusion de l'information. La société post-industrielle est caractérisée par la prééminence du savoir et de l'information et, en certains pays, plus de la moitié des emplois sont liés à l'information sous toutes ses formes : radio, TV, éducation, journalisme, publicité, informatique, consultation spécialisée. Ce développement a donné une impulsion notable aux industries culturelles.

L'une des plus vieilles industries culturelles, toujours en expansion, est celle du livre, qui a été étudiée avec soin par Lewis A. Coser *et al.* : 1982. On en saisit toute la complexité en analysant les rapports qui interviennent entre l'éditeur, l'auteur, le public, les institutions de recherche et d'enseignement, l'impression des ouvrages, le financement, les canaux de distribution, la commercialisation des livres, le rôle de la critique, la réception par les médias. Tous ces facteurs touchent à la fois à la culture et à l'économie d'un milieu donné ; et la si-

tuation de l'industrie varie grandement selon qu'il s'agit de livres commercialisés auprès d'un immense public, de manuels scolaires, d'ouvrages destinés à des experts, ou réservés à certains secteurs ou professions.

Politique des gouvernements. Les gouvernements sont de plus en plus conscients de leur rôle propre face au développement des industries culturelles. D'une part, il s'agit d'industries qui occupent une part non négligeable dans les économies nationales. Par ailleurs, l'impact de ces entreprises sur les mentalités et les comportements pose des problèmes que toute politique culturelle doit considérer attentivement. En certains pays, la concurrence des industries culturelles étrangères peut entraîner une dépendance excessive et une menace pour l'identité nationale. Cela est particulièrement vrai dans les pays du tiers monde, et l'UNESCO s'est penché sur ce problème complexe. Des programmes sont élaborés, qui consistent à inventorier les moyens audiovisuels disponibles par rapport aux besoins des populations, et à encourager la création d'émissions répondant à la mentalité du public. Ces projets cherchent également à encourager les échanges culturels et à promouvoir une assistance technique dans le but de favoriser l'autonomie de la création locale et la production de biens culturels adaptés à chaque pays.

En Europe de l'Ouest, les gouvernements prêtent une grande attention aux problèmes des industries culturelles, comme en témoigne l'action du Conseil de l'Europe. Les membres de la CEE, également, cherchent à définir les orientations des politiques industrielles et culturelles qui assureront le développement indépendant de leurs industries de la culture : aide directe ou indirecte à la création, réglementation de la concurrence internationale, politique d'importation et d'exportation mieux équilibrée, collaboration entre pays européens.

Dans les pays de l'Est, les industries culturelles avaient été collectivisées : elles ont réussi à produire des biens de qualité, comme par exemple des films, des documentaires artistiques, des publications

appréciées, même si les usagers trouvaient ces produits trop souvent marqués par l'idéologie du parti. Ces industries résisteront difficilement à la concurrence des productions occidentales, et elles risquent d'être débordées, maintenant, par la dissémination internationale des émissions par satellites.

C'est aux USA que les industries culturelles sont les plus florissantes et les plus puissantes. Leurs productions sont commercialisées dans presque tous les pays. Ces industries sont moins assujetties que dans d'autres pays aux normes d'une politique culturelle officielle - laquelle n'est pas institutionnalisée dans le système gouvernemental américain - et c'est dans le cadre du libre marché et de la libre concurrence qu'elles opèrent. Par ailleurs, tend à s'instaurer une sorte d'autorégulation, grâce à la vigilance de l'opinion publique, à la critique professionnelle et à l'action des groupes de pression. Les termes mêmes d'industrie culturelle ou de politique culturelle sont nettement moins employés aux USA que dans les autres parties du monde. Cependant, des observateurs américains toujours plus nombreux s'interrogent sur leurs responsabilités nationales et internationales face à l'action de leurs puissantes industries culturelles : J. Jensen, 1990 ; H. Schiller, 1989.

Une dernière considération à propos des biens culturels, comme objet de consommation. Il apparaît clairement que devant la pléthore des biens de toute sorte et de toute qualité qui leur sont offerts, les consommateurs doivent apprendre à choisir et à discerner, ce qui suppose une éducation adaptée dont se soucient de plus en plus les centres de formation et les écoles. Par ailleurs, le public doit être initié et formé à la création culturelle pour pouvoir éventuellement coopérer à la production des industries concernées. Cette éducation à la consommation, comme à la création et à la production des biens culturels est promue efficacement par la réorientation des programmes scolaires, par les ciné-clubs, par l'analyse critique des émissions de TV et par les programmes de formation permanente et d'animation culturelle.

Voir : Communication sociale, Développement culturel, Politique culturelle.

Bibl. L.A. Coser et al., 1982. E.L. Eisenstein, 1979, 1985. P. Flichy, 1980. A. Girard, 1982, ch.2. M. Horkeimer et T.W. Adorno, 1947. R. Merelman, 1984. H.I.Schiller, 1989.

ISESCO

[Retour à la table des matières](#)

L'ISESCO désigne l'Organisation Islamique pour l'Éducation, la Science et la Culture. Depuis sa création, en janvier 1981, l'ISESCO est rattachée à l'Organisation de la Conférence Islamique - OCI. La première Conférence Générale eut lieu à Casablanca, en juin 1983. À la seconde Conférence Générale, convoquée pour évaluer les progrès accomplis et les projets à venir, vingt-neuf des quarante-trois pays membres étaient représentés, surtout par leurs ministres de l'éducation. Tous les pays de l'OCI et eux seuls peuvent devenir membres de l'ISESCO. L'Organisation compte sur la coopération de la Banque Islamique pour le Développement et sur l'UNESCO. Les langues officielles sont l'arabe, le français et l'anglais.

La finalité générale de l'Organisation est de promouvoir l'influence de la pensée islamique en ses manifestations éducatives, scientifiques et culturelles. Ses objectifs peuvent se résumer ainsi : 1. La coopération entre les États islamiques dans les domaines de l'éducation, de la culture et de la recherche scientifique, pour que la culture islamique devienne l'axe des programmes éducatifs à tous les niveaux. 2. Le soutien à la culture islamique et la protection de l'indépendance de la pensée islamique contre toute invasion, distorsion ou déformation culturelles. 3. La coopération des États islamiques dans les domaines de la recherche scientifique, du développement, des sciences appliquées et l'usage des techniques avancées dans le contexte des valeurs islamiques les plus hautes pour la préservation des caractéristiques propres de la civilisation islamique. 4. La protection de la personnalité islamique

des musulmans vivant en pays non islamiques. 5. La compréhension entre les peuples et leur contribution à la paix et à la sécurité mondiales, surtout par le moyen de l'éducation, de la science et de la culture. 6. La coordination entre les États membres et toutes les institutions de l'OCI dans les domaines de l'éducation, de la science et de la culture, au bénéfice de la solidarité islamique et de l'intégration culturelle du monde islamique.

Le Directeur Général de L'ISESCO, le Professeur A. Boutaleb, illustre ainsi la mission de l'Organisation, lors de la Conférence des Ministres de la Culture des pays membres de l'OCI, tenue à Dakar en 1989. Il rappelait d'abord la responsabilité de la communauté islamique envers plus d'un milliard deux cent millions de personnes vivant sur une aire couvrant plus de vingt-et-un pour-cent de la superficie du globe, où les analphabètes atteignent cinquante-deux pour-cent, où le taux de fréquentation des universités ne dépasse guère trois pour-cent et où les crédits pour l'enseignement supérieur et la recherche représentent seulement seize pour-cent des budgets des États. La culture islamique, ajoutait M. Boutaleb, remonte à quatorze siècles et son credo spirituel constitue la base de « l'existence morale de la Oumma ». La solidarité des pays islamiques est indispensable pour « restituer à notre culture universelle sa place prépondérante naguère compromise par le colonialisme ». Le Directeur Général ajoutait : « Aussi sommes-nous appelés à redoubler de vigilance face à toute tentative visant à nous pousser à embrasser des modes culturels qui ignorent les valeurs spirituelles auxquelles nous sommes si profondément attachés. Certes, nous croyons à l'universalité des sciences et technologies modernes, mais à la condition que soit respectée l'originalité de la culture, car, nous ne saurions adhérer à quelque autre culture privilégiant le matérialisme qui est absolument et irréversiblement incompatible avec les préceptes islamiques. Il est à peine besoin, à cet égard, de souligner notre foi métaphysique, fondée sur la révélation divine, source de notre conception du savoir, de notre culture et de notre originalité culturelle et intellectuelle. De surcroît, notre religion fait obligation d'en diffuser le message au monde, surtout

à une époque dominée par le matérialisme et qui tourne le dos aux convictions spirituelles apportées par la révélation. Nous estimons, pour notre part, que les sociétés humaines qui négligent la dimension spirituelle perdent leur équilibre, tant il est vrai que Dieu a créé l'homme pour qu'il accomplisse sur terre sa volonté et se conduise en ce bas-monde selon les prescriptions du Très-Haut » : repris dans *Le Matin du Sahara*, Dakar, 3 février 1989.

Malgré ses difficultés budgétaires, l'ISESCO entend promouvoir le rayonnement de la culture islamique dans le monde. Deux exemples : le rattachement à l'Organisation de l'Institut Islamique de Genève et le renouveau de l'Université Islamique à Cordoue.

Le Siège de l'ISESCO se trouve à Rabat au Maroc.

Voir aussi : ALECSO, UNESCO.

Kultursoziologie

[Retour à la table des matières](#)

Approche de la sociologie historique de l'école de Heidelberg, représentée surtout par Alfred Weber, qui distingue trois éléments sociaux de base : la société, c'est-à-dire l'ensemble du corps social avec ses structures ; la civilisation, réalité intellectuelle, valable universellement, transmissible et susceptible d'une étude scientifique ; la culture, création spirituelle, morale, affective de chaque peuple historique, réalité non transmissible, qui ne peut être étudiée comme une réalité soumise à des lois de développement comme une civilisation. La culture représente la <volonté d'unité> d'un peuple à une époque donnée. C'est pourquoi on ne peut la comprendre que dans son cadre historique particulier. A. Weber se sert de la méthode du <type idéal> que proposait son frère Max. Les manifestations les plus hautes de la culture sont la religion, la morale et l'art. Les recherches de A. Weber ont fait progresser l'analyse culturelle, mais son approche est aujourd'hui

d'hui dépassée par la sociologie actuelle de la culture et par l'étude critique des civilisations.

Voir : Culturologie, Analyse culturelle, Civilisation.

Bibl. A. Weber, Kultursoziologie, in A. Vierkandt, 1931.

Langue et culture

[Retour à la table des matières](#)

Entre le langage et la culture, les interdépendances sont si étroites qu'il est difficile d'étudier la langue comme un fait anthropologique spécifique. Depuis le début du vingtième siècle, les recherches sur la langue ont connu un développement tel qu'elles constituent maintenant l'un des principaux centres d'intérêt pour les sciences humaines et la philosophie. Les méthodes d'observation et d'analyse n'ont cessé de se perfectionner. Au seizième siècle, l'étude portait sur environ vingt langues connues, aujourd'hui on en dénombre plus de trois mille. Des disciplines nouvelles ont surgi pour étudier la langue. À côté des études philosophiques sur le langage, qui connaissent un renouveau notable, des spécialités récentes se développent telles l'ethnolinguistique, la psycholinguistique, la sociolinguistique.

Nous cherchons à dégager de ces études les données qui se rapportent plus directement à la dimension culturelle du langage. Nous porterons notre attention sur un choix de problématiques propres à montrer comment l'étude de la langue et celle de la culture s'éclairent mutuellement. Après une partie plus descriptive, portant sur les aspects psycho-pédagogiques et sociographiques du langage, nous examinerons les théories qui cherchent à comprendre les rapports de la langue à l'esprit et à la culture de l'homme.

L'apprentissage de la langue maternelle. Un fait originel commande tout le reste : c'est la naissance du langage chez l'enfant. En observant l'admirable transformation de l'enfant qui acquiert l'art de parler, les penseurs de tous les temps et les spécialistes d'aujourd'hui n'ont cessé de s'interroger sur l'humanisation et l'acculturation qui s'opèrent avec l'éveil du langage. Le rôle de la famille dans la transmission de la langue est une donnée anthropologique universelle qui continue à poser des problèmes théoriques et pratiques très complexes. Pour l'enfant, apprendre sa langue maternelle, c'est à la fois se constituer comme personne distincte et s'identifier à une culture. Les psycho-pédagogues ont décrit soigneusement cette lente maturation.

Dès les premières semaines, le nouveau-né sait reconnaître la voix humaine et bientôt il distingue et prononce des syllabes élémentaires comme : « pa », « ma », « ba ». Partout dans le monde, les enfants commencent par manier un langage simplifié, imité du « parler des parents », qui omet certains mots pour ne retenir qu'une sorte d'expression télégraphique se référant à leur univers immédiat, physique et biologique. Leur langage se développe avec leur capacité de raisonner et d'exprimer des pensées et des sentiments plus complexes. La réciprocité est frappante entre le développement de la langue et celui de la pensée. Jean Piaget a bien observé comment l'éveil de la pensée enfantine est lié à l'apprentissage progressif de la langue : « La pensée de l'enfant, dit-il, se développe en connexion avec l'acquisition du langage ». Ce qui situe le problème linguistique au plus profond de la psychologie humaine.

Arrivé à l'âge scolaire, l'enfant normalement développé a déjà appris une langue bien élaborée et flexible. Il sait manier un vocabulaire assez abondant et des structures expressives bien différenciées, mais il n'est nullement en mesure de dire les règles de grammaire qu'il utilise sans les connaître. La découverte des règles explicites de la syntaxe et de la grammaire suppose un autre apprentissage et met en lumière, nous le noterons plus bas, les facettes les plus cachées de la langue.

Langue orale. En deçà de toute explication d'une grammaire, le langage oral est déjà constitué en ses structures expressives, chaque langue possédant son génie propre dans l'appréhension et l'interprétation du réel. L'oralité est un phénomène qui suscite tout l'intérêt des spécialistes, car la plupart des langues du monde restent encore non écrites. Du point de vue psychologique et culturel, le fait décisif à noter, c'est que l'oralité exige le contact entre les locuteurs, ce qui conditionne un type de culture particulier où domine l'échange direct, interpersonnel, interpellatif, mémorisé.

Langue première, langues secondes. Le mode d'assimilation de la langue maternelle relève de processus psychologiques et pédagogiques qui ne jouent plus de la même manière dans l'apprentissage d'une autre langue. L'adulte qui étudie une langue étrangère réussira difficilement, même après plusieurs années, à la maîtriser comme le font les enfants du pays. Éduqués dans une famille parfaitement bilingue, les enfants parviennent dès le bas âge à assimiler les deux langues, mais généralement l'une d'elles domine en pratique, et il est alors recommandé que cette langue soit le médium principal de leur formation scolaire. L'utilisation simultanée de deux langues de scolarisation est cependant fréquente, surtout dans les pays où coexistent plusieurs langues ou dialectes à côté de la langue ou des langues officielles. Ce que nous avons noté sur les conditions très différentes qui président à l'apprentissage de la langue maternelle ou des langues secondes, suggère aux éducateurs une approche pédagogique qui tienne compte du grand effort requis pour maîtriser un langage non transmis par le milieu familial.

Identification à une communauté linguistique. L'expérience vécue par l'enfant qui a appris à parler dans le milieu familial, quasi spontanément et sans technique pédagogique particulière, constitue un phé-

nomène qui ouvre de très larges horizons sur la socialisation et l'émergence de l'identité culturelle.

Entre la langue et la société d'appartenance, les rapports sont beaucoup plus complexes que ne le croyaient certains ethnologues portés autrefois à classer les langues selon les traits physiques ou sociaux des peuples : langues des peuples à cheveux crépus, des peuples à cheveux blonds, des peuples agraires ou non agraires. Les linguistes modernes rejettent cette vue déterministe qui établirait un lien direct de causalité entre une langue et une société. Emile Benveniste (1974) le note en ces termes : « L'idée de chercher entre ces deux entités des relations univoques, qui feraient correspondre telle structure sociale à telle structure linguistique, semble trahir une vue très simpliste des choses ».

Il reste que la langue est foncièrement solidaire de la communauté culturelle à laquelle le locuteur s'identifie. La langue est le lien vivant avec une communauté linguistique, avec un groupe partageant la même histoire et le même destin humain. Manier une langue, c'est une façon de comprendre le monde, de se situer dans l'univers, de s'identifier à un groupe d'appartenance et à ses valeurs propres. Il n'y a pas deux langues capables d'exprimer exactement la même perception de l'univers matériel et spirituel, de communier aux mêmes harmoniques du sentiment humain. D'où la difficulté pratiquement insurmontable d'une traduction parfaite d'une langue à l'autre. Chaque langue interprète et exprime une vision propre de la réalité ; c'est en cela qu'elle est à la fois condition et produit d'une culture particulière. Ces faits ont été nettement observés par des anthropologues de renom, tels F. Boas, E. Sapir, A. Kroeber, qui comptent parmi les premiers linguistes modernes.

Diversités linguistiques et culturelles. En fait, l'appartenance à des communautés linguistiques distinctes permet de spécifier la diversité des identités culturelles, car la langue est la révélatrice par excellence d'une culture. Nous voyons cependant que les communautés linguis-

tiques recouvrent des aires culturelles très différenciées. Certaines langues ont acquis au cours des temps une diffusion extraordinairement étendue : pensons au rôle du grec et du latin, puis du français. Aujourd'hui l'anglais a acquis un statut international ; l'espagnol joue un rôle analogue, quoique plus circonscrit. La condition linguistique et culturelle de celui qui parle l'anglais ou l'espagnol comporte des avantages que ne possède pas celui qui parle une langue au rayonnement limité, comme par exemple le hongrois, le finnois, le suédois. La communauté internationale reconnaît ce fait et se préoccupe à bon droit de l'audience universelle que mériteraient les grandes œuvres écrites dans des langues dites mineures. Par ailleurs, appartenir à une famille linguistique à vocation internationale n'élimine aucunement les particularismes qui se manifestent par exemple chez les divers peuples d'expression anglophone, espagnole ou arabe.

Il arrive souvent que la communauté linguistique corresponde pratiquement à la nation, dont la culture revêt une expression linguistique propre. Mais, en un grand nombre de pays, existe une situation de multilinguisme ; certains pays sont officiellement bilingues ou trilingues. Souvent même des dizaines ou même des centaines de langues ou dialectes coexistent sur un même territoire national. Les États optent alors pour une ou quelques langues officielles. L'Indonésie a choisi avec succès l'usage de l'indonésien. L'Inde a proclamé l'hindi et l'anglais langues officielles, sans obtenir encore leur emploi généralisé dans tout le pays. Israël a réadapté l'usage de l'hébreu. L'Irlande a opté pour le gaélique et l'anglais, cette dernière langue restant en pratique le moyen commun d'expression.

Ces exemples démontrent comment l'identification entre la langue et la communauté culturelle est à interpréter avec beaucoup de nuances. La pluralité linguistique constitue la réalité d'un très grand nombre de pays et c'est le contexte culturel dans lequel s'opère l'acculturation des jeunes générations. Au surplus, on assiste aujourd'hui à une revalorisation des dialectes traditionnels comme modes d'expression culturelle, conçus comme un patrimoine à préserver et à développer

pour le bien même des nations. Ce mouvement sensible en Asie, en Afrique, connaît un net regain aussi dans les pays occidentaux.

À cette multiplicité linguistique s'ajoute aussi l'interpénétration des cultures amenée par les échanges, les voyages et surtout les moyens de communication sociale, qui tendent à imposer certaines langues, surtout l'anglais devenu aujourd'hui omniprésent. Notons en passant que le rayonnement étonnant de la culture japonaise dans la technique, les arts, les finances, les médias ne s'est pas accompagné pour autant de la diffusion internationale de la langue japonaise. Un phénomène analogue s'observe pour la Corée.

Tout en reconnaissant la validité d'analyser le langage dans le contexte de communautés linguistiques bien définies, il faut aujourd'hui plus que jamais tenir compte de l'immense brassage des cultures et de la rapidité des communications qui tendent à mettre fin à l'isolement traditionnel des groupes linguistiques. Ces faits fournissent une raison supplémentaire pour éviter de durcir les interdépendances qui existent entre les langues et les diverses cultures, comme certains théoriciens l'ont prétendu. Il y a là le risque d'un relativisme culturel, dénoncé par les anthropologues : les langues et les cultures en viendraient alors à n'être plus comprises en dehors de leur cadre socio-historique, conçu trop étroitement. La linguistique actuelle a, au contraire, ouvert l'analyse à des dimensions beaucoup plus universelles.

Les caractéristiques communes des langues. Ce qui se dégage en effet le plus clairement des études modernes sur la langue, ce sont les traits communs qui caractérisent toutes les langues. En un sens, les langues ont des caractéristiques communes qui sont plus importantes que leurs différences. Il existe des catégories linguistiques universelles qui font partie du patrimoine culturel de toute l'humanité.

Ferdinand de Saussure, dans son *Cours de linguistique générale*, professé d'abord à Genève en 1916, a donné une impulsion dominante à l'étude de la langue conçue comme phénomène spécifique. Il a intro-

duit une nette distinction entre la langue, comme un système à étudier en soi, et la parole, comme expression de l'individu. Déjà depuis Locke, la recherche essayait d'explicitier une sorte de grammaire universelle du langage. Cette intuition s'est remarquablement enrichie par les études de C.S. Peirce, de R. Jakobson, de F. de Saussure, de E. Benveniste et de N. Chomsky. Retenons les lignes principales de ces recherches, qui touchent plus directement à la dimension culturelle.

Ces observations modernes partent d'une théorie générale des signes, la sémiologie : l'homme étant un être apte à symboliser, il s'exprime par des gestes, des signes, des rites, des coutumes. La langue s'inscrit dans cette compétence expressive universelle. En un sens, la langue est subordonnée à la sémiologie ou à la science des signes, car elle n'est qu'un des modes de la faculté expressive générale de l'homme ; mais paradoxalement c'est la langue qui fournit le modèle structurel à la base de tous les autres modes de la communication humaine. En un sens très réel, nous parlons par bien d'autres expressions que par les mots ou les paroles. Mais au fond il y a toujours une référence sous-jacente au langage. Parler, c'est savoir manier le jeu complexe du signifiant au signifié, selon l'explication de F. de Saussure.

Benveniste notait que cette capacité de symboliser et de s'exprimer par des signes, ou des médiations entre l'homme et le monde, dévoile une des données les plus profondes de la condition humaine. « Le langage représente la forme la plus haute d'une faculté qui est inhérente à la condition humaine, la faculté de symboliser. Entendons par là, très largement, la faculté de représenter le réel par un « signe » et de comprendre de « signe » comme représentant le réel, donc d'établir un rapport de « signification » entre quelque chose et quelque chose d'autre » : 1966, 1974.

Structures universelles du langage. Les recherches modernes se concentrent de plus en plus sur les régularités communes à toutes les langues, avons-nous dit. Pour Noam Chomsky, dont l'influence se révèle considérable aujourd'hui, la question primordiale et essentielle à ex-

plorer, c'est le fait que l'esprit humain génère des structures linguistiques et que cette capacité se développe en nous spontanément et naturellement. Ces structures du langage humain offrent des régularités universelles et se retrouvent communément dans toutes les langues. Ce que l'enfant apprend, ce n'est pas tellement une langue toute faite, mais bien plutôt la capacité de générer un nombre indéfini d'expressions, de phrases, de propositions. Le locuteur est celui qui possède de cette connaissance obvie, tacite, inconsciente, de l'art de s'exprimer. Pratiquement, Chomsky donne à entendre que « les langues n'existent pas », et que c'est plutôt l'esprit humain qui acquiert la structure mentale le rendant capable d'une création expressive toujours renouvelée. De là la théorie de Chomsky qui porte la dénomination de « grammaire générative et transformationnelle ». La linguistique ne s'arrêtera pas aux diverses langues constituées, mais bien plutôt aux lois qui gouvernent l'esprit du locuteur.

Méthodiquement, il peut apparaître justifié d'étudier la linguistique en soi, comme un système de cohérence interne, indépendamment de toute référence sociale, mais on ne saurait exagérer cette autonomie d'analyse, car on négligerait précisément les rapports nécessaires et indéniables qui existent entre la langue et la culture. F. de Saussure (1916), qui fut l'un des premiers à imposer la linguistique comme science autonome, dont il demandait d'écarter tout ce qui est étranger au système linguistique interne, n'a cependant pas manqué d'attirer l'attention sur ce qu'il appelle « la linguistique externe », où se révèlent les dimensions culturelles de la langue : « Ce sont d'abord tous les points par lesquels la linguistique touche à l'ethnologie, toutes les relations qui peuvent exister entre l'histoire d'une langue et celle d'une race ou d'une civilisation... entre la langue et l'histoire politique ... les rapports de la langue avec les institutions de toutes sortes ... enfin tout ce qui se rapporte à l'extension géographique des langues et au fractionnement dialectal ».

La langue et la culture comme systèmes de communication. Les sciences humaines invitent à examiner encore plus à fond la symbiose

qui s'établit entre la culture et la langue. L'hypothèse de travail qui tend à s'imposer, c'est que les réalités sociales, tout comme la langue, sont des faits de communication et des modes d'échange. Il s'agit d'une théorie de la communication qui considère tous les faits de société comme des formes d'expression et de communication : l'art, la politique, le droit, la famille, la religion. En ce sens, la culture est structurée comme une forme d'expression, comme une langue. Talcott Parsons considère ainsi le système monétaire comme un code expressif et un mode de communication pour l'échange. Lévi-Strauss (1958), pour sa part, a analysé les mythes comme des unités expressives, analogues aux unités plus simples de la langue que sont les phrases. Il a même avancé l'hypothèse hardie, téméraire selon certains, que toute la vie sociale s'explique par une théorie générale de la communication, s'appliquant surtout aux trois ordres d'échanges fondamentaux qui se rapportent à la famille, aux biens économiques et aux messages linguistiques : « Dès aujourd'hui, cette tentative est possible à trois niveaux : car les règles de la parenté et du mariage servent à assurer la communication des femmes entre les groupes, comme les règles économiques servent à assurer la communication des biens et des services, et les règles linguistiques la communication des messages ». Cette théorie a été vivement critiquée pour le sens ambigu qu'elle attribue à la notion de communication ; et il est apparu offensant de considérer les femmes en tant qu'objets d'échange, tout comme les biens économiques, ou comme les éléments d'un message linguistique. Lévi-Strauss répond que la vie sociale est à comprendre comme un ensemble structuré englobant tous ses modes d'expression, même les plus secrets. Selon cette explication, langage et société auraient inconsciemment des fondements communs, au niveau de la communication, car la culture serait une réalité codée tout comme la langue. Le psychanalyste Jacques Lacan affirme même que « l'inconscient est structuré comme un langage ».

À la limite, ces explications amèneraient à conclure que le sujet parlant est le pur produit du langage plutôt que son créateur. Paul Ricoeur a bien montré comment ces théories structuralistes, malgré le

mérite qu'elles ont de situer la langue dans un système sémiologique embrassant toute la culture, aboutissent souvent à « une emphase de la subjectivité ». Ces théories prolongent l'influence de Nietzsche, qui était si violemment opposé à toute grammaire, comme à toute théologie, et les idées aussi de Spinoza, qui cherchait à contempler le vrai sans aucun sujet. Ricoeur (1985) l'a clairement noté : « Ainsi, le structuralisme oscille entre deux prétentions : une prétention « spinoziste » à exprimer l'ordre du vrai sans sujet et une prétention « nietzschéenne » à exprimer le jeu du signifiant et du signifié, par-delà la mort de Dieu, de l'homme, du sujet, des normes, de la grammaire et de la syntaxe ».

La linguistique, pour suggestives et stimulantes que soient ses hypothèses, est loin d'avoir élucidé toutes les énigmes du langage. Le libre débat entre spécialistes a fait valoir les avantages des diverses approches de la linguistique, mais il a aussi démontré les écueils et les risques des théories trop unilatérales sur la langue. Nous avons noté trois de ces écueils : celui du relativisme culturel, qui finit par lier exagérément la langue à une seule culture ; celui du subjectivisme linguistique, qui réduit le locuteur à un être créé par la langue plutôt que son inventeur ; celui du formalisme linguistique qui met tellement l'accent sur les structures universelles du langage qu'il néglige les langues elles-mêmes. Ces critiques, que s'adressent entre eux les spécialistes du langage, n'infirment pas leurs intuitions profondes et l'immense apport de leurs études. D'autres chercheurs viennent heureusement prolonger leur exploration par des méthodes différentes, notamment par l'herméneutique jointe à l'analyse culturelle.

Herméneutique et analyse culturelle. L'herméneutique, ou l'interprétation du discours humain, est une démarche de l'esprit qui apporte un éclairage complémentaire et indispensable sur la signification à la fois personnelle et culturelle du langage. Paul Ricoeur est l'un de ceux qui ont cherché à réconcilier les points de vue de la linguistique et de la philosophie.

L'analyse anthropologique et herméneutique nous fait accéder au plan supérieur où le discours humain se révèle comme l'instrument par excellence de la création culturelle. Si la langue est un système de signes, c'est qu'elle est au service d'un être en quête du signifié et du sens ultime des choses. Si la langue est reliée à des cultures particulières, elle est aussi et surtout, une médiation vers la culture humaine tout court. Les meilleurs représentants de la linguistique et de l'herméneutique s'accordent sur un point essentiel : étudier la langue en ses structures et ses règles internes, c'est aussi explorer l'attribut propre d'un locuteur doté d'une capacité expressive ouverte à l'universel. La faculté de dire s'éclaire finalement par ce qui est dit et par les oeuvres que crée la langue humaine.

Les chefs-d'œuvre de l'humanité, fruit du génie des écrivains, des poètes, des penseurs, s'affirment comme une preuve irréfutable que la langue de l'homme est le signe par excellence de sa capacité créatrice, de sa libre expression et de sa dignité supérieure. Homère, Virgile, Dante, Cervantès, Shakespeare, Goethe, Pascal sont irréductibles à toute théorie explicative de la langue. Depuis Aristote et saint Augustin, s'interrogeant sur les mystères de la langue humaine, bien des réponses ont été apportées, mais les questions les plus difficiles restent posées, probablement pour toujours. Ces questions touchent à ce qu'il y a de plus profond dans l'esprit et la culture de l'homme.

L'esprit humain est fait pour dire et admirer la vérité. Dans *Wahrheit und Methode*, H.G. Gadamer a montré comment les deux grandes modalités de l'interprétation sont la compréhension de sa propre histoire et la compréhension esthétique. À travers cette règle supérieure de l'intelligence humaine, toute autre compréhension s'éclaire et toute culture trouve sa richesse propre. Reconnaître ce qui est vrai dans notre tradition culturelle et savoir découvrir la beauté du réel constituent les opérations les plus hautes du discours des hommes. C'est la tradition interprétative héritée des Gréco-Romains et de la culture biblique. D'autres traditions, issues des sagesse et des spiritualités orientales, le confirment : le langage humain s'est enrichi historiquement d'une valeur sacrée et esthétique. Les questionnements millénaire-

res sur la nature et la signification du langage continueront à stimuler les meilleurs esprits, car il est à jamais passionnant de soulever le voile sur les ressorts secrets de l'esprit humain, en prise avec la totalité du réel.

Ces problèmes sont du plus haut intérêt, notamment pour ceux qui essaient d'étudier les processus complexes de l'éducation et de l'acculturation, l'une des questions centrales étant de comprendre comment un système de pensée ou un corps de doctrine peuvent être transmis intacts et enrichis, de génération en génération, à des cultures et à des langues en changement constant. C'est le grand défi humaniste et spirituel posé par l'évolution des cultures et des langues de l'homme. Toutes les religions et toutes les cultures traditionnelles le reconnaissent. La Bible, qui a posé le Verbe à l'origine de toute réalité, offre une réponse qui fonde la culture nouvelle. Le christianisme a même identifié la Parole au Fils de Dieu, et l'homme est l'interlocuteur privilégié qui lui répond dans la vérité et l'amour.

Voir : Culture, Communication sociale, Éducation, Acculturation.

Bibl. E. Benveniste, 1966. N. Chomsky, 1968, 1980, 1989. F. de Saussure, 1916, 1979. H.G. Gadamer, 1960, 1976. M. Houis, 1968. C. Lévi-Strauss, 1958, 1962, 1964-1969. Ch. S. Peirce, 1987. J. Piaget et al., 1986. P. Ricœur, 1985. J.A. Rondal, 1983. B. Weinstein et al., 1990.

Loisir

[Retour à la table des matières](#)

Le loisir - du latin *licere*, être permis - est le temps dont nous disposons librement en dehors des obligations et contraintes habituelles. Les Grecs utilisaient le terme *scholè* qui signifie à la fois absence de travail, conversation, étude, repos, et dont dérive le mot école. Les

Romains opposaient *otium* (loisir) à *negotium* (absence de loisir ou affaire).

Le loisir est un espace de liberté où l'individu trouve à se refaire physiquement et mentalement, où il peut se réaliser en développant ses capacités. Aujourd'hui, le loisir est conçu en rapport avec la formation permanente et le progrès culturel des personnes et des groupes.

J. Dumazedier a fortement souligné le rapport qui existe entre le loisir, l'éducation et la culture. Pour être culturellement bénéfique, le loisir doit être orienté vers le développement des personnes, car le temps libre par lui-même est ambivalent et peut être employé aussi bien à la croissance des individus qu'à leur dégradation et aux divertissements déshumanisants. Les sociétés modernes requièrent une éducation aux loisirs, alors que diminuent les heures de travail et que les médias offrent à tous de larges possibilités de profiter utilement des périodes libres.

Rapport au travail et à la liberté. Les études actuelles sur le loisir montrent que le temps libre est interprété diversement selon la variété des contextes socio-économiques : régime libéral, socialiste, communiste : M.F. Lanfant, 1974. Retenons que le loisir est d'ordinaire conçu dans son rapport au travail et à la liberté.

Pour les théoriciens marxistes, le temps libre est à concevoir comme une conquête des ouvriers qui ont à récupérer le travail fourni sans contrepartie pour produire la plus-value. Les régimes communistes ont prétendu que le temps de travail devrait être réduit considérablement pour permettre aux travailleurs de consacrer leurs heures libres à la construction du socialisme : S. Strumilin, '1959. Mais dans les pays communistes eux-mêmes, les observateurs ont noté que le temps libre allait plutôt diminuant à cause de la lenteur des transports, des longues files d'attente aux magasins, des tâches domestiques s'ajoutant aux travaux extérieurs. Si les régimes socialistes ont cherché à offrir dans les grands centres des programmes récréatifs, artistiques et

sportifs, financés par les fonds publics, par ailleurs l'État s'est vu obligé de lutter contre le désœuvrement, la délinquance, l'alcoolisme, qui sévissent trop souvent là où manquent les services communautaires et les moyens de l'animation culturelle. Ces difficultés avaient amené plusieurs pays socialistes à redéfinir leur politique des loisirs, en abandonnant l'approche du collectivisme rigide.

Dans les démocraties libérales, le loisir est considéré comme une extension des libertés de la personne, à garantir par des mesures sociales adéquates. Les syndicats ouvriers prônent une redistribution du budget-temps qui assurerait une plus grande flexibilité des périodes de travail et des loisirs au cours de la journée, de la semaine, de l'année et de toute la vie. La critique sociale montre que le temps libre risque d'être déprécié par une surévaluation de la rationalité et de la productivité, par la montée de l'hédonisme - la « *fun morality* » dont parle Martha Lowenstein -, et par l'exploitation commerciale des loisirs. Les médias en particulier font l'objet d'une critique sévère : la TV, selon certains, aurait pour effet de distraire la masse des travailleurs et de leur faire accepter un système économique où ce sont les mêmes intérêts qui financent à la fois les entreprises et les médias. Les pouvoirs économiques sont intéressés à perpétuer un modèle bien déterminé de production et de consommation, et une large part de la publicité spéculé sur le temps libre comme moment idéal de la consommation. Derrière le ton négatif de ces analyses, il faut reconnaître les problèmes réels que pose l'extension d'une culture de masse propagée sans critère éthique.

Loisir et Culture. Pour être humainement enrichissant, le loisir dans les sociétés complexes doit être libéré des manipulations idéologiques ou des appétits économiques dont il est trop facilement l'objet. Le pur libéralisme, comme le socialisme, tendent à aliéner l'homme moderne en le privant d'un loisir vraiment libre. L'un des objectifs prioritaires de toute promotion culturelle, c'est d'assurer démocratiquement les conditions d'un temps libre enrichissant et formateur pour tous les éléments de la population, en portant une attention spéciale aux clas-

ses les plus défavorisées, aux groupes marginaux, aux immigrants, aux jeunes, aux personnes âgées, aux individus dits non productifs. La première éducation, de même que la formation permanente, ont à affronter sérieusement le problème moderne des loisirs, lesquels peuvent devenir un temps précieux pour perfectionner ses connaissances, pour participer au progrès des arts, des sciences, de la culture en général. Le loisir peut ainsi devenir une occasion de sain divertissement, de repos, de développement personnel et de promotion humaine pour toute la collectivité. Encore faut-il que les possibilités concrètes et les moyens en soient offerts au plus grand nombre.

Les gouvernements ont à tenir compte de cet objectif dans leur politique culturelle. Plusieurs pays ont institué à cet effet un Ministère des Loisirs qui, en plus des sports, cherche à favoriser le développement culturel par un sain usage du temps libre. Il faut que les citoyens et les organismes privés se sentent encouragés à une utilisation bénéfique de ce vaste espace-temps que constitue le loisir dans la société actuelle, mais toujours en respectant la libre participation de tous les intéressés. Le loisir peut dès lors devenir un temps de formation pour l'enrichissement de l'individu, des communautés humaines et de toute la société.

L'Église reconnaît l'importance des loisirs dans la société actuelle et elle encourage l'emploi du temps libre pour fortifier la santé de l'esprit et du corps, enrichir les connaissances, élargir les relations fraternelles, participer à des activités culturelles en les humanisant et en les imprégnant d'esprit chrétien : *Gaudium et Spes*, 61.

Voir : Éducation permanente, Travail, Tourisme, Animation culturelle.

Bibl. N. Anderson, 1961. W. Andreff, 1989. J. Dumazedier, 1962, 1988. J.R. Kelly, 1985. M.F. Lanfant, 1974. R. Meyerson, 1969. P. Simonnot, 1988. M.A. Smith et al., 1973. S. Strumilin, 1959. J. Urry, 1990.

Modernité

[Retour à la table des matières](#)

La modernité, comme forme d'esprit typique du monde contemporain, est assez facilement appréhendée par la conscience commune, mais sa définition reste en grande partie insaisissable. La modernité s'impose à nous comme un certain état de la culture et nous nous proposons d'en explorer la réalité par la méthode de l'analyse psychosociale.

De la modernisation à la modernité. Pour saisir la culture de la modernité, il nous semble utile et éclairant de partir du fait même de la modernisation, dont les critères sont observables socialement. C'est un processus historiquement repérable dans ses signes et ses conséquences sur les sociétés humaines. Nous tenterons de donner une vue synthétique des descriptions que les sociologues offrent de la modernisation. Nous nous demanderons surtout comment les mutations techniques de la révolution industrielle, suivie de la révolution urbaine, ont affecté l'âme profonde des populations qui en ont été les témoins, les acteurs, les bénéficiaires, mais aussi souvent les victimes.

Si nous consultons les analyses phénoménologiques de la modernisation - telle qu'elle a pris forme avec la révolution industrielle et urbaine du dix-huitième siècle en Angleterre, puis au dix-neuvième siècle en France -, nous pouvons la décrire en première approximation à partir de quatre indicateurs principaux.

Progrès des sciences et des techniques. C'est d'abord le progrès des sciences et de la technique qui rendit possible la révolution industrielle. Le développement décisif tient au passage des découvertes scientifiques à leur utilisation technique. C'est en devenant empiriques

et utiles que les sciences transformèrent le travail et la productivité. Puis, le développement prodigieux des sciences physiques, chimiques, biologiques, provoqua un essor industriel et agricole qui transforma toute l'activité économique et l'ensemble des modes de vie. Mutations techniques et culturelles vont de pair, comme nous le verrons.

L'objectif du monde industrialisé devenait la production rationalisée et maximisée. La valeur économique du travail tendait dès lors à l'emporter sur la valeur humaine du travailleur, entraînant une révolution psycho-sociale que nos contemporains n'ont pas encore complètement maîtrisée.

Par ailleurs, le progrès des sciences marqua une rupture de plus en plus nette avec les savoirs traditionnels concernant la nature et l'homme lui-même. La physique rejeta les cosmogonies bibliques. Les sciences de l'homme offrirent une nouvelle image, empirique et positiviste de l'être humain. Comte, Marx, Freud ont influencé durablement la représentation de l'homme moderne, individuel et collectif. L'impact de cette révolution scientifique sur les cultures reste encore à approfondir.

Mobilité des personnes et des capitaux. Dans les sociétés stables du passé, les personnes et les fortunes ne se déplaçaient qu'à un rythme lent, car la vie économique était largement liée à la terre ; mais tout changea avec l'industrialisation. La mobilité des personnes et des capitaux fut une conséquence de la concentration manufacturière, qu'accompagna bientôt une centralisation commerciale et financière. Les fortunes devinrent liquides et les capitaux se mirent bientôt en mouvement pour s'investir dans les industries naissantes.

Les populations, en majorité rurales jusqu'ici, affluèrent vers les centres manufacturiers, attirées par l'appât du gain. Les hommes, les femmes, les enfants venaient vendre leur travail, mais sans protection contractuelle définie. Dans un mouvement d'urbanisation précipitée et incontrôlée, surgirent les premiers quartiers ouvriers, entassements humains plus que communautés ordonnées, dont l'intolérable misère

matérielle et morale, décrite par P. Gaskell en Angleterre (1833) et par L.R. Vilerme en France (1840), allait servir de terreau aux premiers conflits ouvriers et aux ferments révolutionnaires de Marx et Engels. L'urbanisation moderne naquit historiquement comme un phénomène déstabilisateur pour les communautés traditionnelles, pour la famille en particulier.

La ville, il faut le reconnaître, représente par ailleurs une conquête culturelle dont il convient de souligner l'apport positif à la civilisation. Mais il reste que l'aventure urbaine de l'homme, même dans les pays les plus « urbanisés », comporte des contradictions criantes, et on est encore loin de cette « urbanisation intentionnelle » qui ferait des cités modernes des communautés humainement épanouissantes.

Émergence de l'État moderne. Un autre facteur de modernisation

a été l'émergence de l'État centralisé, bureaucratique, représentatif. L'État venait assurer une fonction nécessaire pour ordonner les activités économiques et sociales des groupes aux intérêts divergents, mais il allait se révéler comme un pouvoir abstrait, de plus en plus distinct de la société - phénomène que Marx et Engels dénoncèrent comme un vice fondamental de la société moderne. Quel que soit le jugement à porter sur ces critiques, il est certain que nos contemporains ont encore à affronter une grave crise de l'autorité civile ; ils ne savent comment faire face aux prétentions exorbitantes de l'État providence, qui tend à devenir le maître du droit, de la loi, mais aussi de l'économie, de l'éducation, de la culture, de la communication, de la santé, de la démographie, sans parler des avatars de la politique idéologisée dans les pays totalitaires modernes.

Individualisation des personnes. La montée de l'individualisme est un autre phénomène concomitant de la modernisation. La mobilité accrue des personnes, la promiscuité des collectivités urbaines détachèrent l'individu de ses communautés d'appartenance traditionnelle, le village, la paroisse, la famille. La recherche d'autonomie exalte l'indi-

vidu qui cherche dorénavant à choisir lui-même ses rôles dans la société, alors qu'autrefois les rôles étaient prescrits par le milieu, l'âge, la famille, la condition sociale.

Les courants de pensée issus du romantisme, de l'illuminisme et des philosophies ont, en outre, propagé l'idéal d'une conscience plus profonde de la liberté et une affirmation vigoureuse des droits de la personne. La mentalité moderne a fait sienne la valeur positive de ces droits fondamentaux, tout en cherchant à les intégrer à un projet élargi de solidarité universelle. L'équilibre entre cette double requête, personnelle et collective, reste l'un des grands défis de la culture moderne.

Le développement de l'esprit démocratique et la volonté d'autonomie, la mobilité et l'enrichissement des individus donnèrent une puissante impulsion au mouvement d'éducation généralisée, l'un des facteurs indispensables du développement social, culturel, économique et politique.

Une conséquence particulièrement marquée de l'individualisation, c'est la crise des institutions et des communautés traditionnelles. La mutation de l'institution familiale est emblématique. Désormais, la famille est définie de plus en plus en fonction de l'autonomie des personnes au travail et dans la société. La famille perd son rôle éducateur traditionnel et ses fonctions productives et économiques.

La crise de la famille est l'un des indices les plus typiques de la modernisation, et cette crise est allée en s'aggravant depuis un siècle, au point qu'aujourd'hui l'avenir même de l'institution familiale est mis en cause par le refus du mariage civilement ou religieusement sanctionné, par le phénomène de la cohabitation juvénile, la multiplication des divorces, la pratique croissante de la stérilisation et de l'avortement, la diffusion de l'homosexualité comme mode de vie et comme une nouvelle sous-culture.

La révolution industrielle s'accompagna d'une véritable révolution culturelle provoquant l'érosion des valeurs centrales sur lesquelles reposait l'ordre traditionnel : les anciennes hiérarchies sociales, les mo-

des de travail et d'association, les rapports de l'homme avec la nature, le rôle des communautés familiales, religieuses, locales. La nouvelle culture proposait une autre manière de connaître le monde et de l'exploitation. Les sommes du savoir patiemment élaborées par les théologiens étaient remplacées par les sciences empiriques et les techniques d'exploitation de la nature et de gestion socio-économique.

Cette évolution historique a créé le monde avec tous ses avantages, mais à un prix humain et spirituel très élevé. Comment cette évolution affectera-t-elle maintenant les pays en voie de développement ? La question est fondamentale pour l'avenir de la modernité. Ces enjeux nous invitent à un examen critique de la culture de la modernité telle qu'elle se révèle en ses effets positifs et négatifs dans le processus historique de la modernisation.

Modernité : progrès et contradictions. Il est indéniable que la culture moderne a apporté à l'humanité des avantages qu'aucune période antérieure n'avait même osé espérer. Notre époque éprouve une fierté toute particulière et une légitime satisfaction en constatant le saut de qualité et la masse incroyable de découvertes scientifiques et techniques dues aux chercheurs modernes.

Mais, au-delà de ce sentiment de fierté et d'admiration pour le progrès technique, la modernité nous fait peur autant qu'elle nous séduit. Des inquiétudes profondes surgissent au cœur de la psychologie contemporaine. La culture moderne, merveilleuse en ses créations, s'accompagne de contradictions et de menaces latentes qui tourmentent l'inconscient collectif.

Mythe du progrès et désenchantement. Cette angoisse généralisée s'explique en bonne part par l'effondrement d'un mythe qui inspira longtemps le développement des sociétés industrielles : celui du progrès irréversible. Nous assistons à la retombée d'une idéologie qui porta, près de deux siècles, l'espoir acritique des populations occidentales, c'est-à-dire l'utopie du progrès fondée sur une croyance com-

mune à l'avènement certain de la société heureuse, grâce à l'instauration de la rationalité empirique et à la victoire finale de la raison et de la justice.

Le mythe du progrès entraîna dans son rayonnement, finalement trompeur, les sociétés dites libérales aussi bien que les nations à régime socialiste, même si ces dernières furent plus lentes à prendre acte du refroidissement de l'idéologie progressiste.

À côté des espoirs les plus valides secrétés par la modernisation, qui ont pour nom progrès, libération, rationalité, l'homme et la femme ordinaires sont de plus en plus désenchantés par les désillusions du progrès et de la fausse rationalité. Notre génération vit avec angoisse le sens humain de la limite, de la précarité et de l'éphémère. L'histoire ne joue plus automatiquement en notre faveur, les catastrophes passées et à venir, notait Adorno, ont dessillé les yeux.

Les valeurs dominantes de la modernité se révèlent plus clairement aujourd'hui dans toute leur ambivalence, engendrant à la fois un sentiment d'attraction et de rejet, de séduction et de désenchantement. Jusqu'ici, la société moderne considérait l'individualisme, la rationalité, le pluralisme, les communications de masse, la science-technologie, comme des valeurs sûres, et elles restent encore, au plan psychosocial, les forces propulsives du progrès espéré. Mais de graves contre-valeurs ont surgi, qui soulignent dramatiquement leurs limites et leurs contradictions. Contentons-nous d'évoquer quelques faits mettant en relief cette dialectique descendante, qui soulève de sérieuses inquiétudes morales et spirituelles.

La rationalité contre la raison. Il est admis, par exemple, que la rationalité a transformé les sociétés traditionnelles en leur donnant des moyens productifs, administratifs, commerciaux, financiers infiniment plus efficaces que par le passé, et c'est un progrès que nul ne voudrait rejeter pour revenir en arrière. Mais la rationalité a introduit le système technicien et bureaucratique qui a dépersonnalisé le travail, les relations sociales et les rapports gouvernants-gouvernés.

En privilégiant l'efficacité et la productivité maximalisée, la société technicienne a favorisé une tendance schizophrénique des comportements. Par un étrange paradoxe, la société du bien-être a provoqué une aliénation nouvelle, celle des individus anonymes traités artificiellement comme simples consommateurs, producteurs, électeurs, contribuables. La contradiction devient intolérable, lorsque le système économique se perfectionne au point d'engendrer le chômage dit technologique, laissant des millions de personnes sans emploi et socialement marginales. Ce blocage représente une situation explosive. L'économie ne peut longtemps prétendre progresser en sacrifiant le facteur humain. Les aménagements socio-économiques, qui seraient indispensables, semblent défier la rationalité en vigueur.

L'individualisme et la foule solitaire. L'individualisation apparaît également comme une valeur et une conquête mitigées. Certes, c'est l'individu libre qui a rendu possibles la démocratie, l'esprit d'entreprise, la liberté d'expression, l'exigence de justice pour tous, le besoin d'éducation et de participation généralisée aux bienfaits de la culture. Ces aspirations portent en avant la société moderne et les jeunes nations y tendent de toutes leurs forces, malgré tant d'obstacles et de contraintes dramatiques. Sur la route du développement intégral, on ne peut que se réjouir de la promotion, dans la société, de personnes libres et responsables.

Mais les contreparties de l'individualisation sautent aux yeux. Le culte de l'individu a détruit le sens de la tradition, porté atteinte à la famille-institution et laissé les personnes sans défense au sein d'un pluralisme niveleur. Pendant des millénaires, l'homme a vécu dans le sillage de coutumes et de traditions respectées, y trouvant une sagesse populaire et une culture de soutien. Aujourd'hui, il n'y a plus de tradition qui soit à l'abri de la contestation.

C'est dans ce contexte culturel que s'affirme maintenant l'homme vivant en milieu pluraliste et areligieux. L'individu entre alors dans la foule solitaire de ses semblables, où chacun se replie sur ses propres

valeurs, apprenant difficilement à vivre dans un milieu marqué par la pluralité des absolus, où chacun se donne subjectivement ses raisons de vivre. Notons que le pluralisme culturel de la société moderne comporte des aspects nettement positifs, s'il favorise la liberté de croyance, la compréhension des autres, l'accueil des minorités, la tolérance et la volonté de promouvoir un ordre social respectueux des différences et des diversités inséparables de la société moderne. Toutefois, une acceptation généralisée et trop passive du pluralisme risque d'annihiler le libre choix des personnes, alors que tend à prévaloir un nouveau conformisme de masse, une consommation inconsidérée de biens et d'idées, un nivellement culturel par le bas : voir Pluralisme. Cette tendance alimente le relativisme et le subjectivisme de la société de consommation. Ces attitudes sont, en outre, propagées par certains « nouveaux intellectuels » qui gagnent leur vie dans la production du savoir et de l'information. Cette « Nouvelle Classe », comme on la désigne souvent, représente un pouvoir ascendant, et elle tend à dominer dans la recherche, dans le système éducatif et les médias.

La communication qui unit et déstructure. La communication sociale est à comprendre comme valeur et comme produit culturel, et vus sous cet angle, les médias modernes nous ont projetés dans une autre dimension du temps et de l'espace.

Nous vivons encore de cet étonnement, et nous nous interrogeons sur les conséquences de ces extraordinaires capacités de communiquer entre nous. Il en est résulté d'abord un sentiment exaltant de solidarité universelle, de coresponsabilité virtuelle pour les affaires de toute la planète.

Cependant, les frontières traditionnelles, si importantes depuis des siècles comme protectrices des cultures nationales, ont cédé devant l'envahissement irrésistible des ondes qui véhiculent, dans l'espace libre, les images, la publicité, les sollicitations de la radio et de la TV. Cette invasion de nos frontières et de nos propres demeures est le prix à payer pour la modernité, disons-nous, et nous nous émerveillons

que tout homme et toute femme soient potentiellement reliés à tous leurs frères et sœurs. Les écoles, les universités, les institutions culturelles s'affairent à exploiter ces chances, trop rapidement offertes en un sens, car elles bousculent toutes nos stratégies éducatives et pédagogiques.

Aux effets de la communication électronique, s'ajoutent ceux des transports rapides. Tous les points du globe nous sont devenus étonnamment proches dans le temps et l'espace. Les voyages aériens surtout ont établi un système pratiquement unifié d'échanges et de rapports entre tous les pays. Les notions d'étranger, de voisin, de prochain, de voyageur ont subi, dans nos esprits, une nette relativisation. La famille humaine se fait plus proche et présente.

Vers une superculture ? - Notre discernement devant ces phénomènes de communication universalisante reste encore bien insuffisant, d'autant plus que les retombées des médias sont loin d'être toutes positives. Un des effets les plus notables est la naissance d'une culture de masse, amenée par la standardisation des goûts, la diffusion universelle de styles de vie et de consommation, l'emprise croissante des industries culturelles qui savent allier la création d'œuvres populaires au succès financier. Il en est résulté une homogénéisation de la culture et une nouvelle forme de prédominance occidentale, américaine, mais nullement exclusive, comme nous le noterons. Les valeurs ludiques à fond matérialiste et hédoniste séduisent les masses, dont les goûts tendent à se ressembler en tous les points du monde. Cette superculture, en s'universalisant progressivement, représente une menace pour les cultures régionales, nationales, ethniques, religieuses. Les valeurs qui s'attachaient à la famille et aux collectivités traditionnelles subissent une érosion quasi irrésistible. Plusieurs communautés culturelles risquent de disparaître, certaines se défendent, d'autres s'opposent violemment, comme on le voit dans la résurgence des fondamentalismes et des fanatismes religieux.

L'un des plus graves défis qui se présentent à notre époque, est celui de réconcilier l'avènement d'une superculture avec la coexistence paisible des cultures particulières, dans un équilibre à rechercher consciemment entre une culture homogène, universalisée, déjà présente, et des polycultures vivantes, déjà en état de défense. Cet internationalisme culturel, fondé sur un pluralisme respectueux, trouve aujourd'hui des défenseurs réalistes et clairvoyants. Il y a là une forme de défense de l'homme comme tel qui ne peut laisser indifférent.

La culture de masse, propagée par les médias, a-t-elle atteint sa limite, au-delà de laquelle elle se détruira elle-même ? La régulation des médias est-elle possible ? C'est l'une des questions morales et politiques les plus urgentes et difficiles qu'ont à se poser les citoyens soucieux d'assurer la survie des institutions fondamentales de la société moderne.

La science-technologie créatrice et homicide. Nous l'avons reconnu, c'est la science et la technique qui ont été les facteurs propulseurs de la modernisation, et les découvertes de la créativité scientifique ont enrichi à jamais la civilisation. Seuls les mouvements anti-scientifiques et anti-intellectuels peuvent rêver d'un illusoire retour à une sorte de société préscientifique et naturiste. Il faut toutefois comprendre les motifs qui inspirent ces nostalgies. La science-technique, qui était hier un espoir triomphant, et vraiment créateur de merveilles, est aujourd'hui citée au tribunal de la conscience universelle. Son pouvoir s'est accru presque sans limite pour le bien-être, mais aussi pour la destruction de l'homme et de son habitat. Nul homme, nulle femme qui ne soient aujourd'hui hantés par le feu meurtrier et suicidaire des armes modernes. Hiroshima a bouleversé à jamais la psyché collective.

La nature et la biosphère sont déjà gravement ravagées, et des catastrophes écologiques répétées soulèvent une angoisse générale, qui confine souvent à la panique. L'irrationalisme de la société industrialisée et militarisée mène à la dévastation. Les mouvements écologiques et pacifistes peuvent irriter par leurs excès, mais leurs dénonciations

s'appuient largement sur des faits bien fondés. Ils interpellent nos cultures trop insouciantes et passives face aux dégâts produits par l'industrialisation et face à des programmes militaires qui méritent condamnation. Nos contemporains sont angoissés, ils ont peur de ce qui s'annonce. Remarquons que notre environnement social est tout autant, sinon davantage, menacé que notre environnement physique.

Et les sciences humaines ? Les productions des sciences de l'homme sont moins visibles que celles de la technique, mais leur impact est-il moins profond ? Quand on considère aujourd'hui la science, prête-t-on une attention suffisante aux sciences du comportement ? Ces disciplines ont approfondi considérablement notre connaissance de l'homme individuel et social, et ont permis d'accomplir des progrès remarquables dans l'organisation et la direction des communautés humaines. Le fonctionnement de la société moderne serait inconcevable sans les sciences sociales, et elles sont indispensables à la modernisation du monde. Mais tout un courant déterministe et structuraliste tend à détruire pratiquement le concept humaniste hérité de la Bible et des Gréco-Romains. Plusieurs sociologues, économistes et politologues propagent une conception matérialiste de l'homme. En démontant les ressorts de l'inconscient et les structures cachées du comportement, les anthropologues et les psychiatres ont mis l'âme humaine à nu devant les forces obscures et angoissantes qui l'habitent. L'être humain, soutiennent certains, ne serait que le jouet pitoyable de ses pulsions inconscientes.

Paul Ricoeur (1978) s'est longuement penché sur ces interpellations lancées à la culture moderne, à la philosophie et à la théologie en particulier. Les institutions culturelles trouvaient autrefois leur légitimation dans la religion, mais aujourd'hui « la religion n'est plus directement fonctionnelle », ni dans le domaine scientifique, ni dans le domaine éthique, politique et social. Ces constats nous révèlent la condition de l'homme moderne dans toute sa radicalité : est-il encore capable de se situer existentiellement, et dans une relation psychologiquement signifiante, face à l'absolu et à la transcendance ? Si la réponse est

négative, avertit Ricoeur, l'humanisme et la culture se détruiront dans le nihilisme.

Vers l'autodestruction de la modernité ? Plusieurs auteurs en concluent que la modernité est d'ores et déjà vouée à l'autodissolution. Le progrès chassera le progrès et la culture humaine. La course agitée à la nouveauté, à la surabondance, à la surenchère des sensations, au changement pour le changement finira par détruire la modernité, qui se dégrade en modes successives et éphémères. La modernité aurait alors épuisé son dynamisme innovateur et nous serions déjà entrés dans l'époque du postmoderne, où l'histoire est à reprendre en main par un effort concerté à l'échelle de la planète. L'histoire a cessé d'être tutélaire selon l'utopie du dix-neuvième siècle. C'est chacun de nous qui fera maintenant l'histoire intentionnelle, humanisée, construite dans la coresponsabilité. Autrement, l'écrasante hégémonie de la scientificité, des techniques et des médias nous mènera à l'agonie de l'humanité, à l'extinction de la civilisation. Nous entrerions déjà dans la barbarie nouvelle. Plusieurs observateurs le soutiennent avec sérieux, dans des analyses qui inquiètent profondément, même si elles ne doivent pas nécessairement nous amener à désespérer si tôt.

Au début du siècle, Spengler s'était érigé en prophète pessimiste et avait prédit le déclin inéluctable de l'Occident. L'histoire s'est révélée beaucoup plus complexe. D'une part l'Occident a continué sa marche en avant et, par ailleurs, Spengler n'avait pas prévu que la modernité cesserait bientôt d'être identifiée au seul monde occidental.

Le leadership mondial tend à devenir polycentrique et une concurrence de plus en plus diversifiée se développe entre l'Amérique du Nord, le continent européen, le Japon. Les nations du Sud-Est asiatique font basculer progressivement les équilibres internationaux vers la zone du Pacifique.

La modernité, encore occidentale ? La question qui se pose maintenant est de savoir en quel sens la modernité reste un phénomène occi-

dental à dominante américaine. Une nette internationalisation culturelle s'est produite, et la modernité tend à devenir une culture commune à tous les peuples qui ont accueilli l'industrialisation comme mode de vie. Kenneth Boulding (1969) notait déjà cette transnationalisation de la modernité : « La superculture est la culture des aéroports, des autoroutes, des gratte-ciel, des variétés hybrides de maïs et des engrais artificiels, de la pilule et des universités. Elle est universelle dans son rayon d'action et, dans un sens très réel aussi, tous les aéroports sont un seul et même aéroport toutes les universités une seule et même université. Elle possède même sa langue universelle, qui est l'anglais technique, et une idéologie commune, celle de la science ». Nous pouvons retenir le constat de Gregory Claeys (1986), professeur à Hanovre : « Il paraissait de plus en plus évident, vers le début des années 1960, et comme on se plaît à le reconnaître aujourd'hui, que la transformation de l'Europe d'après-guerre avait en fait bien moins à voir avec l'américanisation qu'avec la diffusion d'un nouveau style de consommation et de nouvelles formes de production et de distribution, propres à une stade particulier de l'évolution de la société industrielle » : voir J.R. Blau, 1989.

Pays pauvres et modernité. - Si on admet que la modernité s'identifie aux nations les plus riches industriellement, une interrogation surgit en nous : qu'en sera-t-il des pays plus pauvres ? Force est d'admettre que le monde moderne n'a pas su s'attaquer avec succès aux problèmes du développement. Malgré de gros efforts, souvent généreux, le nombre des pauvres, analphabètes et affamés augmente dans le monde ; c'est un grave échec pour la culture moderne. Le monde moderne n'a pas su mobiliser les ressources et engagements nécessaires au décollage socio-économique de l'ensemble des pays. Les moyens techniques, les capitaux, le savoir-faire existent pourtant, mais ils n'ont pas été mis en œuvre avec une volonté lucide. Pendant ce temps, des sommes fabuleuses et des énergies illimitées ont servi à militariser la planète, les pays riches comme les pays pauvres, à un point de saturation suicidaire.

Cette contradiction révèle sans doute la maladie la plus tragique de la culture moderne, mais la modernité en elle-même n'est pas à condamner. Malgré tant d'échecs et de fautes, il faut espérer un sursaut moral de toutes les nations, riches et pauvres. Une conversion culturelle est demandée à notre époque afin de mobiliser les énergies humaines et les moyens efficaces capables de susciter enfin les solidarités indispensables au développement de tous les peuples, dans un effort concerté avec tous les intéressés à l'échelle du monde. N'oublions pas que la modernisation, comme projet idéal, continue à alimenter les rêves et les espoirs légitimes de chacun, même du plus démuné. Par delà leurs différences et leurs orientations idéologiques, tous les pays en développement aspirent à la modernisation et doivent se confronter à la culture de la modernité. Quel visage donnerons-nous à la modernité qui gagnera sans doute un jour l'ensemble de la famille humaine ?

Voir : Industrialisation, Urbanisation, Développement culturel, Pluralisme culturel, Société de consommation, Société post-industrielle.

Bibl. H. Arendt, 1983. P.L. Berger, 1971, 1973, 1980. K. Boulding, 1969. H. Carrier, 1990a, 1990b. G. Claeys, 1986. G. Cottier, 1985. S. Crook et al., 1992. J.-C. Delauney, 1987. L. Dumont, 1983. J. Ellul, 1977. M. Featherstone, 1990a, 1990b. P. Gisel, 1991. A. Gouldner, 1979. D. Fauvel-Rouif, 1989. D. Harvey 1989. D.S. Landes, 1969, 1975. P. Papon, 1989. P. Ricoeur, 1978. R. Robertson et al., 1991. L.Scott, 1991. E. Troeltsch, 1977, 1991. B.S. Turner, 1990.

Mondialisme

[Retour à la table des matières](#)

Mouvement qui cherche à répondre à la mondialisation des problèmes de notre temps, en suscitant une solidarité universelle entre les peuples et en proposant des institutions supranationales dotées de l'autorité nécessaire. À l'origine, le mondialisme apparaissait comme une « utopie naïve et sympathique ». Victor Hugo, en 1842, prédisait qu'« un jour le globe entier sera civilisé... Alors sera accompli le rêve magnifique de l'intelligence : avoir pour patrie le monde et pour nation l'humanité ». Aujourd'hui, le mouvement mondialiste se fonde sur le fait que la plupart des problèmes humains sont devenus mondialisés, et qu'aucune solution satisfaisante ne saurait être trouvée au seul plan des nations individuelles : alimentation, droit de la mer, ressources, énergie, eau potable, protection de la biosphère, problèmes monétaires, transferts technologiques, prix des matières premières, garanties de la paix, action efficace contre la drogue, le terrorisme, la course aux armements, le sous-développement endémique. Des questions majeures qui se posent à l'intérieur même des nations ne trouveront de solution que par une coopération à l'échelle du monde : chômage, inflation, respect des droits de l'homme, libération culturelle, commerce, industrialisation. Le courant mondialiste est encouragé par d'innombrables organisations, mouvements et associations fédéralistes qui se consacrent au service de la communauté mondiale, du développement, du droit mondial.

Le mondialisme qui trouve crédit dans l'opinion publique est celui qui respecte trois conditions principales : la définition réaliste des problèmes mondialisés ; une approche fédéraliste des problèmes qui, à l'encontre des utopies du passé, ne cherche pas à éliminer les entités nationales ; la proposition d'une autorité supranationale, supposant le transfert volontaire de certaines prérogatives de la souveraineté des nations.

Depuis Pie XII surtout, l'Église, sans toujours parler explicitement de mondialisme, reconnaît la nécessité d'aborder les problèmes contemporains dans une perspective mondiale et de promouvoir une autorité universelle, capable de les affronter efficacement.

Jean XXIII disait : « De nos jours, le bien commun universel pose des problèmes de dimension mondiale » ; et il ajoutait : « C'est donc l'ordre moral lui-même qui exige la constitution d'une autorité publique de compétence universelle ». Mais, observe-t-il, « ce n'est que par un accord unanime, et non par la force, que cette autorité mondiale pourrait voir le jour » : *Pacem in Terris*, 1963. Le Concile Vatican II a clairement endossé cette position, en demandant « l'institution d'une autorité publique universelle, reconnue par tous, qui jouisse d'une puissance efficace, susceptible d'assurer à tous la sécurité, le respect de la justice et la garantie des droits » : *Gaudium et Spes*, no 82. Jean-Paul II a montré comment le « principe de mondialité » est appelé à fonder un nouveau type d'interdépendance dans le monde : « Ce que nous pouvons appeler le principe de mondialité - selon lequel tout ce qui est d'intérêt mondial est de compétence mondiale - devra être reconnu comme le fondement des rapports socio-économiques et politiques. L'interdépendance ne peut résulter seulement de processus historiques déterminés. Du point de vue de la morale, l'interdépendance s'impose désormais comme le critère des choix et des comportements de la famille humaine. Cela exige une révision profonde des principes qui ont jusqu'ici réglé les rapports internationaux » : Discours 18 février 1989.

Voir : Homogénéisation des cultures, Identité culturelle.

Bibl. C. Bigsby, 1975. M. Featherstone, 1990b. L. Périllier et J.-J. Tur, 1977.

Musée

[Retour à la table des matières](#)

Museum, temple des Muses. Le musée d'Alexandrie était un centre d'études situé près de la fameuse bibliothèque de cette ville.

Les musées modernes sont des établissements qui collectionnent, conservent, classent et étudient des objets de valeur artistique, ethnologique, historique, scientifique, technique, dans un but de recherche et d'éducation. Les collections artistiques avaient commencé dans les châteaux, les églises, les monastères. Les trésors des cathédrales en sont un excellent exemple : plusieurs existent encore.

Les musées n'étaient au début que des collections d'objets curieux ou exotiques, de souvenirs, de tableaux ou de trésors artistiques. Au dix-neuvième siècle, les musées s'organisèrent sur une base plus professionnelle : S. Baxi, 1973 ; H. Frese, 1960. Les pièces furent alors disposées systématiquement selon des thèmes et sujets choisis, selon des séquences chronologiques ou selon des contextes ethnologiques déterminés. Peu à peu, les objets d'art dit primitif furent admis de plain-pied dans les expositions, comme témoins de cultures typiques.

Par ailleurs, il fallut vaincre beaucoup de résistances pour que les musées acceptent finalement les œuvres modernes. Le Musée national d'art moderne de Paris ne fut ouvert qu'après la deuxième guerre mondiale pour y accueillir des œuvres comme celles de Picasso, Matisse, Braque, Chagall, tous représentatifs pourtant de l'école de peinture de Paris. Le Museum of Modern Art de New York avait déjà tracé la voie et acheté toutes les œuvres futuristes disponibles.

En plus de leur fonction de conservation et d'étude, les musées ont grandement développé leurs finalités éducatives et culturelles. Des techniques nouvelles d'exposition par thèmes choisis, des locaux à divisions mobiles, des méthodes de projections audio-visuelles, des systèmes de démonstrations mécaniques, des banques de données pour la

consultation rapide permettent aux musées une présentation bien plus pédagogique de leurs trésors. Les méthodes d'exposition utilisent toutes les techniques de l'illustration visuelle, en situant le visiteur dans l'ambiance où les oeuvres ont été créées : la sociologie de l'art vient en aide aux musées dans leur effort pour valoriser les trésors recueillis. Les musées fonctionnent davantage en relation avec les écoles, universités et institutions de recherche. Il existe des musées de plein air qui reconstituent, par exemple, des villages traditionnels ou des sites archéologiques, des musées mobiles qui vont de ville en ville.

Une tendance plus récente consiste à impliquer directement les populations locales dans la constitution d'un musée, conçu pour conserver leur patrimoine et affirmer leur identité. Ces musées deviennent un moyen d'éducation communautaire au service d'un territoire, d'une localité, d'un quartier, soucieux de sauvegarder et de valoriser leur genre de vie et de promouvoir leurs projets collectifs. Ces musées deviennent le miroir qu'une culture se donne à elle-même et aux autres. Ces nouveaux musées s'appellent des écomusées, ou musées d'art et de traditions populaires, ou musées du quotidien, musées du territoire, musées de plein air. Ils sont populaires en Scandinavie, en Angleterre, en France, au Canada ; ils se répandent en diverses parties du monde et en plusieurs pays en développement. Une organisation internationale des écomusées s'est constituée pour encourager le développement de musées liés directement à la promotion des cultures locales.

L'étude de l'organisation, de l'aménagement et de la direction des musées s'appelle la muséologie. Cette discipline a pris une importance croissante au fur et à mesure que les musées acquéraient une fonction éducative et culturelle plus marquée. La revue trimestrielle *Museum* publiée par l'UNESCO à Paris, est un excellent outil d'information et de réflexion sur les musées.

Voir : Art.

Bibl. M.M. Ames, 1983. S.J. Baxi, 1973. P. Bourdieu et A. Darbel, 1966. A. Cantweil et al., 1981. H. Frese, 1960.

Nouvelle évangélisation

[Retour à la table des matières](#)

La nouvelle évangélisation est une des expressions typiques de l'enseignement de Jean-Paul II. Elle fut d'abord employée en référence à l'Europe, invitée à retrouver ses racines et sa vocation chrétiennes. L'expression et ses variantes, « Seconde évangélisation » ou « réévangélisation », désignent une approche nouvelle de l'Église dans sa tâche évangélisatrice. La nouvelle évangélisation représente un défi historique, après 1989, alors que les Églises d'Europe centrale, orientale et occidentale sont appelées à collaborer étroitement pour que le Continent européen redonne vigueur et créativité à sa culture millénaire inspirée par l'Évangile. La nouvelle évangélisation désigne aussi, pour l'Amérique latine, une stratégie pastorale qui s'est particulièrement affirmée à l'occasion du cinquième centenaire de l'évangélisation de ce Continent, célébré en 1992.

L'expression est à comprendre par rapport aux nouvelles conditions de l'évangélisation dans le monde actuel. En effet, la tâche d'évangéliser les consciences et les cultures présente aujourd'hui des difficultés particulières, car il arrive souvent que les milieux à christianiser ont été marqués autrefois par le message du Christ, mais la Bonne Nouvelle a été refoulée dans l'indifférence ou l'agnosticisme pratique. La société séculière a singulièrement aggravé ce climat de foi inhibée ou dormante. Aussi, s'impose-t-il à l'Église d'entreprendre une nouvelle évangélisation. Demandons-nous quelle est la différence entre la première et la nouvelle évangélisation.

La première évangélisation est celle qui révèle la nouveauté du Christ Rédempteur aux « pauvres », pour les libérer, les convertir, les baptiser et pour implanter l'Église. L'évangélisation se propage dans les consciences et dans les structures portantes de la foi : famille,

paroisse, école, organisations chrétiennes, communautés de vie. Il y a déjà ici une véritable évangélisation de la culture, c'est-à-dire une christianisation des mentalités, des cœurs, des esprits, des institutions, des productions humaines. Les cultures traditionnelles ont été ainsi christianisées par un lent effet d'osmose. La conversion des consciences a profondément transformé les institutions. Nous connaissons bien les prototypes de la première évangélisation : Saint Paul, Saint Irénée, Saint Patrice, Saints Cyrille et Méthode, Saint François Xavier.

Plusieurs évangélisateurs du passé accomplirent une œuvre remarquable d'inculturation, bien avant la lettre. Jean-Paul II rappelait que « les saints Cyrille et Méthode surent devancer certaines conquêtes, qui ont été assumées pleinement par l'Église dans le Concile Vatican II, sur l'inculturation du message évangélique dans les diverses civilisations, en prenant la langue, les coutumes et l'esprit de la race dans toute la plénitude de leur valeur » : discours à Compostelle, 9 nov. 1982. Notons que la première évangélisation n'est pas terminée dans le monde et elle se révèle souvent très difficile : en Inde, au Japon, dans les milieux islamiques, bouddhistes, dans plusieurs secteurs de la société réfractaires aux valeurs religieuses.

La nouvelle évangélisation se présente dans des conditions très différentes. La seconde ou la nouvelle évangélisation s'adresse à des populations qui furent christianisées dans le passé, mais qui vivent maintenant dans un climat sécularisé, dévalorisant le fait religieux, tolérant une religion du privé, ou parfois la combattant directement, ou l'entravant indirectement par des politiques et des pratiques qui marginalisent les croyants et leurs communautés. C'est une situation nouvelle qui ne s'est jamais présentée avec une telle acuité dans l'histoire de l'Église. Elle nécessite un effort collectif de réflexion pour découvrir les sujets ou les destinataires de l'évangélisation nouvelle, condition indispensable pour réévangéliser les cultures.

À qui s'adresse la nouvelle évangélisation ? Essayons de comprendre la mentalité des personnes qui sont les destinataires de l'évangélisation nouvelle.

Ce sont les nouveaux riches. Ces personnes ne se considèrent pas psychologiquement comme les « pauvres de l'Évangile », mais plutôt comme des « riches », des satisfaits centrés sur leur avoir, leur autonomie, leur confort, leur autoréalisation. C'est cette psychologie collective qu'il faut pénétrer avec sympathie pour en faire saisir les limites face à l'Absolu de Dieu. Ainsi pourra apparaître la pauvreté spirituelle qui se cache souvent derrière des attitudes de satisfaction ou d'indifférence apparentes.

Une foi déracinée. Chez un grand nombre de personnes, la foi première ne s'est pas développée, par manque de racines et d'approfondissement. Souvent la première évangélisation a été insuffisante, superficielle, et elle s'est affaïdi et éteinte peu à peu, par défaut d'intériorisation et de motivations solidement ancrées. Il arrive que des populations entières qui ont effectivement été baptisées n'ont guère été évangélisées, car elles ont été privées d'une catéchèse élémentaire et suivie, indispensable au développement d'une foi adulte. Ces personnes, affrontées aux valeurs sécularisantes, passent insensiblement d'une pratique coutumière à la passivité spirituelle et à l'éloignement de l'Église. L'évangéliste constate que la foi initiale n'a pas été raffermie par une expérience personnelle du Christ, par une formation doctrinale et morale, par le partage de la foi dans l'amour et la joie, par le soutien d'une communauté chrétienne, proche et vivante.

Une foi rejetée et refoulée. Plusieurs chrétiens de nom, vivant dans l'indifférence pratique, ont rejeté une religion restée, dans leur psychologie, à un stade infantile, leur apparaissant comme moralement oppressive, car la culture populaire confond souvent religion et moralisme. Cette religion fait peur et agit sur les angoisses inconscientes.

Au nom de la liberté, la religion et l'Église sont rejetées comme aliénantes. Il faut se demander quelles déficiences de la première évangélisation ont pu provoquer cette perception mentale du christianisme.

Une foi dormante. Il est difficile de dire que, chez ces personnes, toute foi soit morte, mais elle est en sommeil, inopérante, oubliée, recouverte par d'autres intérêts et soucis : argent, bien-être, confort, plaisir, qui souvent deviennent de véritables idoles. Dans un contexte de chrétienté, la pression de la religion coutumière pouvait suffire à maintenir les croyants dans une pratique sacramentelle régulière. Cette pression sociale n'invalide pas nécessairement la valeur de la religion populaire ou traditionnelle, qui a donné de grands chrétiens et de grandes chrétiennes. Constatons cependant que la nouvelle culture laisse la personne spirituellement seule, face à elle-même et à ses propres responsabilités souvent perçues dans la confusion. Le désenchantement, l'incertitude spirituelle rendent l'individu fragile, angoissé et exposé à la crédulité. L'isolement rend sensible à une parole d'accueil. Les sectes l'ont compris. Mieux que nous parfois. Nous avons à explorer avec soin cette approche psychologique et spirituelle.

Des psychologies moralement déstructurées. Un phénomène encore plus troublant, c'est une sorte de démoralisation foncière qui a fait perdre à la personne toute structure morale ou spirituelle. Il devient presque impossible de croire lorsque l'individu se méfie de toute idéologie, de toute croyance, de toute grande cause qui obligent à sortir de soi. La tendance est aggravée par le retrait de l'individu dans une illusoire autarcie morale. La société moderne tend à ériger cette attitude individualiste en système. L'évangéliste mesure l'obstacle redoutable à surmonter pour rejoindre la conscience de ces personnes. Malgré toutes les difficultés, nous avons à nous convaincre que dans tous les cœurs, finalement, il y a un besoin d'espérance. Aucun individu ne refuse à jamais la lumière et la promesse du bonheur.

Une espérance latente. L'homme moderne porte des angoisses et des espérances caractéristiques. Les chrétiens sont-ils entrés dans l'esprit profond du Concile, qui a été si attentif à la mentalité de nos contemporains ? Il faut deviner l'angoisse cachée derrière tant d'attitudes et de comportements apparemment tranquilles. Jamais comme aujourd'hui peut-être, ne s'est révélée une telle soif de sens et une recherche aussi passionnée de raisons de vivre. Découvrir ce besoin latent d'espérance est une première étape importante de l'évangélisation. Par delà les angoisses, il faut surtout percevoir les aspirations positives qui s'expriment, souvent dans la confusion. Ces aspirations à la justice, à la dignité, à la coresponsabilité, à la fraternité, manifestant un besoin d'humanisation et une soif d'absolu. L'évangéliste saura y lire une première ouverture au message du Christ. Ces préoccupations socio-pastorales se trouvent dans tous les documents du Concile, comme un souci évangéliste très concret. Il faut relire Vatican II dans cette perspective. Une espérance latente et une faim spirituelle se cachent au fond des cœurs. Il importe d'en deviner la trace dans la culture actuelle, afin d'y apporter la réponse de la foi. C'est une nouvelle étape de l'évangélisation.

Comment réévangéliser les cultures ? La culture n'est plus une alliée. Dans une situation de seconde évangélisation, l'enjeu est la culture nouvelle. Il n'y a plus une <culture de soutien>, comme autrefois. Aujourd'hui l'Église affronte une culture d'opposition (persécution, oppression), ou une culture d'indifférence, ou d'élimination tranquille, qui relativise toutes les croyances.

Remarquons que la culture pluraliste, qui a l'inconvénient de mettre toutes les croyances sur le même pied, peut offrir par ailleurs à l'évangéliste une nouvelle chance, et la possibilité de faire valoir son point de vue original dans le concert des opinions. Souvent même il peut bénéficier des moyens modernes de diffusion pour annoncer la nouveauté de son message. Une éducation spéciale pour vivre et agir dans une culture pluraliste est désormais nécessaire.

Détecter les obstacles à la nouvelle évangélisation. Ces obstacles peuvent varier beaucoup d'un pays ou d'une région à l'autre. En plusieurs pays de vieille chrétienté, l'Église a été comme défigurée par une lente érosion, par un processus d'évacuation ou de rejet de la foi, de la part d'une culture progressivement sécularisée. Ceci a engendré une culture de l'indifférence, obstacle parmi les plus redoutables à la réévangélisation, car la religion ne semble plus intéresser, toucher, interpeller une masse toujours plus grande d'individus spirituellement « ailleurs », vivant dans un univers aréligieux.

Notons que la situation de l'incroyance est bien différente selon les pays. En plusieurs nations, en effet, la réévangélisation s'adresse à des populations dont la mémoire porte la trace des persécutions, des guerres religieuses, des révolutions, des politiques agressivement athées. D'autres ont éprouvé la colonisation étrangère, l'exploitation, ou encore la perte de la classe ouvrière au siècle dernier. Il importe au plus haut point de bien percevoir la psychologie collective marquée par l'expérience historique de chaque groupe à évangéliser.

Percer le mur de l'indifférence. Dans les pays occidentaux, la sécularisation a diffusé un climat d'indifférence religieuse, de non-croyance, d'insensibilité spirituelle, de désintérêt pour le fait religieux. Le drame, c'est que l'Évangile n'est pas tout à fait ignoré ni tout à fait nouveau. Nous sommes devant une psychologie religieuse ambiguë. La foi est comme présente et absente dans les esprits. Le sel évangélique s'est affadi, les paroles mêmes ont perdu leur acuité. Les mots Évangile, Église, foi chrétienne ne sont plus neufs, ils sont usés, banalisés. L'identification de la culture au christianisme est devenue superficielle : voir, par exemple, le sort réservé aux célébrations de Noël, de Pâques et leur récupération commerciale et mondanisée. La Bonne Nouvelle fait partie des coutumes, comme les traditions, comme le folklore et les traits culturels du milieu. Les chrétiens ont à revaloriser leurs trésors dans l'opinion publique, les médias, les comporte-

ments communs. Il faut réagir contre une culturalisation du christianisme réduit à des mots, à des faits sécularisés, à des coutumes désacralisées.

Ne pas se laisser marginaliser. Les chrétiens ne peuvent se résigner à devenir des marginaux, des laissés-pour-compte de la culture dominante. Il faut prendre conscience que nos valeurs centrales sont évacuées progressivement. Notons, par exemple, les mots devenus tabous dans notre milieu culturel : vertu, vie intérieure, renoncement, conversion, charité, silence, adoration, contemplation, croix, résurrection, vie dans l'Esprit, imitation du Christ. Ces mots typiques de la vie spirituelle ont-ils encore un sens dans le langage courant ? Si nos contemporains ne comprennent plus les mots qui expriment notre espérance, comment pouvons-nous les attirer à Jésus-Christ ? Les jeunes surtout sont particulièrement touchés par l'esprit du temps qui dévalue radicalement le fait religieux. Les jeunes sont les témoins et les victimes de la crise religieuse, mais ils sont aussi et surtout les révélateurs des aspirations contemporaines. C'est avec eux que nous pourrions créer véritablement une nouvelle culture de l'espérance.

Une anthropologie ouverte à l'Esprit. Une des nouveautés les plus notables de la nouvelle évangélisation, c'est qu'elle vise explicitement la conversion non seulement des personnes, mais aussi des cultures. Or, évangéliser les cultures suppose une nouvelle approche anthropologique de la pastorale. Les sciences humaines peuvent rendre un service précieux, pour opérer les discernements et les analyses indispensables. Le principal avantage de l'anthropologie moderne, c'est de définir l'homme par la culture et de le rejoindre ainsi dans le contexte psycho-social où se déploient sa vie associative, ses productions, ses espérances et ses angoisses. Jean-Paul II a plusieurs fois insisté sur cette approche dans l'évangélisation : « l'homme devient de façon toujours nouvelle la route de l'Église » : *Dominum et vivificantem*, 1986, no 58. La perception de l'homme comme un être de raison et de liber-

té, s'enrichit beaucoup par la vision culturelle de la réalité humaine, fournie par l'anthropologie moderne. Jean-Paul II le disait en ces termes : « Les récents progrès de l'anthropologie culturelle et philosophique montrent que l'on peut obtenir une définition non moins précise de la réalité humaine en se référant à la culture. Celle-ci caractérise l'homme et le distingue des autres êtres, non moins clairement que la raison, la liberté et le langage » : Discours à l'Université de Coïmbra, 15 avril 1982.

Rejoindre l'homme historique au cœur des cultures vivantes permet à l'évangéliste de découvrir le drame de tant d'existences souffrant une sorte d'agonie spirituelle, condition cruellement ressentie par un grand nombre, croyons-nous. Si nous plongeons le regard plus profondément, nous percevons, peut-être, que cette angoisse spirituelle prépare souvent à la découverte du salut en Jésus-Christ. Paul Tillich décrivait ainsi cette expérience de la précarité humaine pouvant prédisposer à la foi : « Seuls ceux qui ont éprouvé le choc de la précarité de la vie, l'angoisse où l'on prend conscience de sa finitude, la menace du néant, peuvent comprendre ce que signifie la notion de Dieu. Seuls ceux qui ont fait l'expérience des ambiguïtés tragiques de notre existence historique et qui ont totalement mis en cause le sens de l'existence peuvent comprendre ce que signifie le symbole du Royaume de Dieu » : *Systematic Theology*, Chicago, 1951. Savoir lire les signes de la détresse morale, mais aussi l'immense besoin d'espérer que provoque la culture sécularisée, ouvrira une voie nouvelle à l'évangélisation.

Pour la rédemption des cultures. Finalement, l'évangélisation place les cultures devant le mystère du Christ mort et ressuscité. Une rupture radicale est inévitable, « scandale pour les juifs, folie pour les Gentils » disait Paul. Une constante conversion est requise. Le dynamisme évangéliste se réalise uniquement dans la rencontre de Jésus-Christ. Il est l'unique médiateur par lequel advient le Règne de Dieu. L'évangélisation des cultures comme des personnes trouve sa seule efficacité dans la force de l'Esprit, dans la prière, le témoignage

de foi, la participation au mystère de la Croix et de la Rédemption. Ce serait une vaine tentation que de vouloir changer les cultures par une simple intervention psycho-sociale ou socio-politique. L'évangélisation, surtout dans la nuit obscure de la foi - et dans la nuit spirituelle des cultures - suppose une conversion au mystère de la Croix. Souffrir cette purification et espérer dans les voies, mystérieuses mais certaines, de l'Esprit est une disposition indispensable pour affronter le travail de la réévangélisation. Il n'est pas confortable de vivre dans les angoisses d'un nouveau monde qui prend obscurément forme autour de nous.

En définitive, réévangéliser signifie annoncer sans cesse le salut radical en Jésus-Christ, qui purifie et élève toute réalité humaine, la faisant passer de la mort à la résurrection. En ce sens, toute évangélisation est nouvelle, car elle proclame le besoin permanent de conversion. Les cultures ont un ardent désir d'espérance et de libération. Évangéliser devient alors la forme éminente de l'élévation des cultures et des consciences, qui aspirent à la libération de tous les égoïsmes entravant le Règne de Dieu. Évangéliser exige cette annonce du salut définitif en Jésus-Christ et cela vaut aussi bien pour les personnes que pour les cultures, comme le rappelle Jean-Paul II : « Puisque le salut est une réalité totale et intégrale, elle concerne l'homme et tous les hommes, atteignant aussi la réalité historique et sociale, la culture et les structures communautaires où ils vivent ». Le salut ne se réduit pas aux seules poursuites terrestres ou aux seules capacités de l'homme. « L'homme n'est pas son propre sauveur de manière définitive : le salut transcende ce qui est humain et terrestre, c'est un don d'en-haut. Il n'y a pas d'auto-rédemption, car Dieu seul sauve l'homme dans le Christ » : Discours à l'Université Urbainienne, 8 octobre 1988.

La nouvelle évangélisation s'adresse à toutes les personnes et à toutes les cultures. Jean-Paul II en a proclamé la nécessité en tous les Continents. Cette évangélisation, a-t-il dit, sera « nouvelle en son ardeur, nouvelle en ses méthodes, nouvelle en son expression » : Discours au CELAM, 9 mars 1983.

Voir : Évangélisation de la Culture.

Bibl. H. Carrier, 1987, 1990a, 1991.

Pen Club

[Retour à la table des matières](#)

L'association Internationale PEN Club, créée en 1921, regroupe des écrivains, poètes, romanciers, dramaturges et éditeurs. PEN est un sigle pour *Poets and playwrights. Essayists and editors. Novelists*. Dès ses débuts, le PEN international a été soutenu par de grands écrivains, Bernard Shaw, Thomas Mann, Anatole France, H.G. Wells.

L'association s'intéresse à la situation professionnelle des hommes et des femmes de lettres et elle sert de forum pour promouvoir le rôle des écrivains dans la société, pour les défendre contre la censure, l'oppression et l'emprisonnement. Les congrès internationaux du PEN Club sont des événements culturels remarquables par le nombre et la qualité des participants. L'organisation comprend environ dix mille membres répartis dans quatre-vingt-cinq centres affiliés en soixante pays. Son siège central est à Londres.

Permissivité

[Retour à la table des matières](#)

Ce néologisme d'origine anglaise - *permissive*, qui permet tout - désigne aussi bien une attitude de l'individu qu'une tendance de la culture. La permissivité se dit des personnes ou des sociétés qui prônent une entière liberté de comportement, sans prohibition morale. Il s'agit d'une tendance à refuser toute norme imposée ou toute limitation à ce qui est permis.

La permissivité n'équivaut pas seulement à l'immoralité ou à l'amoralisme - lesquels ont toujours existé - elle est un nouveau trait culturel, justifié par des théories psychologiques ou sociologiques qui en arrivent à la désintégration de l'homme en tant que sujet libre et responsable de ses comportements. La diffusion et la vulgarisation des théories de l'inconscient, propagées par un structuralisme extrême, ont répandu, chez les jeunes surtout, la conviction que l'être humain est le jouet inconscient et dérisoire de déterminismes qui enlèvent toute liberté à l'acteur. La vulgarisation de certains courants freudiens, accentués par les théories de Wilhelm Reich, qui prétendait lutter contre la double aliénation économique et sexuelle de notre temps, a popularisé une culture de la permissivité dans les jeunes générations, surtout après la seconde guerre mondiale. L'être humain, soutient-on, ne se réaliserait qu'en retrouvant les énergies profondes de son instinct, que la société cherche à réprimer par une éducation et par une culture imposées. La permissivité est également engendrée par une pédagogie du laissez-faire qui a été propagée par des psychologues soutenant que le jeune enfant doit se développer selon ses virtualités, sans aucune imposition ou contrainte. Cette tendance, qu'on a appelée un nouveau rousseauisme psychologique, prétend que la croissance de l'enfant doit être laissée à ses propres tendances et à ses propres rythmes. L'éducation n'a pas à permettre, à défendre ou à imposer des sanctions.

Ces conceptions, qu'on invoquait pour justifier la permissivité morale, se sont effondrées d'elles-mêmes comme théories, face aux résultats qu'une telle éducation produisit. Même ceux qui, en 1968, dans la plupart des universités d'Occident, se faisaient les prophètes de la permissivité, ont découvert, en l'espace d'une génération, toutes les contradictions que le comportement permissif porte en lui-même pour le plus grave détriment des individus comme de la société. La conviction s'impose, de plus en plus, que l'éducation est un progrès incessant et une lente conquête, qui supposent un idéal et des efforts pour y tendre. Les enfants ont tous droit à une éducation morale et à la formation d'une conscience droite. L'être humain est fait pour se dépass-

ser, c'est là sa dignité et c'est aussi son droit qui doit être respecté par tous. Le Concile Vatican II l'a rappelé : « C'est un droit pour les enfants et les jeunes d'être entraînés à apprécier en toute rectitude de conscience les réalités morales, à y donner leur adhésion personnelle, ainsi qu'à connaître et aimer Dieu plus parfaitement ». Le Concile demande instamment « à tous les gouvernants, ou aux responsables de l'éducation, de prendre garde que jamais la Jeunesse ne soit frustrée de ce droit sacré » : *Gravissimum educationis*, 1965, no 1.

Voir : Éducation, Éthos.

Pluralisme culturel

[Retour à la table des matières](#)

Une tendance typique des sociétés modernes est l'extension du pluralisme culturel. L'horizon intellectuel et culturel de ces sociétés fait désormais coexister ensemble la pluralité des valeurs. Il n'y a plus, *de facto*, d'institution, de parti, ou d'Église détenant un rôle dominant dans le domaine moral, doctrinal ou idéologique. On peut ainsi parler aujourd'hui de la « pluralité des absolus ». Le pluralisme s'est installé dans les sociétés libres comme une donnée permanente de la culture moderne. Nous nous arrêtons ici à la question du pluralisme culturel. Nous ne voulons pas parler du pluralisme en général, mais du pluralisme des cultures. Notre intérêt premier n'est pas de discuter du pluralisme politique, juridique ou théologique.

Aspects positifs et négatifs. Selon les circonstances, le pluralisme peut revêtir des aspects soit positifs soit négatifs. D'une part, le pluralisme peut être entendu comme une attitude positive et un choix éthique de la part de ceux qui vivent dans une situation de coexistence culturelle. Mais le pluralisme peut aussi signifier indifférence ou passi-

tivité face à la diversité des croyances. C'est une attitude de démission éthique.

D'un point de vue positif, le pluralisme connote la désidérabilité d'un ordre humain respectueux des complexités idéologiques, de la diversité des mentalités. Le pluralisme est l'attitude d'esprit que l'on prend face à des disparités, à des phénomènes culturels irréductibles, comme le sont les croyances, les coutumes, les manières diverses de concevoir l'ordre social, etc. Le pluralisme est à la base d'un nouveau type d'unité sociale ou d'existence communautaire. C'est le refus d'un monde totalitaire, le rejet d'une société abstraite, qui serait imposée par une bureaucratie impersonnelle au nom d'une idéologie dogmatique ou d'un positivisme réducteur. Par ailleurs, le pluralisme postule la valeur positive d'un ordre nouveau à construire dans le respect des disparités. Il exclut donc l'anarchisme, toute forme de violence irrationnelle, toute idéologie totalitaire, tout terrorisme parapolitique visant à renverser une société libre et à détruire la différenciation valable de ses composantes. La collectivité humaine tend ainsi à devenir une *communitas communitatum*, nous dirions : une large communauté enrichie de petites communautés vivantes. Le sociologue Horace Kallen (1956), qui est l'auteur en pratique de l'expression « pluralisme culturel », observe que l'attitude du pluralisme propose un monde un, mais un dans la pluralité : « *one world, but one world in pluribus.* »

Le pluralisme peut donc être compris comme une exigence éthique. On se rend compte alors que le pluralisme ne doit pas signifier seulement l'addition simple d'opinions diverses. Le pluralisme, accepté consciemment, est une attitude psychologique nouvelle par laquelle nos contemporains apprennent à vivre avec des hommes et des femmes soutenant des convictions, des idéologies, des croyances, des principes de comportement opposés et pratiquement irréductibles. Il ne s'agit pas de simple passivité ou de fatalisme face aux questions éthiques, c'est la reconnaissance pratique de la diversité des conditions et des horizons spirituels, qui marquent nos contemporains. C'est aussi la revendication d'être soi-même, selon sa propre conscience. Cette attitude d'ouverture, de tolérance et de respect est devenue une condition

éthique des démocraties et suscite un nouveau genre de solidarité entre des partenaires, qui sont d'accord pour reconnaître leur désaccord, mais veulent néanmoins poursuivre ensemble le bien commun. La sociabilité de nos pays et de nos grandes villes est à ce prix. Le respect du pluralisme des opinions est à concilier avec la liberté de défendre, par les moyens légitimes, ses propres convictions regardant le sens de la vie et l'ordre social. Il y a là une tension morale indispensable pour une société libre.

Discernement et liberté. Le pluralisme cependant, s'il n'équivaut pas à une attitude responsable de discernement, peut devenir indifférence ou démission morale. On assiste alors, au nom du pluralisme, à un processus psycho-social réducteur. Herbert Marcuse a décrit dans *L'homme unidimensionnel* (1968), ce péril de notre culture qu'il compare à un nouveau totalitarisme : « Dans le domaine de la culture, dit-il, le système totalitaire nouveau se manifeste sous la forme d'un pluralisme harmonieux : les oeuvres et les vérités les plus contradictoires coexistent paisiblement dans l'indifférence ». Ce pluralisme est la marque des cultures matérialistes aux horizons spirituellement clos.

Un tel pluralisme est une dégénérescence qui menace la plupart des pays industrialisés et contre laquelle une claire réaction se profile, comme en témoignent le regain des valeurs post-matérialistes et le succès surprenant des nouveaux mouvements religieux en Occident, surtout chez les jeunes. Le rejet de ce pluralisme stérilisateur est à enregistrer comme un signe positif.

Remarquons que le climat de pluralisme a créé ce que l'on peut appeler, par métaphore, une libre circulation des idées et un espace de compétition ouvert à tous. En ce sens, il y a là une chance nouvelle pour l'Église, si elle apprend véritablement à faire valoir la nouveauté du message chrétien. Les jeunes surtout redécouvrent toute la fraîcheur des paroles évangéliques. Le pluralisme, certes, risque d'ébranler les convictions et les unanimités traditionnelles, mais ne met-il pas aussi l'homme actuel dans une situation de dialogue continu et aussi de

recherche sur la signification de son existence ? Les croyants sont alors appelés à approfondir leur foi et à en témoigner ; leur témoignage interpelle toutes les personnes de bonne volonté vivant dans la société pluraliste.

Voir aussi : Modernité, Permissivité.

Bibl. I. Beaubien et al., 1974. P. Braud, 1991. H. Carrier, 1982, ch. 5, 6. H. Kallen, 1956.

Politique culturelle

[Retour à la table des matières](#)

Les États modernes accordent un intérêt toujours plus marqué au secteur de la culture et la plupart ont maintenant un ministère de la culture ou un organisme officiel consacré aux affaires culturelles. Essayons d'abord de préciser ce qu'est une politique culturelle, puis nous examinerons les principaux objectifs poursuivis par les États en ce domaine, ainsi que les critères généraux de leur action culturelle.

Trois types de politique culturelle. Les États ont toujours prêté une certaine attention à la culture, ne serait-ce que pour protéger leurs traditions artistiques ou littéraires. La nouveauté qui s'observe aujourd'hui, c'est que l'intervention gouvernementale dans le domaine de la culture s'est considérablement étendue, spécialisée. On comprend mieux cette évolution en se rappelant l'extension de la notion de culture à notre époque.

Dans la pratique actuelle des gouvernements, on peut distinguer trois types de politique culturelle. Pour certains États, la politique culturelle se réfère encore à une conception classique et esthétique de la culture et elle consiste à promouvoir l'instruction, les arts, et à s'intéresser aux monuments, aux sites nationaux, aux bibliothèques et

aux musées. En ce sens, le secteur culturel embrasse surtout le patrimoine national, ainsi que les réalisations artistiques ou intellectuelles.

Un deuxième type de politique culturelle, beaucoup plus compréhensif, tend maintenant à prévaloir, qui vise à établir ce que l'on pourrait appeler la *démocratie culturelle*, en favorisant la participation du plus grand nombre aux bienfaits de la culture ainsi qu'à sa production. Concrètement, la culture n'est plus seulement l'affaire du Ministre de la Culture, mais elle s'étend aux domaines de l'éducation, de la recherche, de la communication, de la jeunesse, de la famille, du bien-être, de la santé, des loisirs, du travail, de la formation professionnelle, de l'éducation permanente. La politique culturelle tend ainsi à imprégner de vastes secteurs du gouvernement, où une dimension culturelle, ou humanitaire, se révèle.

Un troisième modèle de politique culturelle se dégage maintenant, en conséquence d'une maturation de la réflexion éthique. L'idée nouvelle qui s'exprime avec insistance, c'est que toute la politique des gouvernements devrait poursuivre une priorité culturelle. On soutient que les objectifs culturels doivent désormais orienter l'ensemble de la vie collective, de manière à remettre l'être humain au centre de toute préoccupation politique. C'est ainsi que l'on parle maintenant des *finalités culturelles du développement*. La politique culturelle vise alors à dépasser un certain économisme, qui trop souvent avait rétréci les critères d'appréciation des administrations privées ou publiques.

En pratique, les partis politiques ont souvent des conceptions très diverses de l'action culturelle : les uns insistent sur l'aspect esthétique et éducatif de la culture, privilégiant, par exemple, les Beaux-Arts ; pour les autres, la politique culturelle englobe aussi les activités récréatives, les sports, les loisirs, le tourisme.

Ce qui qualifie une politique culturelle, c'est, en définitive, l'idée qu'on se fait de l'être humain et de son développement culturel. À la base d'une telle politique, il y a toujours une certaine définition de la culture et une certaine image de l'homme vivant en société. Rappelons, en particulier, la notion de culture élaborée par Mondiacult, la réunion

mondiale sur les politiques culturelles, tenue par l'UNESCO à Mexico en 1982, et faisant suite à la rencontre de Venise en 1970 : « Dans son sens le plus large, la culture peut aujourd'hui être considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances ». À propos de l'importance et du sens de cette définition pour l'orientation des politiques culturelles, voir Déclaration de Mexico.

Objectifs d'une politique culturelle. L'action culturelle des gouvernements s'intéresse particulièrement aux questions suivantes : l'identité culturelle ; la démocratie culturelle ; les rapports entre éducation, science et communication ; le développement culturel ; les industries culturelles.

L'identité culturelle. Un premier objectif, c'est l'identité culturelle à promouvoir. L'identité culturelle d'un groupe humain correspond à son sentiment d'appartenance, à son rattachement à une tradition et à un patrimoine humain, constitués d'une mémoire collective, de croyances, de coutumes, de manières de penser, de travailler, de vivre, de créer. C'est le fondement de ce que l'on appelle aujourd'hui les droits culturels. Ce droit radical s'incorpore naturellement dans une culture nationale, dont les exigences sont premières par rapport aux intérêts ou aux idéologies qui contrediraient le destin historique de la nation.

Une juste politique culturelle doit tenir compte de l'identité culturelle des minorités, des migrants, des groupes marginaux, sans tomber toutefois dans une politique tutélaire qui aboutirait à « ethnologiser » ou à « folkloriser » ces communautés humaines.

Le principe d'orientation pourrait s'énoncer comme suit garantir, dans le cadre de la communauté politique, le respect des communautés

culturelles. Une double aspiration s'affirme ainsi : respect des minorités et respect de la communauté nationale elle-même.

Pour les pays qui aspirent à la libération nationale, l'élaboration d'une politique culturelle efficace apparaît comme un instrument privilégié pour lutter contre la dépendance économique et culturelle. La décolonisation et la libération atteindront alors, à sa racine, la domination culturelle qui empêche les peuples d'être eux-mêmes, selon leurs traditions, leur destin propre et leur vouloir être collectif.

La défense de l'identité appelle, en particulier, une action pour sauvegarder et promouvoir le patrimoine culturel, lequel ne saurait désigner uniquement les musées, les monuments, ou les sites historiques. Il faut considérer avant tout les grandes traditions intellectuelles et spirituelles qui caractérisent l'héritage d'un peuple. Il faut y inclure également les produits de l'artisanat, le folklore, les croyances populaires, les jeux, les rites, les cérémonies, car l'extinction de ces valeurs signifierait un appauvrissement culturel pour les communautés concernées.

La démocratie culturelle. L'objectif est de favoriser l'accès du plus grand nombre des citoyens aux bienfaits de la culture vivante de la nation, en leur permettant aussi de contribuer à son enrichissement. Le pouvoir de l'État, surtout en ce domaine, se fonde sur la libre collaboration des citoyens.

Dans les pays à régime démocratique, l'État reconnaît qu'il ne lui appartient pas d'imposer ou d'« octroyer » une culture. Ce sont les forces vives de la nation qui sont productrices de culture. Le rôle de l'État est de faciliter la créativité et la croissance culturelle de toutes les composantes de la société, sans exclusion ou préjudice. L'État en définitive agit sur les conditions qui favorisent la démocratisation culturelle, mais ce sont les personnes et les groupements qui sont les agents et les bénéficiaires du progrès culturel.

Parmi les moyens de la démocratie culturelle, une place à part revient à la formation permanente. On a parlé à ce propos d'une vérita-

ble révolution culturelle. La formation permanente se présente comme l'un des acquis majeurs de la culture. Les systèmes scolaires, à tous les niveaux, doivent s'adapter à cette exigence nouvelle et les moyens de communication sociale peuvent y contribuer d'une manière éminente.

Les conditions de la démocratisation sont profondément transformées depuis que les ménages disposent de leur propre équipement culturel : TV, vidéos, chaînes Hi-Fi. Les pratiques culturelles à domicile se développent, en marge des institutions et sans intermédiaire. Les familles ont directement accès aux meilleurs comme aux pires produits de l'industrie culturelle. En un sens doublement vrai, c'est au cœur du foyer que se joue l'avenir culturel de la nation. Une culture jeune se constitue au rythme des vidéoclips, diffusés par de puissantes multinationales souvent accusées par les institutions traditionnelles, d'une action anti-culturelle.

Ces données nouvelles amènent à redéfinir les méthodes de la politique culturelle, obligeant notamment à remonter aux sources de la création et de la diffusion des produits audiovisuels.

Éducation, science, communication. L'expérience des politiques culturelles démontre qu'une connexion nécessaire est à établir entre l'enseignement, la recherche et les communications sociales. Sur ces deux derniers thèmes voir à Science et Communication sociale, où les interconnexions culturelles sont analysées. Arrêtons-nous ici au domaine éducatif.

L'éducation constitue un facteur décisif du développement culturel, et la plupart des États lui accordent une haute priorité dans leur politique. Le défi des sociétés modernes est de veiller à ce que leur projet éducatif puisse répondre en temps utile aux nouvelles acquisitions du savoir, aux progrès de la pédagogie, et aux responsabilités accrues des citoyens, tout en respectant les impératifs de leur culture.

Dans les pays qui ont déjà des réseaux scolaires bien organisés, une révision profonde s'impose pour que la finalité culturelle des programmes scolaires soit assurée. On reconnaît, un peu partout, que la préoccupation trop exclusive pour la formation professionnelle a souvent fait négliger la valeur humaniste de la scolarisation. Il faut donc examiner avec plus d'attention la pertinence culturelle des programmes et des pédagogies scolaires. L'éducation artistique sera l'un des moyens privilégiés pour stimuler la créativité. L'école devrait accorder une plus grande importance à la littérature, aux arts plastiques et graphiques, à la danse, à la musique et au théâtre. Un consensus s'affirme aujourd'hui à l'effet que l'éducation artistique devrait poursuivre les finalités suivantes : une appréciation des grandes créations des civilisations, un sens de l'expression libre et spontanée, l'acquisition des techniques élémentaires d'expression, l'éducation à la perception spatiale et esthétique, enfin une attitude de respect pour le patrimoine artistique, national ou mondial.

La politique culturelle cherchera à favoriser la participation effective des familles au développement de l'éducation et de la culture. La famille, en plus d'être la cellule qui donne son accroissement physique à la société, est aussi le foyer où s'enracine et se développe toute culture vivante. C'est en son sein que l'enfant découvre son identité culturelle, qu'il apprend la langue maternelle, principal véhicule de la culture, et qu'il se familiarise avec les règles élémentaires de la sociabilité, de la fraternité. La famille doit donc, dans chaque projet de politique culturelle, être considérée comme le fondement privilégié où se communique et s'enrichit la sagesse populaire, où se cultivent les valeurs éthiques et spirituelles qui confèrent toute sa dignité à la culture vivante.

Le développement culturel. L'objectif est de réconcilier la poursuite du progrès matériel avec une plus grande justice et avec le respect des valeurs traditionnelles de chaque peuple ou collectivité. C'est dans ce sens que l'on parle de plus en plus, aujourd'hui, des finalités culturelles du développement.

Il faut reconnaître, cependant, que cet objectif du développement intégral ne fait pas encore l'objet d'une approche politique très rigoureuse. Des recherches approfondies seront nécessaires pour mieux formuler les termes concrets d'une politique de développement culturel. Il faudra que soient mieux définis les indicateurs de ce développement. Déjà existent certains instruments d'analyse utiles ; par exemple, on compare statistiquement, d'un pays à l'autre, le nombre de livres publiés, le nombre de journalistes actifs, le nombre de films ou de programmes de télévision créés durant une période définie. Mais ces indicateurs sont loin de couvrir toute la richesse de la réalité socio-culturelle.

La recherche actuelle s'attache à mieux comprendre les interdépendances entre les dimensions économiques et culturelles du développement. La Décennie mondiale du développement culturel (1988-1997), lancée par l'UNESCO, a indiqué les quatre objectifs à poursuivre : la promotion de l'identité culturelle, la participation généralisée aux bienfaits de la culture, la compréhension entre les cultures, la collaboration internationale et interculturelle : voir Développement culturel.

Industries culturelles. La conférence internationale organisée par l'UNESCO sur les politiques culturelles (Mondiacult, Mexico 1982) a contribué à élargir le concept d'industrie culturelle. Si, pour les uns, les industries culturelles correspondent essentiellement au cinéma, à la radio et à la télévision, pour d'autres plus nombreux, les industries culturelles incluent également l'édition, le livre, le journal, les vidéo-cassettes, la TV par câble et aussi d'autres moyens de diffusion plus récents dont l'essor est important, comme les mini-magazines, les bulletins d'information photocopiés, les messages par ordinateur, le télex, etc. En plus des mass-media, il y a aujourd'hui ce que l'on appelle les group-media, rejoignant des collectivités plus limitées peut-être, mais agissant plus en profondeur ; car ces moyens permettent non seulement l'émission de messages, mais l'interaction et le dialogue entre tous les participants, reliés par les médias électroniques.

Par rapport aux industries culturelles, les États suivent pratiquement deux approches. En certains pays, c'est l'initiative privée qui développe les industries culturelles, en suivant les lois du marché pour la production de films, de programmes télévisés, de vidéo-cassettes, de disques, de livres ou de périodiques. On a vu se constituer, ces dernières années, de véritables multinationales des communications, qui utilisent les satellites et créent ainsi des réseaux de diffusion mondiale.

D'autres pays, non seulement du tiers monde, s'opposent à ce libéralisme des communications, car ce système engendre une situation de dépendance culturelle, qui oblige les nations concernées à intervenir pour protéger leur identité culturelle, leurs traditions, leurs valeurs, ainsi que leurs institutions, surtout familiale et scolaire.

On voit à quel point les nouveaux problèmes suscités par les industries culturelles demandent une étroite concertation entre les responsables de la politique des médias et de la politique culturelle : voir Industries culturelles, Communication sociale.

Critères généraux de politique culturelle. En conclusion, tentons de préciser la nature et le domaine propres de l'intervention de l'État en matière culturelle.

Retenons d'abord que la politique culturelle occupe un champ de plus en plus étendu dans les États modernes, car on découvre que les objectifs culturels intéressent l'ensemble des activités d'un gouvernement qui se dit soucieux de promouvoir les valeurs humaines en toutes ses politiques.

Cependant l'action du gouvernement au plan culturel s'exercera beaucoup plus par mode d'incitation et d'encouragement que par voie d'autorité. L'État a pour tâche propre de favoriser la créativité culturelle et la participation du plus grand nombre de citoyens aux bienfaits de la culture.

Si, d'une part, il faut reconnaître le progrès réel que représente l'idée de politique culturelle dans l'art moderne de gouverner, il faut aussi constater que les États, surtout dans les pays totalitaires, utilisent souvent l'action culturelle comme moyen de domination idéologique. Il s'agit alors proprement d'une violence anticulturelle, perpétrée par l'État et les partis politiques. On ne peut que dénoncer cette perversion de la politique par laquelle des régimes extrémistes, de droite à gauche, utilisent la culture pour tenter de subjuguier spirituellement les populations. Il y a là une des pires contradictions de notre temps : au nom de la culture, on asservit des pays entiers à des intérêts idéologiques, politiques ou économiques.

Comme on l'a vu, la politique culturelle est centrée sur un objectif majeur : celui de l'identité culturelle à défendre, encourager, promouvoir. Le but poursuivi est le bien culturel de la Nation, car c'est en elle que s'incarne naturellement le patrimoine propre de chaque peuple. Il faut cependant ajouter que la défense de l'identité culturelle appelle, en contrepartie, l'ouverture aux autres cultures. Il y va de l'intérêt même de la culture nationale, qui risquerait autrement de s'appauvrir et de se rétrécir en se coupant des autres cultures, surtout à une époque de mondialisation de la civilisation.

Il convient, en outre, de noter les rapports qui se développent entre la politique culturelle et la politique extérieure des États. Une culture nationale s'enrichit de l'apport de toutes les cultures qui forment ensemble un patrimoine commun, indivisible. Les États en sont toujours plus conscients, et c'est la raison pour laquelle ils donnent désormais une importance croissante au dialogue et aux échanges des cultures dans leur politique étrangère. Ainsi se répand la conviction que la paix est une conquête commune de la culture, qui s'obtient par un effort créateur de l'esprit pour respecter tous les peuples dans leurs diversités et leur dignité. La paix est l'une des plus belles créations de la culture.

La plus haute motivation qui peut inspirer la politique culturelle des États, c'est l'idée que la promotion de la culture, c'est en définitive le service de l'homme, capable de responsabilité morale, de fraternité et

de dépassement spirituel. C'est ce que rappelaient les cent trente États qui participaient à Mexico en 1982 à la Conférence mondiale sur les politiques culturelles : « La culture donne à l'homme la capacité de réflexion sur lui-même. C'est elle qui fait de nous des êtres spécifiquement humains, rationnels, critiques et éthiquement engagés. C'est par elle que nous discernons des valeurs et effectuons des choix. C'est par elle que l'homme s'exprime, prend conscience de lui-même, se reconnaît comme un projet inachevé, remet en question ses propres réalisations, recherche inlassablement de nouvelles significations et crée des oeuvres qui de transcendent ».

Voir : Développement culturel, Éducation permanente, Science (politique de la), industries culturelles, Communication sociale.

Bibl. I. Angus and J. Sut, 1989. H. Carrier, 1985, ch. IV, 1987, ch. VII. P. Enunanuel, 1971. M.A. Glélé, 1981. D. Lapeyronnie et al., 1990. R. Merelman, 1984. Mondiacult, 1982. D. Pankratz, 1990. P. Schlesinger, 1991. H. Shaughnesy et C. Fuente Cobo, 1990. B. Weinstein, 1990.

Proletkult

[Retour à la table des matières](#)

Mouvement de culture ouvrière et prolétarienne qui se développa en URSS, autour de A.A. Bogdanov, et fut approuvé lors d'une conférence constitutive du Proletkult en octobre 1917. Le Proletkult connut un développement remarquable auprès des travailleurs, des poètes prolétariens, en lançant journaux, revues et centres culturels. Le Proletkult prétendait que la culture prolétarienne ne devrait pas dépendre des spécialistes ou des intellectuels, mais s'inspirer de la culture des ouvriers eux-mêmes. En 1920, Lénine s'opposa à cette forme d'autonomie culturelle et, progressivement, le Proletkult s'aligna sur la

politique culturelle de l'Union Soviétique. Lénine, en 1920, au premier Congrès du Komsomol condamna le projet de Bogdanov comme une « vantardise communiste ». Il affirmait, au contraire que « c'est seulement la parfaite connaissance de la culture, créée au cours du développement de l'humanité, et sa transformation qui permettront de créer une culture prolétarienne ».

Voir : Culture matérielle, Révolution culturelle.

Bibl. G. Labica, 1982.

Relativisme culturel

[Retour à la table des matières](#)

Cette théorie, prônée avec conviction par plusieurs anthropologues, en particulier par M. J. Herskovits, et à un moindre degré par Ruth Benedict, soutient que les éléments normatifs, les valeurs et les institutions d'une société ne trouvent leur explication et leur légitimation qu'à partir de la culture de cette communauté humaine. La diversité des modèles culturels entraînerait une sorte d'autonomie des modèles éthiques. C'est affirmer, en d'autres termes, l'autovalidation des valeurs culturelles et, par voie de conséquence, l'incompatibilité profonde des cultures, dont aucune ne serait supérieure à l'autre. La théorie connut une vogue entre les années 1930 et 1950, mais elle suscita de vives critiques : d'une part, elle postule le principe d'un relativisme moral, selon lequel l'idée du bien et du mal n'a pas de valeur universelle et qu'elle varie selon le temps et les sociétés. C'était déjà la thèse des sophistes grecs. Par ailleurs, le relativisme anthropologique semble nier l'effet cumulatif du progrès culturel et le développement d'une civilisation de l'universel.

En outre, le relativisme culturel se rapproche des positions de l'historicisme qui privilégie unilatéralement les facteurs historiques dans l'interprétation des idées, des mœurs et des comportements de

chaque époque. C'est nier l'action des valeurs transcendantes, comme les croyances des religions universelles, du christianisme en particulier.

Tout en critiquant les prétentions abusives du relativisme culturel, les anthropologues reconnaissent que les discussions sur le caractère relatif des cultures a favorisé chez les observateurs occidentaux une approche beaucoup plus respectueuse des particularités propres de chaque société étudiée. Un ethnocentrisme, qui consistait à ne voir les sociétés traditionnelles que du point de vue occidental, a été justement dénoncé pour le plus grand avantage de l'observation sociale et de l'analyse culturelle.

Voir : Valeur, Religion.

Bibl. R. Benedict, 1934. M.J. Herskovits, 1948. P.F. Schmidt, 1955. W. Schmidt, 1930.

Religion et culture

[Retour à la table des matières](#)

Par un curieux paradoxe, le fait religieux est l'une des questions qui ont le plus retenu l'attention des anthropologues, et pourtant il n'y a guère d'accord entre eux sur la manière de définir la religion. Comme la culture, la religion est plus facilement appréhendée que définie logiquement, car ces deux notions sont parmi les plus compréhensives : elles touchent pratiquement à tous les aspects de l'existence de l'homme.

Dans le cadre qui est le nôtre, nous nous concentrons sur la contribution que les sciences humaines peuvent fournir à l'étude des rapports entre la religion et la culture.

Les difficiles définitions. L'un des premiers constats, c'est l'apparente impossibilité de formuler, en une proposition communément admise, ce qu'est la religion. Des essais nombreux ont été tentés depuis près de soixante ans : des centaines de définitions ont été colligées, analysées, comparées pour chercher une convergence sur la définition du fait religieux. Citons, par exemple, les études rapportées dans le *Journal of Religion* (1927), dans le *Journal of Social Psychology* (1958), la revue *Concilium* (1980) : voir C. Skalicky, 1982. Tous les chercheurs sentent néanmoins le besoin de circonscrire, dans une formulation au moins provisoire, ce qui constitue l'objet de leurs études socio-religieuses. Quant à nous, nous optons au départ pour la description qui s'inspire de l'école historico-culturelle représentée notamment par Wilhem Schmidt, Henri Pinard de la Boullaye et les nombreux chercheurs qu'ils ont inspirés. Ceux-ci distinguent entre les aspects objectifs et subjectifs de la religion. Objectivement, la religion correspond à un ensemble de croyances et de comportements qui se réfèrent à une réalité conçue comme objective, suprême, transcendante et envers laquelle l'homme individuel et collectif se sent relié et dépendant. Subjectivement, la religion se dit de l'attitude des personnes à l'égard des réalités perçues comme transcendantes. Nous verrons par la suite comment cette acception de la religion peut nous aider à comprendre la variété des faits religieux tels qu'ils se manifestent dans les sociétés traditionnelles, mais aussi dans nos sociétés dites sécularisées.

Les faux problèmes écartés. L'anthropologie actuelle s'est libérée des faux problèmes sur lesquels s'étaient acharnés plusieurs auteurs du dix-neuvième et du début de ce siècle : par exemple, la prétention d'« expliquer » l'origine de la religion, à partir d'un « athéisme positif » : John Lubbock. Autre faux problème, l'hypothèse d'un évolutionnisme naturel des religions par stades progressifs depuis l'animisme primitif : Edward B. Taylor. Par ailleurs, à l'époque des Lumières, la thèse du « dépérissement des religions » avait été acceptée comme un postulat qu'une sociologie de la modernisation soutint longtemps, thèse

suivie par un marxisme démenti par les faits, même dans les pays officiellement athées. La superstition, cause présumée de toute religion, est une explication aujourd'hui rejetée, même par les auteurs qui se disent agnostiques. Personne ne cite plus le mot célèbre de Voltaire, qui révèle un athéisme autrefois à la mode : « Nos prêtres ne sont pas ce qu'un vain peuple pense, notre crédulité fait toute leur science ».

Par une sorte de conversion méthodologique, l'observateur moderne a abandonné la prétention d'« expliquer » la religion en partant d'un point de vue areligieux, et il cherche plutôt à comprendre maintenant l'homme religieux de l'intérieur, en se mettant, pour ainsi dire, à la place du croyant ou des communautés croyantes : C. Geertz. Le réductionnisme, comme explication athée des origines de la religion, ou comme prédiction de son dépérissement fatal, est reconnu comme une erreur de méthode du strict point de vue empirique. Un fait surtout a contredit les réductionnistes : la religion, loin de se réduire ou de dépérir avec la modernisation, resurgit sous des formes étonnamment tenaces au cœur même des sociétés les plus développées. La culture et les religions ont partie liée. Ce lien est-il indissoluble, comme le soutiennent plusieurs auteurs récents ? Interrogeons les anthropologues, qui nous aident à comprendre les interrelations qui surviennent entre les croyances, le fait social et la culture.

Relations entre religion, culture, société. Un fait s'impose dès l'abord à l'observation : la religion se concentre avant tout sur les points cruciaux de la vie sociale : la naissance, la socialisation de l'enfant, la puberté, le mariage, la parenté, la mort. Dans les sociétés traditionnelles, la religion est le centre de tout, l'essentiel, c'est « le vrai réel » - the *real real*, selon Geertz -, « la vie prise au sérieux » (Durkheim), ou encore « la vie sociale en ces points où elle est ressentie le plus intensément » : R. Benedict. Ces notations soulignent le lien caché au transcendant, qui fonde toute société permanente. Sans accepter les présupposés d'un fonctionnalisme rigide, aujourd'hui rejeté, il est éclairant de s'interroger sur le rôle que l'anthropologie moderne attribue à la religion dans le dynamisme social.

Un assez large consensus semble exister, chez les auteurs les plus connus, sur la manière d'analyser les relations entre la religion et la culture : M. Griaule, C. Kluckhohn, A. RadcliffeBrown, Cl. Lévi-Strauss. Retenons les grandes lignes de ces analyses. Les croyances religieuses apportent à un groupe humain, toujours aux prises avec les angoisses, les forces centrifuges et le tragique de la vie, « un sentiment de cohérence et de réalité ». Les besoins d'intégration, de validation, de légitimation, essentiels à toute société, sont satisfaits par des « sanctions supra-naturelles », des prescriptions sacrées, des rites qui célèbrent et restaurent l'unité, apportant réponse aux « pourquoi de l'âme » concernant le sens de la vie et de la mort. Les seules connaissances empiriques ne sauraient à elles seules assurer l'intégration d'une communauté humaine. Pour éclairer les significations ultimes, les humains recourent à des expressions symboliques porteuses de croyances et de pratiques qu'ils situent dans une dimension supra-biologique et immatérielle.

Ces formes de religiosité sont-elles pures illusions et projections de besoins humains fondamentaux, comme l'ont soutenu Sigmund Freud et Geza Roheim ? Les anthropologues n'acceptent pas ces interprétations réductionnistes, même s'ils reconnaissent les processus inconscients qui orientent l'âme collective d'une communauté croyante. Les notions de symbole et de projection - non restreintes au niveau psychanalytique - sont largement employées aujourd'hui pour étudier les rapports de la religion à la culture, notamment pour comprendre le processus de socialisation de l'enfant, le rôle des cosmogonies, comme guide des conduites sociales, sous la lumière de pouvoirs suprêmes régissant l'univers. C'est dans le cadre d'une culture toute baignée de religiosité que l'enfant acquiert son « équipement mental » et sa « personnalité de base » : A. Kardiner et M. Mead.

Les recherches montrent que la religion influence tous les secteurs de la vie sociale, la parenté, la politique, le travail, l'art, les échanges et l'économie. Les études de R. Firth (1951) ont particulièrement souligné cette influence compréhensive de la religion sur l'ensemble des activités sociales. Une question surgit à ce point : quelle valeur univer-

selle revêtent ces théories explicatives ? Ne valent-elles que pour les sociétés archaïques, primitives ou traditionnelles ? Le débat est ouvert et les considérations qui suivent permettent d'en entrevoir la portée.

Religion et culture moderne. La tendance des anthropologues et des sociologues plus récents est d'atténuer la dichotomie trop rigide que leurs prédécesseurs avaient posée entre les sociétés dites primitives et les sociétés modernes. Sans nier les contrastes entre ces deux types de structures sociales, les auteurs s'attachent maintenant à percevoir les continuités, les analogies, les similitudes culturelles qui s'établissent entre elles. L'anthropologie, qui s'interroge aujourd'hui sur l'universalité de la culture humaine, affirme beaucoup plus nettement qu'autrefois que la religion constitue une catégorie universelle du comportement humain. Cette problématique est susceptible de jeter une lumière nouvelle sur le débat toujours actuel de la sécularisation, comme nous le noterons plus loin.

Max Weber, l'un des fondateurs les plus prestigieux de la sociologie religieuse, a apporté une contribution solide à la thèse selon laquelle toute société ancienne ou moderne se fonde, en définitive, sur une idée religieuse au moins implicite. Rejetant le postulat des philosophes de l'âge des Lumières et celui de Karl Marx, selon lesquels la maturité sociale et culturelle passerait par l'évacuation des superstitions, des croyances et des mythes, Max Weber a montré, au terme d'une enquête monumentale des religions d'Orient et d'Occident, que la pensée religieuse a toujours conditionné, hier comme aujourd'hui, les formes de la vie en société. Décrivant plus spécifiquement le rôle culturel du christianisme, il a soutenu que c'est précisément le facteur religieux qui a joué un rôle décisif dans la modernisation de la société industrielle. Contrairement à d'autres formes religieuses qui ont porté les croyants à une fuite du monde, à un mysticisme passif et fataliste, le protestantisme, selon Max Weber, a proposé un ascétisme, une éthique du travail, de l'échange, de la responsabilité et a suscité une culture de la transformation, de la création par l'esprit d'entreprise.

Le principal élément explicatif, dit-il, est la rationalisation du monde et de la société, inspirée par l'éthique protestante, qui a donné ses valeurs propres à la société industrielle moderne et ouvert la voie à un nouveau type d'exploitation de la nature, de production, de circulation et d'échange des produits du labeur humain. Une « économie-monde » prenait forme, stimulée par les « pèlerins » devenus colons en Amérique et par l'esprit supra-national du christianisme. Notons que Weber n'établit pas de lien de causalité entre le protestantisme et le capitalisme, il note plutôt la « congruence » ou la compatibilité entre foi chrétienne, rationalité du monde et essor industriel.

La thèse socio-religieuse de Max Weber a influencé tous ceux qui ont étudié la modernisation et l'industrialisation du monde occidental. Mais des critiques et des compléments importants y furent apportés. Werner Sombart, par exemple, a montré que les artisans de la modernisation avaient aussi été les Juifs séfarades et les rois catholiques, qui surent, chacun à leur manière, donner une impulsion historique au développement du commerce et de la finance, ainsi qu'à l'exploration et à l'essor du Nouveau Monde.

Il ne faut pas minimiser, non plus, l'apport significatif des grands Ordres religieux, tels les Bénédictins qui furent à l'origine d'un notable développement de l'agriculture et de la vie sociale en Europe. Ce sont eux qui introduisent des techniques artisanales et agricoles et des machines nouvelles, telles le moulin à eau « pour sauver du temps pour la prière ». Léo Moulin (1964) a montré comment les moines et les religieux posèrent les fondements de la vie démocratique en Europe par la pratique de la vie capitulaire ; leurs Constitutions et leurs régimes de direction préfiguraient les formes modernes de gouvernement. Saint Benoît n'est pas seulement patron de l'Europe par son rayonnement spirituel : il fut avec ses moines un foyer d'humanisme, de progrès social, économique et culturel. Léo Moulin dit de l'organisation des Dominicains qu'elle est « une cathédrale du droit constitutionnel ». Talcott Parsons, pourtant un weberien fidèle, reconnut sur le tard que l'éthique protestante n'avait pas joué le rôle exclusif que Max Weber semblait lui attribuer. Il notait, par exemple, que Saint

Ignace de Loyola et les jésuites furent également les initiateurs d'un nouveau sens de l'entreprise, les formateurs d'une nouvelle génération d'explorateurs, de missionnaires, d'éducateurs qui hâtèrent la modernisation du monde contemporain.

Vers quelle sécularisation des cultures ? Plusieurs sociologues, marqués par les théories de Marx et de Freud, avaient prédit le dépérissement et l'extinction progressive des religions dans le monde. La Révolution allait finalement libérer l'Homme nouveau, et la religion, c'est-à-dire « le soupir de la créature opprimée », n'aurait plus aucune raison de subsister. Par ailleurs, l'homme adulte finirait par rejeter ses illusions inconscientes et ses projections infantiles d'un Dieu paternel : voir P. Gay, 1991. Ces théories ont inspiré des systèmes politiques et pédagogiques qui devaient, prévoyait-on, hâter l'avènement d'une société et d'une culture sans Dieu, objectif qui fut poursuivi officiellement en plusieurs pays socialistes.

Une autre hypothèse prévoyait que la société industrielle, urbaine et pluraliste allait évacuer les religions traditionnelles par l'effet de la rationalité et des nouvelles valeurs matérialistes. Mircea Éliade (1965) a su décrire avec pénétration la culture de l'homme qui avait la prétention de se réaliser en devenant areligieux : « L'homme se fait lui-même, et il n'arrive à se faire complètement que dans la mesure où il se désacralise et désacralise le monde. Le sacré est l'obstacle par excellence devant sa liberté, il ne deviendra lui-même qu'au moment où il sera radicalement démythifié. Il ne sera vraiment libre qu'au moment où il aura tué le dernier dieu ». Éliade indique comment la désacralisation mène à la déshumanisation.

Il n'y a pas de doute que la sécularisation est un fait massif du vingtième siècle, mais la nature du phénomène, a noté Éliade, est loin d'être aussi claire que l'avaient affirmé certains observateurs il y a vingt-cinq ans encore. Une nouvelle lecture des réalités socio-religieuses justifie désormais une question fondamentale : les psychologies et les cultures peuvent-elles être totalement sécularisées ? Le

fait religieux est maintenant redécouvert sous des formes inattendues ou mal perçues jusqu'ici. Ce qui nous amène à nous demander si la religion n'est pas effectivement une catégorie anthropologique universelle et permanente.

S'il est indéniable que les religions institutionnelles d'Occident ont été atteintes par la sécularisation de la culture et qu'elles ont largement perdu l'influence qu'elles exerçaient sur l'ensemble de la vie sociale - famille, travail, économie, politique, art, philosophie, littérature - il ne faut pas négliger l'impact culturel qui continue de s'affirmer nettement dans les communautés islamiques, bouddhistes et hindoues. Le christianisme lui-même a trouvé de nouvelles voies à son action dans le monde pluraliste, et les résultats sont visibles dans les vieilles chrétiens, et aussi, de façon notable, dans les pays du tiers monde et en Amérique Latine. Tout en reconnaissant que les religions institutionnelles subissent une sorte de retrait culturel, la religion ne disparaît pas pour autant de la société moderne, comme le révèle la montée des nouveaux mouvements religieux, des cultes et la réémergence du sacré, même dans les sociétés industrielles avancées.

Plus important à noter : par delà la privatisation réelle du sentiment religieux, une nouvelle forme sociale de la religion s'observe dans la société industrielle, que Thomas Luckmann (1967) appelle la « religion invisible ». Avec son collègue, Peter Berger, il offre une explication du phénomène qui mérite attention. Partant d'une théorie de la connaissance, appliquée à l'individu au sein de sa culture, Berger et Luckmann (1966) montrent le rôle éminent du sacré dans la formation du « moi », lequel requiert un appareil cognitif et normatif apte à légitimer un univers socialement construit. Le sacré a toujours exprimé l'espérance de l'homme dans un ordre culturel qui embrasse toute la réalité et donne une signification ultime à la vie.

L'homme ne peut vivre sans cette projection d'un ordre transcendant, et cette expression symbolique offre à l'esprit des « structures de plausibilité » et correspond aux « protoformes universelles de la religion ». La religion apparaît donc comme le phénomène anthropologique par excellence, c'est elle qui intériorise en la personne l'univers

culturellement construit et contribue à structurer sa conscience. Dans cette perspective, la sécularisation totale équivaldrait simplement à la déshumanisation. « La structure sociale est sécularisée, l'individu non » : T. Luckmann.

Être humain, c'est être religieux. Le concept de la religion ici retenu apparaîtra tenu par rapport à la conception des théologiens et à la définition que nous avons adoptée au départ. Mais elle a le mérite de souligner le rôle subjectif et culturel des croyances et de mettre en relief le caractère universel du fait religieux. « L'homme devrait cesser d'être pour que cesse la religion » : T. Luckmann. La religion est un élément structurant de la conscience humaine, une catégorie universelle indispensable à l'anthropologie, car elle apparaît comme un phénomène caractéristique de toutes les sociétés et de toutes les cultures passées, présentes et futures. Carl Jung l'a reconnu, à l'encontre des vues antireligieuses du freudisme. C'est la conclusion à laquelle était arrivé à la fin de sa vie Mircea Éliade, l'un des plus grands historiens des religions : « Je ne crois pas à la possibilité d'un homme tout à fait areligieux. Être -ou plutôt devenir - un homme signifie être religieux ». Pour Eliade, toute culture attribue plus ou moins consciemment un caractère sacramentel aux principaux actes de celui qui vit en tant qu'être humain : « Aux niveaux les plus archaïques de culture, vivre en tant qu'être humain est en soi un acte religieux car l'alimentation, la vie sexuelle et le travail ont une valeur sacramentelle. En d'autres termes, être - ou plutôt devenir - un homme signifie être religieux » : *La Nostalgie des Origines*, Paris, 1971.

Cette optique offre une clé de lecture pour comprendre plusieurs formes de religiosité caractéristiques de notre temps, telles les religions sécularisées, chargées de dimensions charismatiques et prophétiques, qui suscitent des convictions et des dimensions absolues. Même les communistes rappellent que Marx, descendant d'une lignée de rabbins et formé au christianisme de Hegel, avait imaginé la « société délivrée » de l'avenir sur le modèle inconscient d'un messianisme judéo-chrétien. Les communistes chinois, prenant maintenant leurs distances

par rapport à l'athéisme de Mao et de Lénine, semblent vouloir réhabiliter le rôle intégrateur de la religion dans la culture, comme le déclarait Zhao Fusan à l'Académie des Sciences Sociales de Pékin en 1985 : « La religion fait partie intégrante de la civilisation spirituelle de toute nation... L'idée que la religion est seulement l'opium de l'esprit est insuffisante et antiscientifique ». Jean Guéhenno, un écrivain agnostique connu, proclamait honnêtement la religion humaniste qui le portait : « Il y a un universel humain. Au plus profond de moi, il y a cette foi d'espèce, si je puis dire. Je la trouve depuis toujours en moi, comme un fait bien plus émouvant que n'importe quelle fable théologique ou métaphysique. Le seul mot « homme » éveille en moi une sorte de tremblement. Je crois comme je vis et veux croire » : Jean Guéhenno, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1964.

À ce point, le croyant, membre d'une religion institutionnelle, s'interrogera sur la légitimité de définir le fait religieux par son versant purement subjectif et il aura raison de noter que le sacré ne saurait se concevoir sans rapport à un Absolu objectif, à une doctrine, à un code de conduite, à des rites prescrits. Mais, du point de vue psychosocial et anthropologique, il semble difficile de nier tout caractère sacré aux croyances ultimes - à cet « *ultimate concern* » dont parlait Paul Tillich - et en lequel tout être humain cherche une signification dernière à son existence. Ceci nous ramène en définitive au problème initial qui est celui de définir la religion d'une manière assez large pour ne négliger aucune dimension du religieux au cœur des cultures vivantes.

Ce débat, impossible à trancher du seul point de vue phénoménologique, met les Églises chrétiennes devant une interrogation fondamentale : l'homme moderne, dit sécularisé, est-il à rencontrer comme un être areligieux ou plutôt comme un croyant, dont la religion, plus ou moins consciente, entre en concurrence avec la foi chrétienne ? Ces éclairages, fournis par les sciences humaines sur les rapports entre religion et culture, appellent des considérations doctrinales beaucoup plus spécifiques qui sont à approfondir notamment dans l'analyse du processus d'inculturation de l'Évangile, illustré par toute l'histoire

des rapports entre culture et christianisme : Christopher Dawson, 1948, 1958. Ce sujet appelle un traitement particulier.

Voir : inculturation, Évangélisation, Éducation, Catéchèse, Art.

Bibl. J.A. Beckford and T. Luckmann, 1991. P. Berger et T. Luckmann, 1966. H. Carrier, 1985,1988, 1990a. C. Dawson, 1948, 1958. E. Durkheim, 1925. M. Éliade, 1965, 1971, 1976-1980. C. Geertz, 1973, ch.IV. A. Leroi-Gourhan, 1964. T.Luckmann, 1967. L. Moulin, 1964. F. Oser et al., 1991. H. Pinard de la Boullaye, 1929. J. Poirier, 1968. P. Poupard, 1985. W. Schmidt, 1930, 1955. C. Skalicky, 1982. W. Sombart, 1923, 1932. S. Turner, 1991. M. Weber, 1930,1966.

Révolution culturelle

[Retour à la table des matières](#)

Bouleversement provoqué dans une société par des événements ou des politiques qui transforment en profondeur les institutions, les mentalités, les habitudes. On dira, par exemple, que l'industrialisation s'est accompagnée d'une révolution culturelle, que les mass-media ont entraîné une révolution culturelle, que la sécularisation de la société technique a produit une révolution culturelle. L'expression peut alors être utile comme raccourci descriptif, mais elle a besoin d'être précisée.

La révolution culturelle prend un sens plus nettement politique, quand elle devient le projet volontariste d'un nouvel État instauré à la suite d'un renversement de régime ou d'une libération nationale. Cela se produit dans plusieurs anciennes colonies et dans les pays soumis à des régimes totalitaires de gauche ou de droite. La lutte idéologique vise alors la révolution culturelle. Les Khmers rouges, par exemple, poursuivaient explicitement la révolution culturelle au Kampuchéa en-

tre 1975-1978. Un autre exemple est celui de l'islamisation culturelle, en cours en divers pays. C'est le cas en Iran, après la chute du Shah, où la révolution culturelle se propose de lutter contre l'occidentalisation des universités nationales pour y substituer « une culture islamique autonome et autosuffisante ». Le Conseil Supérieur de la Révolution Culturelle est chargé d'islamiser l'enseignement supérieur : « L'université islamique, insérée dans une vraie société islamique, doit former des chercheurs islamiques, de manière à islamiser le savoir » : *Per un mondo nuovo* II, 3-4, 1986.

Par ailleurs, le terme de révolution culturelle a acquis une acception historique toute particulière à la suite de l'expérience révolutionnaire en URSS et en Chine : voir articles suivants.

Révolution culturelle en Chine

[Retour à la table des matières](#)

La Révolution culturelle en Chine fut provoquée, vers le milieu des années 1960, comme une protestation violente contre le soi-disant embourgeoisement que subissait la révolution communiste. L'idée de la révolution culturelle est attribuée à Mao Zedong, mais elle a été animée surtout par les intellectuels de son entourage et par son épouse Jiang Qing. La pensée inspiratrice de cette révolution se trouve dans le *Petit Livre Rouge* de Mao, publié en 1965, lequel affirmait le caractère permanent de la révolution et la nécessité d'une rééducation continue de l'homme, capable d'une transformation radicale : le paysan est « une feuille de papier blanche » sur laquelle on pourra tracer « les plus beaux caractères ». Mao a été l'héritier de la première révolution culturelle qui éclata en Chine avec le Mouvement du 4 mai 1919, « le jour où Confucius est mort », date symbolique de la naissance de la Chine moderne : Patrice de Beer, 1969. C'est deux ans après que fut fondé le parti communiste chinois auquel adhéra Mao Tsé-

Toung, un obscur aide-bibliothécaire, à côté de prestigieux intellectuels.

Vers 1960, Mao constatait que le pur idéal du communisme égalitaire était menacé par deux périls : les idées bourgeoises de la bureaucratie et le conservatisme paysan.

La modernisation technique comportait le risque inhérent d'une contagion des principes capitalistes et de l'esprit bourgeois. Rappelons que la bureaucratie avait pratiquement supplanté Mao dès 1958. Celui-ci continue toutefois à proclamer le principe d'une révolution prolétarienne à protéger dans sa pureté : il faut lutter contre tout révisionnisme bourgeois, d'inspiration anti-révolutionnaire et procapitaliste. Pour cela, la grande force à harnacher sera le peuple lui-même qui doit se soulever en masse contre les ennemis de la révolution. Celle-ci nécessite que soit mis en route le processus du renouveau radical : « *l'ordre naît du désordre* ».

C'est dans cette perspective que sévit la Révolution culturelle, surtout entre 1966 et 1970. Des masses de jeunes déferlent dans tout le pays, en brandissant le *Petit Livre Rouge*. Ils en appellent à la Chine profonde contre toute tendance étrangère et contre les tenants « de la voie capitaliste au pouvoir dans de parti ». Ces groupes organisés prennent le nom de Gardes Rouges du Président ou Gardiens de sa pensée. Les polémiques dégénèrent en violence physique, en anarchie, en véritable guerre civile. Les factions rivales profitent de la confusion pour régler leurs comptes, en s'affrontant dans une lutte acharnée pour le pouvoir. Sous l'influence de Jiang Qing, on procède à une véritable chasse aux artistes, aux écrivains, aux intellectuels, à tous ceux qui se montraient favorable aux influences étrangères. Les centres de recherche sont paralysés, les universités sont fermées.

La révolution culturelle en Chine a révélé l'opposition violente entre deux thèses : celle des techniciens et des bureaucrates qui désirent moderniser la Chine, en utilisant les ressources de la science et de la technique, seuls moyens, pensent-ils, pour procéder à une industrial-

sation des villes et à un progrès de l'agriculture. En face d'eux, se dressaient les révolutionnaires purs et durs, appuyés par Mao Zedong, qui redoutent une modernisation risquant d'entraîner un embourgeoisement et des déviations capitalistes. Selon ces derniers, la révolution trahie créerait un fossé entre villages et villes, entre les technocrates et le peuple, entre masses paysannes et populations urbaines. La Révolution culturelle avait d'abord, comme objectif avoué, de rejeter un type de modernisation qui sacrifierait le communisme égalitaire.

La Révolution culturelle provoqua alors une fermeture de la Chine sur elle-même, un mépris de tout ce qui était non-chinois. Cette Révolution reposait en somme sur une confiance illimitée dans les vertus cachées des masses et dans la force créatrice d'une action révolutionnaire qui détruit l'ordre pour laisser émerger la société nouvelle. Cette idéologie simpliste, véhiculée par les propositions radicales du *Petit Livre Rouge*, fut à l'origine de la Révolution culturelle. L'anarchie qui en résulta, s'aggrava au point que Mao Zedong lui-même vit la nécessité d'une reprise en main, qui bénéficia de l'intervention de l'armée. Après une période trouble et incertaine pendant laquelle la Chine fut pratiquement coupée du reste du monde, dans une attitude d'autosuffisance ruineuse, d'autres courants d'esprit se préparaient à une modernisation plus réaliste de la Chine, ouverte à la coexistence avec l'Occident. Finalement, Mao lui-même encouragea le rapprochement avec les États-Unis, qui se concrétisa en 1972. La vie culturelle renaîtra en Chine vers 1977.

Le groupe qui avait animé la révolution culturelle, autour de Madame Jiang Qing, et qu'on appela la Bande des quatre, tomba complètement en disgrâce en 1976 et ses membres furent arrêtés après un procès humiliant en 1980.

Voir : Révolution culturelle en URSS.

Bibl. P. de Beer, 1969. I. Golfin, 1982. G. Jackson and R. Devlin, 1989. S.R. Schram, 1973. R. MacFarquar, 1974. S. Leys, 1989.

Révolution culturelle en URSS

[Retour à la table des matières](#)

C'est Lénine lui-même qui précisa la notion de révolution culturelle en 1918, alors que le débat entre les premiers révolutionnaires laissait craindre, comme le soutenait déjà A.A. Bogdanov, que le culturel deviendrait autonome par rapport au domaine politique et économique. Pour Lénine, la révolution culturelle est le prolongement nécessaire de la révolution prolétarienne, et elle devrait compléter celle-ci, dans les dix ou quinze années qui suivaient la prise du pouvoir par les communistes dans un pays. Il faut rejeter l'idée d'une culture prolétarienne autonome, utopique, coupée de la vie politique et économique. Lénine disait : « C'est seulement la parfaite connaissance de la culture, créée au cours du développement de l'humanité, et sa transformation qui permettront de créer une culture prolétarienne. La culture prolétarienne ne surgit pas on ne sait d'où, elle n'est pas l'invention d'hommes qui se disent spécialistes en la matière. Pure sottise que tout cela. La culture prolétarienne doit être le développement logique de la somme des connaissances que l'humanité a accumulées sous le joug de la société capitaliste, de la société des propriétaires fonciers et des bureaucrates » : *Oeuvres*, no 31, p. 296.

Lénine indique les principaux éléments de la culture révolutionnaire : une fidélité sélective à l'héritage culturel, la lutte contre l'analphabétisme, l'organisation d'un système d'éducation communiste qui privilégie les enfants des travailleurs et des paysans, le développement d'intellectuels, d'écrivains, d'artistes socialistes. En un mot, la révolution culturelle doit favoriser l'avènement d'un nouvel homme communiste. Autour des années 1829, les intellectuels, les professeurs, les fonctionnaires, les étudiants furent envoyés dans les zones rurales pour combattre l'analphabétisme. On les appela les « soldats de la culture ». Mais ces expériences de séjours prolétariens et paysans se révélèrent un échec et produisirent un abaissement de la culture tout

court. La même expérience fut répétée avec les mêmes effets en Chine.

Voir : Proletkult, Révolution culturelle en Chine.

Bibl. VI Lénine. 1969. J. Wilczynski, 1981. G. Labica, 1982.

Science (comme Institution)

[Retour à la table des matières](#)

Une des évolutions typiques de la société moderne, c'est que la science soit devenue une véritable institution qu'on appelle le secteur scientifique. La science n'est plus simplement objet d'études pour le chercheur ; c'est désormais un secteur d'activité ayant une place et un rôle reconnus dans la société. Le monde scientifique a sa physionomie propre, ses règles de conduite, il fait valoir ses intérêts, ses valeurs, son pouvoir. La science fait maintenant l'objet d'une politique consciente dans l'État, et la création de ministères pour la recherche scientifique, dans presque tous les pays modernes, met en relief le fait que la science est devenue une institution nouvelle. Ce qu'il faut souligner surtout, c'est que le pouvoir scientifique a partie liée avec l'industrie, la technologie, l'administration moderne et les modes de vie de nos contemporains. En d'autres termes, c'est la science, comme activité organisée, qui rend possible la société postindustrielle, fondée sur la technologie et les communications modernes. Il faut entendre ici la science au sens le plus large, comprenant les sciences naturelles, exactes, ainsi que les sciences de la culture ou sciences humaines. Les scientifiques forment une catégorie professionnelle particulière qui participe d'une manière décisive au fonctionnement de la société industrialisée. La science, la technique et la recherche institutionnalisées sont maintenant devenues un sujet d'étude privilégié pour les sociologues et les politicologues, et on voit de nos jours se multiplier les

études sur la sociologie de la science, la politique de la science et même la science de la science.

C'est précisément grâce à l'organisation de la science que le monde moderne a connu ses succès les plus spectaculaires. Pensons aux merveilleux progrès réalisés dans le domaine de la médecine, de l'agriculture, des communications, des transports. Sans les sciences sociales, les formes modernes de gestion, de finance, d'administration publique, seraient impensables. La pédagogie elle-même a grandement bénéficié de toutes les ressources de l'électronique et de l'informatique. Mais l'admiration de nos contemporains pour la science n'est pas sans contrepartie. La science, comme institution au pouvoir quasi illimité, suscite en nous une attitude ambivalente faite d'admiration autant que de crainte, de fierté autant que d'angoisse. La science, création merveilleuse de l'humanité, fait maintenant peur à l'homme, même s'il reconnaît qu'il ne peut plus se passer d'elle. La science, comme institution, est aujourd'hui entrée en crise, et les scientifiques sont les premiers à s'en inquiéter.

Crise de la science. Il est paradoxal de le constater, mais c'est en bonne part à cause de ses succès prodigieux, que la science est entrée en crise. Le rythme des découvertes et l'explosion du savoir sont tels que l'individu éprouve un véritable sentiment d'impuissance devant toute tentative de synthèse ; il est condamné à ne dominer qu'une fraction toujours plus restreinte ou spécialisée du patrimoine scientifique mondial. Nous sommes devant un changement culturel qui a eu un effet traumatique : l'homme moderne semble écrasé psychologiquement par l'accumulation des connaissances qu'il a mises en circulation. La fragmentation du savoir apparaît surtout dans la prolifération des ouvrages scientifiques ; dans chaque secteur, les publications spécialisées se sont multipliées, et ce qui est encore plus notable, c'est que l'accélération semble suivre un rythme exponentiel. La classification et la conservation de la littérature scientifique sont devenues un problème majeur, et toutes les grandes bibliothèques sont aux prises avec cette difficulté. La prolifération des revues scientifiques présente un

aspect encore plus étonnant peut-être de l'explosion du savoir moderne.

Tout ceci ne révèle cependant qu'un aspect global du phénomène. En regardant les choses de plus près, on constate, en outre, que chaque discipline a tendance à se différencier toujours davantage avec le progrès des recherches. La liste des spécialisations scientifiques dans chaque discipline tend à croître de façon quasi illimitée. Le paradoxe est évident : d'une part, la science est devenue la grande entreprise de la société moderne, dont la principale ressource est le maniement des connaissances. Mais, par ailleurs, l'accumulation indéfinie de nouvelles connaissances est précisément ce qui met l'institution scientifique en grave difficulté. L'entreprise semble avoir échappé au contrôle de celui qui l'a lancée. La surproduction du savoir a jeté l'homme moderne dans la perplexité et l'incertitude. Arrêtons-nous à quelques aspects socio-culturels du phénomène.

Répercussions psycho-sociales. D'une part, la spécialisation progressive oblige le chercheur à approfondir un secteur toujours plus restreint de la réalité. Il peut difficilement échapper au sentiment de travailler sur un objet fragmentaire, partiel. Il éprouve une grande difficulté à communiquer professionnellement en dehors du groupe de ses pairs. Son optique de spécialiste le porte quasi inévitablement à l'isolement, car son savoir est inaccessible à celui qui n'a point été initié. Sans qu'il le veuille, sa profession est souvent entourée de secret et de mystère.

Le rythme des découvertes produit, en outre, chez le scientifique le sentiment que ses connaissances sont précaires et obsolètes. Sans doute, ce qui est vrai et démontré aujourd'hui gardera toute sa valeur demain, mais l'expérience enseigne que le rythme des inventions oblige le savant à une constante révision et souvent à l'abandon de théories qu'il avait tenues jusqu'ici. C'est pourquoi le monde scientifique est marqué par une concurrence impitoyable et par l'insécurité concernant l'avenir. Le jeune scientifique qui sort aujourd'hui de l'uni-

versité doit savoir que son bagage de connaissances sera bientôt renouvelé en bonne part avec le progrès des recherches et des techniques. Plus que jamais, le diplômé aura dû apprendre à s'auto-éduquer et à se recycler sans cesse ; autrement, par le simple jeu de la compétition, le futur spécialiste risque un vieillissement précoce.

Ajoutons que, dans l'exercice de l'activité scientifique, il est difficile d'éviter un sentiment d'aliénation. La masse croissante du savoir apparaît désormais comme insaisissable à l'individu même le plus doué. Il doit se résigner à ne cultiver qu'un secteur restreint du savoir, résignation qui parfois se traduit par un certain fatalisme ou une insouciance par rapport à l'ensemble incontrôlable des connaissances humaines. Des observateurs ont parlé de schizophrénie pour décrire la mentalité du spécialiste moderne, souvent représenté comme un homme partagé en lui-même, prisonnier de sa propre spécialisation, donnant l'apparence d'être désabusé et sceptique quant aux possibilités de relier l'ensemble du savoir au service du bien commun.

Il est difficile que, dans ces circonstances, le monde scientifique conserve la confiance populaire ; on se défie de cette nouvelle catégorie sociale que sont les spécialistes. Si l'opinion publique en général s'interroge et si sa confiance est ébranlée, se sont surtout les scientifiques qui sont les plus préoccupés. Aussi bien chez les représentants des sciences de la nature que chez les adeptes des sciences de l'homme, on observe un grave malaise. Quel contraste entre cette angoisse actuelle du monde scientifique et l'attitude d'exaltation utopique qui caractérisait les penseurs scientifiques du siècle dernier. Ernest Renan, dans son célèbre livre *L'Avenir de la science* (1849), décrivait celle-ci avec une ferveur empreinte de religiosité. C'était le credo des temps nouveaux. La science, disait-il, est « la seule religion définitive », on trouve en elle « une religion toute aussi suave, toute aussi riche en délices que le culte le plus vénérable ».

Ce qui est mis en cause dans la crise actuelle, ce sont précisément les deux présupposés qui avaient jusqu'ici inspiré l'activité des chercheurs. Le premier présupposé peut s'exprimer ainsi : le progrès de la science contient la promesse d'un progrès continu de l'homme et de la

société. Le deuxième présupposé soutenait implicitement que la science pouvait obtenir le soutien inconditionné de la société.

Ces présupposés se fondaient sur une confiance pratiquement illimitée dans le pouvoir de la science pour assurer l'avenir de l'humanité. Alfred Nobel, qui a contribué notablement à faire de la science une institution, écrivait dans son testament en 1895 : « Répandre la connaissance est répandre la prospérité - je veux dire la prospérité vraie, pas les richesses individuelles - et avec la prospérité le mal... disparaîtra en grande partie. Les conquêtes de la recherche scientifique... instilleront en nous l'espoir que les microbes, ceux de d'âme comme ceux du corps, seront peu à peu exterminés, et que la seule guerre dans laquelle l'humanité s'engagera sera la guerre contre ces microbes. »

En face du pouvoir difficilement contrôlable de la science, l'homme moderne apparaît déconcerté par ses découvertes. Il reste profondément perplexe et inquiet. Des questions fondamentales surgissent à son esprit. Pourra-t-on contrôler le pouvoir éminemment destructeur des armements nouveaux ? À quel prix peut-on exploiter indéfiniment la nature ? Comment la science et la technique peuvent-elles servir à l'avènement d'un monde plus juste ? Voilà des questions que l'opinion publique ne peut plus éluder. Un doute profond s'est emparé des esprits, et les jeunes générations en sont particulièrement atteintes.

Henri Bergson avait déjà exprimé l'angoisse devant le développement technique et scientifique qui n'est pas orienté par un progrès spirituel adéquat. Recevant le prix de littérature le 10 décembre 1928, Bergson déclarait : « Si le dix-neuvième siècle a donné un merveilleux essor aux inventions mécaniques, (Nobel) a cru que ces inventions... élèveraient le niveau moral du genre humain. L'expérience a montré, au contraire, ... qu'un accroissement des moyens matériels dont l'humanité dispose peut présenter des dangers s'il n'est pas accompagné d'un effort spirituel correspondant. »

Depuis la mort de Bergson en 1941, l'humanité a été dramatiquement bouleversée par Hiroshima et par de graves catastrophes écologiques et biologiques.

Critique de l'opinion publique. C'est donc un étrange renversement de l'opinion publique qui s'est produit à l'égard de la science : celle-ci ne bénéficie plus à priori d'une confiance sans réserve. Certes, personne ne songe à rejeter les bienfaits de la science et de la technique modernes. Même les critiques les plus virulents de la technique et ceux qui professent un anti-intellectualisme à la mode ne sont nullement enclins à refuser les avantages que nous procurent quotidiennement les merveilles techniques que sont l'avion, la télévision, l'ordinateur, les communications par satellite et les produits les plus récents de la biochimie médicale. Là d'ailleurs n'est pas le problème, il s'agit plutôt du fait que, malgré l'admiration universelle de nos contemporains pour les réussites de la technique, un grave soupçon s'est formé concernant les objectifs et les conditions de l'activité scientifique. En d'autres termes, la société a perdu confiance dans le pouvoir illimité de la technologie, et les scientifiques eux-mêmes n'ont plus la même assurance qu'autrefois.

Ce changement d'attitude tient à plusieurs causes, parmi lesquelles les suivantes ont sans doute une importance particulière : on répugne à l'emploi de techniques raffinées à des fins d'agression militaire ; on redoute les ravages que la technologie peut créer sur la nature et la biosphère ; on juge le coût des entreprises spatiales exorbitant et disproportionné par rapport aux besoins sociaux plus proches ; on souhaite que l'État détermine plus rationnellement les priorités de la recherche en fonction du bien commun ; on est plus conscient du néo-colonialisme qu'engendre l'avance technique des pays plus développés. L'arme nucléaire n'est pas la seule à susciter l'indignation. L'emploi des nouveaux armements scientifiques heurte profondément la conscience universelle.

Les sciences exactes et la technologie ne sont pas les seules concernées. Les sciences humaines, comme l'anthropologie, la sociologie et la psychologie sociale font également l'objet de graves critiques. En plusieurs pays, l'anthropologie entra en crise, lorsqu'il fut connu du public que des spécialistes de renom avaient collaboré activement à des plans paramilitaires et participaient à ce qu'on appelle la guerre psychologique. Les dénonciations ouvertes ne manquent pas non plus, quant à l'emploi abusif des sciences humaines dans des entreprises de colonisation ou de domination idéologique.

Autre contradiction difficile à porter : les scientifiques eux-mêmes ne s'identifient-ils pas souvent à un nouveau pouvoir et à une nouvelle idéologie dont la rationalité est maintenant contestée ? Les positions se sont aujourd'hui renversées : la science qui se dit fille du rationalisme est mise en procès précisément à cause de ses accointances irrationnelles avec les idéologies et les pouvoirs nouveaux de la société industrielle. La science, constate-t-on, n'est pas neutre comme institution, elle a constitué le dynamisme foncier de la société moderne, aussi bien dans les pays de l'Est que dans ceux de l'Ouest. Il n'est pas exagéré de dire qu'un mythe s'écroule : celui de la science comme activité autonome et apolitique.

Science et promesses du développement. Malgré toutes ces critiques, un espoir subsiste et une question se pose : quel rôle la science prendra-t-elle à la promotion universelle du développement ? S'il est un domaine où les résultats de la science sont décevants, c'est bien celui du développement. On est loin des promesses d'un progrès continu que les scientifiques des générations passées avaient laissé entrevoir. Les nations techniquement développées jouissent de la richesse et de l'opulence, mais une pauvreté intolérable reste le sort de la portion la plus considérable du genre humain. Tout le savoir moderne, toutes nos techniques semblent frappés d'impuissance devant les problèmes qui s'aggravent au lieu de s'atténuer. Il faut tout simplement avouer notre ignorance. Nous ne savons pas encore comment mettre en oeuvre des programmes qui seraient aptes à promouvoir le développe-

ment universel. Nous ne disposons pas encore d'une science compréhensive du développement. Nos contemporains, qui ont su mettre sur pied des équipes de recherche imposantes, dans le domaine militaire et dans le domaine des communications interplanétaires, n'ont pas encore découvert la méthode pour faire travailler ensemble des spécialistes de l'agriculture, de l'industrie, des sciences politiques, économiques et sociales, de manière à établir un plan réaliste pour le développement équitable du monde. Les connaissances scientifiques et techniques, qui font la richesse des nations industrialisées, sont difficilement transférées ou même transférables aux pays qui en auraient le plus grand besoin. Nous sommes ici devant une grande désillusion ; la science, même la mieux organisée, paraît impuissante à faire reculer la misère dans le monde. Cette prise de conscience est tardive peut-être, mais elle est salutaire. C'est donc une mobilisation internationale du monde scientifique qui sera nécessaire pour affronter avec compétence des tâches d'une telle ampleur. Dans la nouvelle éthique qui doit guider maintenant la pratique scientifique, il y a l'impératif de collaborer, à l'échelle internationale, à des projets de développement global. Le défi qui est posé à nos contemporains est d'abord de comprendre ce qu'implique la socialisation de la science et de créer les conditions d'une action concertée, se servant de toute la créativité scientifique et éthique pour le développement intégral de l'humanité.

Voir : Développement, Modernité, Science (Politique de la).

Bibl. H. Carrier, 1975, ch. I, II. J.-J. Salomon, 1970. M. Serres, 1989. L. Sklair, 1973. H. Zuckerman, 1988.

Science (Politique de la)

[Retour à la table des matières](#)

Le secteur scientifique a acquis, dans les pays modernes, une telle ampleur et un tel pouvoir qu'il nécessite une régulation de la part des gouvernements. Les États, par ailleurs, ont le plus grand intérêt à ce que le développement de la science et de la recherche ne souffre d'aucun retard qui pourrait être dommageable pour l'intérêt de la nation. Ainsi sont nées les politiques scientifiques, auxquelles les partis attachent une importance croissante.

Description - définition. Par politique de la science, on entend, selon la définition de l'UNESCO, l'activité gouvernementale qui a pour objet toute la gamme de la recherche scientifique, allant de la recherche en sciences fondamentales jusqu'à l'innovation et l'invention pratique. La politique de la science embrasse la science pure, la science appliquée, la technologie, les processus d'invention et les créations pratiques. On emploie souvent les lettres R et D - recherche et développement - pour désigner l'ensemble des activités gouvernementales à propos de la science. Les gouvernements modernes visent en principe à se doter d'une politique scientifique globale. Leur but n'est pas seulement de promouvoir la recherche dans les secteurs spécialisés où déjà l'avance est acquise : recherches sur l'environnement, dans les domaines agricoles, de l'énergie, des transports, de l'espace, de la défense, de l'électronique, de la médecine sociale, etc. Les États qui poursuivent une politique scientifique générale tendent aussi à ce que la recherche nationale ne néglige aucun secteur, afin que l'équilibre entre les disciplines se fasse rationnellement et que l'information scientifique soit bien assurée. Il existe une réelle concurrence dans la course scientifique et technologique internationale.

L'orientation des politiques scientifiques est évidemment très variable d'un pays à l'autre, mais l'on constate qu'une politique de RD s'appuie en général sur l'action de trois organismes : un conseil ou un organe de consultation ; un ministère ou un organisme d'exécution ; un fonds pour le financement des projets de recherche. Si, dans la société actuelle, l'État enrôle en masse des chercheurs et des savants pour le service de la collectivité, il ne faut pas croire que les objectifs de l'intérêt commun soient perçus de la même manière de part et d'autre. En effet, les rapports entre la science et la politique ne vont pas sans tensions et comportent souvent une véritable lutte pour le pouvoir. Le phénomène a été fort bien analysé par l'ouvrage classique *Le savant et la politique* (1969) de Max Weber, auquel s'ajoute aujourd'hui une littérature très abondante. Tour à tour, les hommes d'État, comme les représentants de la science, peuvent être tentés de confondre la fin et les moyens. Tantôt c'est la science qui risque d'être asservie à la raison d'État, tantôt c'est la classe des savants qui veut utiliser les moyens de l'État pour faire prévaloir des vues politiques ou des intérêts particuliers. L'enjeu est considérable car le savoir entraîne aujourd'hui un pouvoir que la science n'avait jamais détenu dans le passé. La classe des savants exerce une puissance inégalée sur les organismes d'État qui planifient l'avenir des nations. D'autre part, l'État, par l'allocation de ses immenses ressources, peut facilement opérer des choix entre divers types de recherches qui lui apparaissent prioritaires sur le plan politique. Jusqu'ici, dans les pays les plus développés techniquement, la priorité a été concédée à des secteurs stratégiques comme l'énergie atomique, l'électronique, la recherche spatiale. La politique de la science aux États-Unis, en Angleterre, en France, en Italie, en Allemagne, a eu tendance, jusqu'à un passé récent à privilégier très nettement les sciences exactes et naturelles ainsi que la recherche à finalités utilitaires, militaires et industrielles.

Objectifs nouveaux. Depuis quelques années, une nette évolution se fait jour : on voit apparaître un sens critique plus averti à propos des politiques scientifiques. La complexité des rapports entre science et

politique est mieux perçue. Les États sont désormais plus enclins à comprendre l'importance de la recherche fondamentale, en sciences humaines et dans les sciences de la gestion. Ces questions sont aujourd'hui étudiées avec plus de recul et font même l'objet d'une recherche spécifique que certains appellent « Ia science de la science ».

On peut discerner deux temps ou deux générations dans l'élaboration des politiques de la recherche. La première génération avait surtout pour objet la défense nationale et l'innovation industrielle. Elle visait les progrès techniques et économiques. La deuxième génération de la politique scientifique cherche à dépasser la perspective exclusivement économique et technologique. Elle insiste davantage sur la recherche dans des domaines comme la qualité de la vie et les aspects sociaux et culturels. Des études concertées sont poursuivies sur des thèmes tels que l'urbanisation, l'environnement, la sécurité sociale, les loisirs, le rôle des femmes dans la société. Un lien plus étroit s'établit donc entre la politique de la science et les grands thèmes de la politique culturelle et de la politique de l'éducation. Ces derniers développements marquent, au moins au niveau des intentions, un progrès dans l'orientation de la recherche, telle qu'elle est promue en pratique par les États modernes. Une question centrale émergera dans les années à venir, c'est la notion de science définie par rapport à l'ensemble des savoirs et des nouveaux modes de connaissance. C'est le problème dit du « *New learning* » traité à l'article Science nouvelle.

Voir : Politique culturelle, Science (comme Institution).

Bibl. H. Carrier, 1972, ch. V ; 1982a. P. de Bruyne, 1988. Y. Dror, 1971. L. Gallino, 1983. W. McNeil, 1982. P. Papon, 1989. L. Rouban, 1968. J.-J. Salomon, 1970. L. Sklair, 1973.

Science (et connaissance de l'Absolu)

[Retour à la table des matières](#)

Comment le savant se situe-t-il face aux valeurs absolues et universelles ? Il est significatif de constater qu'après une longue période dominée par le positivisme, le monde scientifique est présentement engagé dans un réexamen courageux de ses attitudes éthiques et spirituelles. Essayons de retracer cette évolution dont la portée culturelle est considérable.

La totalité du savoir. Si nous considérons l'image changeante des savants et des érudits au cours des siècles, nous constatons que les maîtres intellectuels du passé avaient l'habitude de s'intéresser à la totalité du savoir concernant l'univers, les dieux, le sacré, les traditions, les écritures, les règles et les codes du comportement humain. Telle était la condition des personnes cultivées en Égypte, en Mésopotamie, en Inde, en Chine, en Grèce. Pythagore lui-même se disait ravi par l'harmonie de l'univers et par la « musique des sphères ». Aristote écrivait que la « science s'intéresse au nécessaire et à l'éternel » : *Eth. Nicom.*, VI, 3. Cette conviction se perpétua jusqu'au temps de Descartes qui lui-même soutenait que « nous ne pouvons rien savoir certainement si nous ne connaissons pas premièrement que Dieu existe » : *Médit. métaph.*

Mais, comme il apparaît dans l'histoire des sciences, cette image du savant comme de quelqu'un étudiant tout ensemble l'Univers et son Créateur fut pratiquement détruite lorsque vint le siècle des Lumières. À partir de ce moment, pensait-on, la science allait déclarer son indépendance totale par rapport à la religion, aux Écritures, à la théologie, à la scolastique, aux traditions.

Voltaire, qui avait assisté aux funérailles officielles de Newton en 1727, écrivait que ce géant de la science eut « le bonheur tout particulier, non seulement d'être né dans un pays de liberté, mais dans un âge où toutes les impertinences scolastiques furent bannies du monde. La raison seule était cultivée et l'humanité ne pouvait être que son disciple ». Ce jugement de Voltaire contribua beaucoup à imposer Newton comme le modèle du savant typique du siècle des Lumières. Au nom de la raison, les sciences empiriques progresseraient maintenant sans entraves et libérées de toute interprétation religieuse de l'univers.

Scientisme réducteur. Personne aujourd'hui ne nie l'avantage de distinguer nettement entre le domaine des sciences inductives et celui de la réflexion philosophique et théologique. Mais pour plusieurs, au nom de la raison pure, distinguer les méthodes signifia bientôt une opposition des champs de la connaissance, et les rapports entre les disciplines aboutirent à un douloureux divorce. En rejetant radicalement la tradition, la science ne put éviter le piège du réductionnisme. Le scientisme en vint même à professer que l'unique connaissance valide provient exclusivement de la méthode inductive des sciences naturelles. Ce présupposé s'appliquait également aux êtres humains, et même à leurs valeurs les plus hautes, à leurs idéaux, à l'amour, par exemple. Dans toutes les disciplines, même dans les sciences humaines, le même réductionnisme s'imposa comme un effort pour expliquer l'origine de la culture, qui serait le produit de déterminismes naturels.

Aujourd'hui, les représentants des cultures traditionnelles, conscients de l'apport des sciences modernes, ne peuvent que s'étonner de l'étroitesse intellectuelle qui aboutit finalement à la destruction de la capacité humaine de connaître l'universel et de percevoir le spirituel. À l'arrière-plan de la pensée anthropologique occidentale, il y avait souvent un complexe latent de supériorité et un anthropologisme borné. Les grandes cultures de l'Orient étaient généralement mésestimées. Thomas Macauley, un historien britannique du dix-neuvième siècle, maintenait qu'un seul rayon dans une bonne bibliothèque européenne valait bien toute la littérature née en Inde et en Arabie.

Une opinion couramment acceptée considérait le savant comme un chercheur objectif qui doit repousser tout ce qui n'entre pas directement dans son champ d'étude, afin de devenir un observateur froid, centré sur ses abstractions, insensible aux jugements de valeur ou même aux conséquences pratiques de ses découvertes. Cette attitude était inculquée comme un idéal strict pour le futur savant.

Le savant et le sens du mystère. Aujourd'hui, une mutation s'est produite dans l'image qu'on se fait du savant. La sociologie des sciences et les études sur la psychologie des savants tendent à montrer que les attitudes des scientifiques sont beaucoup plus complexes qu'on ne le supposait en certains milieux. La connaissance de leurs motivations et de leur conduite révèle les vraies motivations qui inspirent généralement leur travail.

Newton, par exemple, est loin d'être le type de l'empiriste rationaliste, comme plusieurs le prétendaient en affirmant que, dans toute sa production scientifique, à peine trente pages se référaient à des questions théologiques. Un examen plus attentif de ses manuscrits, rendus publics après 1936, a révélé la part considérable de ses écrits consacrés à la question de Dieu, à l'Écriture Sainte, aux problèmes éthiques et spirituels. En fait, grâce à des recherches récentes sur Newton et sur ses écrits manuscrits, nous découvrons un homme très différent du stéréotype présenté dans certains manuels : cf. G. Holton, 1977. Nous constatons, par exemple, que non moins de huit mille pages de ses manuscrits sont consacrées à la religion. Newton, qui naquit le jour de Noël, se considérait lui-même comme choisi par Dieu pour une mission particulière. Les sciences naturelles, admettait-il, ne peuvent nous conduire directement à la Cause première et au Créateur, mais elles nous en rapprochent aussi près qu'il est possible en cette vie terrestre. Ainsi donc, à travers la philosophie naturelle, comme il l'écrivait, « Les frontières de la philosophie morale seront élargies » : *Optics*, Q. 31. Newton avait une très vive conscience de la tradition et il savait tout ce qu'il devait à ses prédécesseurs, comme il l'a dit dans une ex-

pression fameuse : « nous nous tenons sur les épaules des géants ; c'est pourquoi nous pouvons voir plus loin ».

Cette vision de la science, qui combine l'observation empirique et l'intuition spirituelle, n'a pas été perdue, et un grand nombre d'exemples peuvent être trouvés parmi les meilleurs représentants de la science moderne, qui étaient également familiers avec l'humanisme classique : cf. E. Cantore, 1977. Einstein avait l'habitude de rappeler la liste des auteurs qu'il aimait lire avec ses camarades d'études : entre autres, Platon, Spinoza, Hume, Ampère, Poincaré, ainsi que les classiques grecs et français. Pour Einstein, la science ne peut être coupée de l'art, ni d'une expérience de la beauté et du mystère de la réalité : « La plus belle et la plus profonde expérience que l'homme peut avoir est le sens du mystère. Cela constitue le fondement de la religion et de toute recherche profonde dans des arts et les sciences. Celui qui n'en a pas l'expérience est, me semble-t-il, sinon mort, au moins aveugle ».

Science et contemplation. Des expériences similaires peuvent être observées chez plusieurs autres savants de renom : Henri Poincaré, Pasteur, Bohr, Heisenberg, Max Planck. Ces exemples montrent que l'image du scientifique comme pur rationaliste, enfermé dans un univers moral étroit, a quelque chose de trompeur. Il est vrai que ce genre de scientifiques a déjà existé et existe encore, mais ils sont loin d'être l'unique modèle.

Les plus grands parmi eux nous apparaissent comme des personnes dévouées aussi bien à la recherche empirique qu'à des préoccupations profondément humaines et spirituelles. On pourrait même dire que la passion pour la science est intimement liée à la poursuite religieuse, comme l'écrit Einstein : « Vous en trouverez difficilement un seul parmi les esprits scientifiques les plus profonds, qui n'ait pas un sentiment religieux propre... Son sentiment religieux prend la forme d'une admiration et d'un ravissement devant l'harmonie naturelle, laquelle révèle une intelligence tellement supérieure que, par comparaison, tou-

te pensée systématique ou action humaine n'est qu'une réflexion tout à fait insignifiante ».

L'attitude religieuse d'Einstein n'est pas facile à décrire en quelques mots. S'il déclarait être agnostique, il ajoutait aussi dans une lettre : « Je suis un incroyant profondément religieux ». Il a expliqué en quel sens il était religieux : « Percevoir que, derrière ce qui peut être expérimenté, il y a quelque chose de caché, d'inaccessible à l'esprit - quelque chose dont la beauté et la sublimité ne nous atteignent qu'indirectement et comme un pâle reflet - c'est cela la religiosité. En ce sens, je suis religieux. Il me suffit de percevoir ces mystères avec étonnement et d'essayer, humblement, de formuler avec mon intelligence, une faible représentation de la structure sublime de la réalité » : cf. E. Cantore, 1977.

On pourrait même ajouter que l'absence d'un tel engagement spirituel et moral peut provoquer, chez certains savants, une véritable angoisse. Plusieurs d'entre eux, qui ne voyaient pratiquement rien de valide en dehors des sciences empiriques, en sont venus à découvrir la fragilité intellectuelle résultant de leur présupposé : la science, craignent-ils, deviendra le tyran de l'humanité, et la puissance du savoir détruira le pouvoir de l'amour. Bertrand Russell exprime bien ce sentiment : « La société scientifique de l'avenir, telle que nous pouvons d'imaginer, en est une où l'impulsion du pouvoir a complètement dominé l'impulsion de l'amour, et cela est la source psychologique des cruautés qu'elle risque de produire » : *The Scientific Outlook*, New York, Norton, 1959.

Conscientisation spirituelle et éthique. La conscientisation morale des savants a été le fruit d'une maturation progressive des esprits ; mais elle a aussi été suscitée par des éléments dramatiques qui illustrent le potentiel destructeur de la science-technique. Aujourd'hui, l'opinion publique à l'échelle du monde interpelle inexorablement le secteur scientifique. Comment des scientifiques honnêtes peuvent-ils prétendre ignorer l'impact de leurs inventions et de leurs techniques

sur la vie et la sécurité de populations entières, sur l'intégrité de la nature, sur l'équilibre biologique et psychologique des êtres humains ? Personne ne peut échapper au dur et douloureux défi que représentent notre avenir et notre survie.

De nombreuses et prestigieuses associations de scientifiques, dans toutes les disciplines, placent maintenant les problèmes éthiques en tête de leur agenda. Les questions touchent à des problèmes fondamentaux tels que la vie, la mort, la paix, l'écologie, le développement, les besoins élémentaires, biologiques, culturels, spirituels. Ces graves interrogations deviennent la préoccupation de tout homme et de toute femme de bonne volonté, y compris les savants eux-mêmes.

Si les savants d'aujourd'hui semblent moins engagés qu'autrefois dans les discussions philosophiques concernant le savoir empirique et rationnel, ils sont par contre beaucoup plus intéressés par un autre domaine de la philosophie, c'est-à-dire l'éthique. Comme au temps de Socrate et des penseurs du dix-septième siècle, plusieurs questions sont maintenant discutées concernant la relation de la science et du progrès spirituel.

Un pacte éthique. Est-ce que nous n'assistons pas à l'émergence d'une sorte de convention éthique intervenant entre la science et la société ? De fait, les innovations scientifiques ont contribué à réunir la famille humaine en améliorant les communications, les transports, la mobilité, les échanges économiques et culturels entre tous les peuples. Comme conséquence, l'Humanité devient de plus en plus consciente de son unité, de ses droits, de ses aspirations, de sa responsabilité commune, et également elle se sent justifiée d'en appeler à la conscience des experts. Par ailleurs, de plus en plus de scientifiques, de chercheurs, sont sensibilisés au service dû à la famille humaine qu'ils ont aidé à rassembler. Un dialogue éclairé entre le secteur scientifique et le public mérite d'être encouragé comme une nouvelle dimension de la culture moderne.

Nous réalisons tous que, pour la première fois dans l'histoire, l'être humain, universellement, est devenu problématique pour lui-même : le sens de la vie est posé dramatiquement à la conscience de tous, car toute vie humaine et toute culture pourraient être effacées de la face de la terre par la décision de l'un de nous, capable de déclencher un holocauste nucléaire. Tous, nous désirons rejeter et refuser cette éventualité fatale, n'osant croire aux mots de Claude Lévi-Strauss : « Le monde a commencé sans l'homme, et il finira sans lui ». Jamais auparavant n'avons-nous compris si clairement que notre sort futur dépend maintenant de notre commune coopération morale. Seule la sagesse pourra nous sauver. La science, qui est devenue la nouvelle et véritable richesse des nations, doit maintenant devenir une alliée au service de cette vue humaniste de notre avenir et de notre croissance.

Vers un humanisme interculturel. Un nouvel humanisme s'exprime ainsi, en redéfinissant les approches intellectuelles de la réalité. Cet humanisme nouveau défend certains principes de base capables de fonder les synthèses de l'avenir : la spécialisation peut être réconciliée avec un intérêt pour les problèmes globaux ; la recherche empirique ne contredit pas les objectifs éthiques ; l'abstraction scientifique n'élimine pas la compassion ; l'identification avec notre propre culture ne nous coupe pas des autres civilisations.

Ce dernier point mérite une attention spéciale. Je me réfère ici aux efforts récents et prometteurs visant à dépasser les perspectives ethnocentriques de trop de spécialistes occidentaux. Plusieurs d'entre eux sont en train de redécouvrir, avec intérêt et admiration, à quel point la science et la technologie occidentales sont redevables aux civilisations orientales. Par exemple, une conférence internationale, tenue à Venise en mars 1986, et dont les résultats ont été publiés par l'UNESCO, a très bien illustré la dette de la science occidentale envers le Sud asiatique, l'Inde, la Chine, l'Arabie, la Perse. L'influence culturelle et scientifique de ces pays sur l'Occident est maintenant clairement démontrée en plusieurs domaines du savoir : médecine, architecture, navigation, arithmétique, algèbre, trigonométrie, astrono-

mie, taxinomie, botanique, chimie, physique, métallurgie, ainsi que les principaux domaines des sciences humaines, le droit, la psychologie, la pédagogie, la philosophie. Platon, Pythagore, Parménide, on le reconnaît maintenant, ont été influencés directement et indirectement par les cultures de l'Inde. À travers la Grèce et Rome, les Européens sont entrés en contact avec la contribution des Arabes, du Sud asiatique, de la Chine. Comme l'observe plaisamment Donald Lach, lorsque Matteo Ricci et les jésuites arrivèrent en Chine au dix-septième siècle, apportant avec eux les connaissances de l'Occident, leur science en fait incluait l'arithmétique, l'algèbre, la trigonométrie, qui furent largement inspirées par l'Inde, ainsi que l'astronomie et la cosmologie, provenant des traditions hindoues, chinoises et arabes : cf. D.J. Lach, 1977.

Ce dialogue, qui est maintenant engagé entre les savants de l'Est et de l'Ouest, offre la promesse d'une croissance mutuelle. Une nouvelle optique intellectuelle pourra en résulter, concernant le passé et le futur de la science. Tous, nous serons encouragés à comprendre et à promouvoir l'apport des scientifiques d'Asie et d'Afrique.

Comment les scientifiques des nations émergentes peuvent-ils jouer, dans leur pays, le jeu très exigeant de la science et de la technologie, tout en évitant les sous-produits que l'on note en Occident : des formes d'industrialisation et d'urbanisation accompagnées par le matérialisme, l'hédonisme, la destruction de l'environnement naturel et culturel ? Comment peuvent-ils cultiver la science moderne, et en même temps apporter à la communauté scientifique le patrimoine humaniste de leur culture ?

Face à ces nouvelles perspectives, la science est maintenant perçue comme incluant en elle-même un engagement pour l'éthique, le service et la compréhension interculturelle. L'esprit interdisciplinaire devra nous aider à envisager les sciences modernes comme autant de voies vers la connaissance de toutes les réalités matérielles et immatérielles, vers la contemplation de toute vérité et de toute beauté.

Science et savoir religieux. Un nouvel effort de compréhension se développe entre les scientifiques et les penseurs religieux, aboutissant à une réévaluation mutuelle de leurs propres méthodes et de leurs modes de connaissance. Les responsables religieux voient plus clairement, aujourd'hui, que les Saints Livres et les traditions sacrées n'offraient pas de vues scientifiques concernant la constitution matérielle de l'univers ou sa structure astronomique. Les scientifiques, quant à eux, comprennent mieux que, dans le passé, ils avaient souvent rejeté, non seulement les anciennes cosmogonies religieuses, mais aussi le message universel de sagesse contenu dans les traditions et les Écritures sacrées. Pasteur avait coutume de dire : « Peu de science éloigne de Dieu, beaucoup y ramène ».

Des scientifiques bien connus - John Eccles, H. Morowitz, F. Northrop, Henry Margenau et plusieurs autres - mettent aujourd'hui en cause les lois du déterminisme comme explication ultime de la constitution physique de la réalité et de la structure biologique. Les facteurs d'ordre, et qui sont à l'oeuvre pour produire les régularités physiques et biologiques, semblent postuler l'existence d'une Intelligence universelle et d'une Conscience transcendante. Tout en respectant la distinction des méthodes, plusieurs savants en viennent à penser que les questionnements les plus profonds concernant le mystère de la nature ne sont pas tellement éloignés des réflexions des théologiens à propos de la création. Par exemple, H. Margenau, professeur de physique et de philosophie naturelle à Yale University, offre à ce propos une synthèse originale sur la pensée scientifique et religieuse : *The Miracle of Existence*, Woodbridge, Conn., Ox Bow Press, 1984.

En s'adressant aux scientifiques et aux étudiants de l'Université des Nations-Unies, réunis à Hiroshima en mars 1981, Jean-Paul II a souligné le besoin de coopération entre la science rationnelle et la connaissance religieuse : « Vous qui vous consacrez aux sciences, n'êtes-vous pas invités à étudier le lien à établir entre la connaissance scientifique et technologique et la connaissance morale de l'homme ? La connaissance et la vertu ont été cultivées ensemble par les Anciens, en Orient aussi bien qu'en Occident. Aujourd'hui encore, je le sais, de

nombreux savants, même s'ils ne professent pas une foi particulière, recherchent une intégration entre leur science et leur désir de servir l'homme tout entier. Par leur honnêteté intellectuelle, leur quête du vrai, leur auto-discipline de savants, leur objectivité et leur respect devant les mystères de l'Univers, ces personnes forment une grande famille spirituelle. Tous ceux qui généreusement consacrent leur connaissance au progrès des hommes et tous ceux qui ont foi dans la Vocation spirituelle de l'homme sont invités à une tâche commune : constituer une science réelle du progrès intégral de l'homme ».

Voir : Science et Foi, Religion et culture.

Bibl. E. Cantore, 1977. H. Carrier, 1990a, ch. 13. G. Holton, 1979. J. Ladrière, 1977.

Science nouvelle (New Learning)

[Retour à la table des matières](#)

Depuis la fin du dix-neuvième siècle, une révolution s'est opérée dans la façon d'apprendre, de découvrir, de communiquer le savoir. On a donné le nom de *New Learning* à cette façon radicalement nouvelle de percevoir le monde, de l'interpréter et de comprendre l'homme dans son rapport à l'univers matériel ou culturel. Une pédagogie séculaire a été lentement supplantée par un nouveau procédé de la connaissance. Le contraste s'aperçoit nettement lorsque l'on compare les méthodes d'enseignement ou de recherche d'avant le dix-neuvième siècle avec les façons de connaître d'aujourd'hui. Mettons en parallèle les deux pédagogies que nous appellerons pour faire bref la pédagogie classique et la méthode du *New Learning*.

Selon la *tradition classique*, le mode de connaître s'articule autour de certaines constantes qui tiennent à l'état même des sciences et à la mentalité du connaissant. Notons entre autres les points suivants :
1. Les savoirs dans la tradition classique tendaient à s'intégrer en syn-

thèses transmissibles comme telles, qu'on appelait traités, sommes, digestes, codex. Les disciplines étaient distinguées, certes, mais reliées entre elles en des synthèses interprétatives de l'univers visible et invisible. 2. Les connaissances progressaient, mais à un rythme quasi imperceptible, et c'est leur stabilité qui était surtout notable. Grâce à l'œuvre des grands auteurs, la codification des savoirs revêtait un caractère quasi définitif, au point que l'enseignement se faisait surtout par l'étude des textes et des grands écrivains du passé. 3. L'analyse logique et conceptuelle constituait l'instrument par excellence de la connaissance. L'observation expérimentale restait globale et descriptive, la connaissance historique fort limitée. La recherche s'orientait vers l'étude de la nature des choses. On s'attardait à leurs causes ultimes et à leurs finalités. La philosophie et la théologie couronnaient l'ensemble des connaissances. On peut dire que la recherche était inspirée ultimement par des motivations métaphysiques et religieuses. 4. La diffusion du savoir était lente et restreinte à une petite élite. C'est le maître qui était la source principale de la transmission du savoir ; il s'appelait *lector*, celui qui lit son texte. Peu de bibliothèques, encore moins de laboratoires ou de centres de recherche étaient accessibles. Le savoir revêtait naturellement un aspect aristocratique.

Les modes actuels de connaissance offrent un contraste frappant avec les méthodes classiques. Le savoir d'autrefois n'est pas nécessairement rejeté, mais le cumul des découvertes, les méthodes de recherche surtout, ont dévalorisé les synthèses et ébranlé le vieux rève de réunir, en traités ordonnés, la somme des connaissances humaines. Reprenons les termes de notre comparaison pour voir en quoi se distingue le *New Learning*.

Le contenu tout autant que les processus de la connaissance ont été profondément modifiés : 1. Le trait le plus frappant du *New Learning* est son caractère cumulatif. L'information nouvelle s'accroît à un rythme qui va sans cesse s'accéléralant. Les sciences se sont distinguées à tel point qu'on a peine à se comprendre entre spécialistes de la même discipline. L'extension rapide des recherches, même en des domaines très restreints, rend caduque et éphémère l'élaboration de

synthèses ou de sommes des connaissances. 2. Les découvertes de la science moderne, en outre, se présentent comme provisoires, c'est-à-dire comme autant d'étapes ou d'approximations successives dans la connaissance du réel. Ce n'est qu'avec le temps et la convergence des recherches, que se confirme le caractère durable ou précaire des découvertes. Si le traité était typique de la pédagogie classique, c'est aujourd'hui la prolifération des articles spécialisés et des mémoires scientifiques qui caractérise la période de la science nouvelle. 3. *New Learning* utilise lui aussi des instruments conceptuels, mais il recourt davantage à des descriptions opératoires plutôt qu'à des définitions formelles. On s'attache surtout aux relations de concomitance et aux corrélations fonctionnelles entre les données observées. Les phénomènes naturels et l'être humain lui-même sont considérés moins en leur substance que comme des processus. L'analyse séquentielle et le point de vue historique ont donné à toute connaissance un aspect progressif et prospectif. 4. La transmission du savoir dans la société actuelle est pratiquement instantanée et universelle. Il n'y a plus guère de frontières entre pays et entre chercheurs. Toute découverte récente peut aussitôt être portée à la connaissance du monde entier. Il existe, certes, des secrets qui restent bien gardés surtout dans le domaine de la défense et de la production industrielle, mais, de soi, le savoir n'est plus réservé aux auditeurs peu nombreux de quelques maîtres. Les bibliothèques et toutes les ressources de l'informatique moderne mettent virtuellement la totalité du savoir à la disposition de tous. L'aristocratie du savoir n'est plus fondée sur la condition sociale de quelques privilégiés. Une démocratisation de la connaissance s'est produite, même s'il reste encore des classes culturellement défavorisées et des catégories de savants qui peuvent difficilement communiquer entre eux ou avec le public, à cause précisément de la sur-spécialisation de leurs recherches.

Tout ceci revient à dire que la révolution culturelle, dont nous faisons état ici, porte sur la notion même de science et de savoir. Certains se demandent si le concept de science, entendu au sens traditionnel, reste valable. La science moderne offre moins une réponse

définitive qu'une approche, c'est-à-dire une méthode de perception graduelle et d'interprétation toujours à parfaire. Donnons quelques exemples. Les disciplines d'aujourd'hui, disions-nous, ne se présentent guère comme les sciences d'autrefois sous forme de corpus, de traité systématique. Moins qu'à la synthèse de propositions définitives, on vise dans ces disciplines à une méthode d'approche, à des approximations et évaluations, à des vérifications et confirmations successives. C'est une manière d'analyser progressivement et d'expliquer les phénomènes, par la preuve et la contre-preuve. On dira que ces observations s'appliquent seulement aux sciences expérimentales, et qu'elles ne visent pas les sciences de l'interprétation ou les sciences morales au sens où Dilthey les entendait. Mais nous voyons aujourd'hui que toutes les disciplines, même la philosophie, la critique littéraire, l'histoire, la sociologie, ont aussi adopté la méthode des sciences modernes. L'utilisation de la recherche interdisciplinaire, l'analyse des textes, mais aussi l'analyse culturelle, la multiplication des monographies sur des sujets de plus en plus spécialisés ont donné à ces disciplines un caractère mouvant et toujours à l'affût de nouvelles trouvailles.

Ces constatations ne s'inspirent d'aucun relativisme culturel et ne devraient d'aucune façon porter atteinte à l'objectivité du savoir humain. Chaque discipline reste fidèle méthodologiquement à ses données d'origine et à l'univers qu'elle doit explorer avec fidélité. Ce qui est rappelé simplement, c'est le caractère dynamique et ouvert qu'a acquis notre mode de connaître. Le concept moderne de science, qui guide la recherche multiforme en nos sociétés, met l'accent sur les exigences intrinsèques de la recherche : celle-ci reste sans cesse ouverte à la nouveauté, elle est appelée à se dépasser par son dynamisme propre. L'homme moderne reste toujours insatisfait de ses dernières découvertes.

Plusieurs *connotations culturelles* de ces évolutions sont à noter : 1. L'école et l'université ne sont plus seulement des réservoirs de connaissance et de sagesse humaines. Ce sont plutôt des centres poursuivant un savoir toujours plus étendu, destiné surtout à provoquer un changement incessant dans tous les domaines : technique, social, cultu-

rel. 2. Les enseignements dispensés à une génération d'étudiants seront déjà en partie périmés lorsque ces jeunes auront quitté l'université. D'où la nécessité de l'éducation permanente, laquelle, tenant compte de l'évolution vertigineuse dans le domaine des sciences, vise à recycler constamment les adultes selon le progrès des connaissances. L'éducation et l'enseignement, en d'autres termes, ne sont plus réservés à la jeunesse. 3. La pédagogie s'oriente davantage vers des enseignements monographiques que vers des cours systématiques ou des synthèses formelles. Les programmes d'étude deviennent un ensemble de cours, souvent juxtaposés, offrant aux étudiants, certes, des informations globales sur des disciplines données, mais surtout une méthode de découverte et de critique applicable à d'ultérieures recherches. La distinction traditionnelle entre enseignement et recherche tend à s'estomper. 4. La relation de maître à étudiant, qui était l'assise même de la pédagogie classique, subsiste à peine sous sa forme traditionnelle. L'avènement de l'université de masse, de même que la spécialisation continue des connaissances, ont entraîné une dépersonnalisation du maître. Celui-ci ne connaît guère les étudiants qui assistent à ses cours. Les programmes électifs des étudiants les font d'ailleurs circuler librement d'une salle de conférence à l'autre, ce qui les soustrait à l'influence prépondérante d'un professeur en particulier. Cette dépersonnalisation de l'enseignement est en train de prendre une dimension insoupçonnée par l'introduction de la technologie pédagogique et l'emploi des machines à enseigner. 5. La diffraction des connaissances et l'éclatement des synthèses cognitives du passé s'accompagnent, comme on le constate en maintes universités, d'un renouveau de la recherche sur le sens même du progrès scientifique et sur le destin de l'homme. Le caractère souvent provisoire et particularisé de la connaissance scientifique porte les générations nouvelles à chercher, par delà le morcellement des informations et des analyses, une sagesse qui les oriente et leur donne une raison de vivre.

Le *New Learning*, dans un premier temps, peut séduire les esprits. Il joue un rôle décisif dans la société moderne et on peut prévoir que ses méthodes iront en se spécialisant. Il reste qu'un autre besoin

culturel continuera de s'affirmer comme une exigence foncière : l'esprit humain aspirera toujours à connaître les ensembles, à saisir l'absolu, à atteindre la sagesse. La science moderne, en s'interrogeant sur elle-même, en vient à se poser la question du sens de l'homme. Le modèle expérimental et utilitaire de la science demande alors à être dépassé.

Voir : Science (et Foi), Éducation, Société post-industrielle, Université.

Bibl. H. Carrier, 1972, ch. II ; 1985, ch. II. L. Gallino, 1983. A.-G. Haudricourt, 1988. J. Ladrière, 1977. F. Marton et al., 1984. C.P. Snow, 1959, 1969.

Science (et Foi)

[Retour à la table des matières](#)

Les rapports entre la science et la foi n'ont pas toujours été aisés. Comme l'a rappelé le Concile Vatican II, l'Église a largement contribué au progrès de la culture, mais, pour des raisons historiques, « il n'est pas toujours facile de réaliser l'harmonie entre la culture et le christianisme » : *GS*, 62. C'est au siècle dernier, que la tension s'était faite la plus vive, alors que le libéralisme et le positivisme s'attaquaient aux positions traditionnelles de l'Église. Au nom des nouvelles sciences et des nouvelles philosophies, Léon XIII releva ce défi et démontra, à diverses reprises, que ces calomnies contredisaient gravement l'attitude véritable de l'Église envers la science, la recherche, la philosophie. L'Église, montre-t-il, accueille avec joie tout ce qui élargit le domaine de la science, tout ce qui permet de mieux explorer la nature, tout ce qui contribue à l'amélioration de la condition humaine. Il ne peut y avoir de contradiction en ce que la science découvre de vrai et les vérités révélées, car toute vérité procède de Dieu : *Immortale Dei*, 1885. C'est le principe fondamental que Vatican II réaffirma encore

avec clarté, quatre-vingts ans plus tard. Les tensions entre l'Église enseignante et les représentants les plus qualifiés de la science s'atténuèrent peu à peu, précisément à cause de la réforme intellectuelle que Léon XIII, Pie XI et plus tard Pie XII et Paul VI allaient susciter, manifestant ainsi l'intérêt quasi connaturel de l'Église pour le progrès scientifique, caractéristique parmi les plus significatives de la culture moderne. Pie XI eut le grand mérite d'instaurer une profonde réforme des facultés ecclésiastiques, qui encouragea l'étude des sciences exactes et des sciences humaines. En 1936, il instaura à nouveau l'Académie Pontificale des Sciences. Pie XII, pour sa part, donna au monde entier, pendant son long pontificat, un témoignage éclatant de l'intérêt du Saint-Siège pour toutes les sciences, accueillant d'innombrables délégations de spécialistes et d'experts dans toutes les disciplines. Paul VI également se montra très attentif au monde de la science, de la culture et de l'art. On peut l'observer facilement dans ses nombreux discours et dans des documents plus importants, tels *Populorum Progressio* (1967), où le rôle de la science et de la technique est fortement souligné, et *Octogesima Adveniens* (1971), où la fonction des sciences humaines est analysée avec une grande pénétration.

Nouveau dialogue. On peut dire qu'à l'époque moderne une mutation s'est produite dans les relations du monde scientifique et de l'Église. Un nouveau type de dialogue est en train de s'instaurer entre l'Église et le monde scientifique. Le Concile Vatican II en témoigne clairement ; par exemple *Gaudium et Spes* enseigne que les réalités terrestres ont leurs lois et leurs valeurs propres, et il convient d'affirmer que leur « exigence d'autonomie est pleinement légitime ». Bien plus, cette autonomie correspond à la volonté du Créateur qui a fait toutes choses selon leur consistance, leur ordonnance, leurs lois propres. Il faut donc respecter tout cela et « reconnaître les méthodes particulières à chacune des sciences et techniques ». Aucune attitude timorée ne devrait subsister, comme si la recherche scientifique pouvait menacer la foi ou la morale. Le Concile va Plus loin, et il déplore les craintes injustifiées de certains catholiques devant la science. Vatican II approfondit la

question en admettant que les plus récentes recherches peuvent poser de nouveaux problèmes pour la foi elle-même. Mais ceci exige des recherches originales de la part des théologiens : *GS*, 36, 62.

C'est un événement de vaste portée culturelle, que ce rapprochement actuel entre le monde scientifique et l'Église catholique. Recevant un groupe nombreux de prix Nobel, Jean-Paul II leur disait, le 9 mai 1983 : « Votre présence prend à mes yeux une valeur hautement symbolique, car vous attestez qu'entre l'Église et la science un fécond dialogue est en train de s'approfondir ».

Cas Galilée. L'attitude actuelle de l'Église envers la science est clairement illustrée par la position qu'elle a prise à l'égard du cas Galilée, lequel, pendant des siècles, avait été cité comme preuve de la soi-disant intolérance scientifique des catholiques. En 1979, parlant devant l'Académie Pontificale des Sciences, Jean-Paul II demanda que le débat historique sur Galilée soit rouvert en toute objectivité et franchise, que des théologiens, des savants et des historiens reprennent l'examen du cas Galilée « dans une reconnaissance loyale des torts » de quelque côté qu'ils viennent ». À la suite du cas Galilée, rappelle-t-il, de graves incompréhensions s'étaient développées entre l'Église et le monde de la science. C'est seulement par de patientes et humbles révisions, qu'on a réussi de part et d'autre à dissiper les malentendus pour le plus grand bénéfice des deux parties : « L'Église et la science elle-même en ont tiré un grand profit, en découvrant par la réflexion et par l'expérience, parfois douloureuse, quelles sont les voies qui mènent à la vérité et à la connaissance objective ». L'Église, pour sa part, a mieux perçu par une sorte de maturation et de purification intellectuelle la distinction entre théories scientifiques et révélation. La Bible ne contient pas de théories physiques ou astronomiques et l'« Esprit-Saint ne vient nullement garantir des explications que nous voudrions professer sur la constitution physique de la réalité ». L'Église, comme toute institution historique, fut solidaire d'une époque culturelle et de ses conditions. Admettre ce fait « a amené les catholiques à une plus juste compréhension du domaine de leur propre foi ». Science et foi

représentent deux ordres de connaissance différents, autonomes dans leurs processus ; elles contribuent toutes les deux, en fin de compte, à la découverte de la réalité intégrale qui a son origine en Dieu. Les savants, pour leur part, ont aussi procédé à une critique de leurs méthodes et de leurs objectifs : « Ne voit-on pas aujourd'hui combien la plus grande sensibilité des savants et des chercheurs, pour les valeurs de l'esprit et de la morale, apporte à vos disciplines une dimension nouvelle et une généreuse ouverture à l'universel ? » L'Église fait appel à la capacité de recherche des savants afin « qu'aucune limite ne soit posée à notre quête commune du savoir ». La science ne peut se fermer à l'universel et à l'absolu, ni à la connaissance des ensembles : « Laissez l'inclination de votre esprit vous porter vers l'universel et l'absolu. Plus que Jamais notre monde a besoin d'intelligences aptes à embrasser les ensembles et à faire progresser le savoir vers la connaissance humanisée et vers la sagesse ».

Ces thèmes furent repris à diverses reprises par Jean-Paul II dans des discours aux scientifiques, aux universitaires et aux chercheurs. Ces propos concernent également les sciences humaines dont le rôle a été déterminant dans la transformation des sociétés modernes. Ce sont les sciences humaines qui ont rendu possible ce que l'on peut appeler le système social des États modernes. La foi n'est pas seule à percevoir la dignité de l'homme : « la raison naturelle, elle aussi, peut en avoir l'intuition », et elle a aidé, notamment, à approfondir le concept des droits de l'homme. Jean-Paul II remarque que les conflits entre foi et raison ont pu être résolus grâce à une nouvelle approche méthodologique : « Nous pouvons désormais affirmer que de tels conflits sont dépassés ; grâce à la force de persuasion de la science, grâce surtout au travail d'une théologie scientifique qui, en approfondissant la compréhension de la foi, l'a libérée des conditionnements du temps » : *Discours à Cologne*, 15 nov. 1980.

Légitimation de la science. L'Église ne reste pas insensible à la crise de la culture scientifique. La science aujourd'hui risque de se corrompre et de devenir un instrument technique de domination ou de

manipulation à des fins économiques, politiques. Il existe une crise de légitimation de la science. Celle-ci entre en crise, lorsqu'on la réduit à un modèle purement fonctionnel ou utilitaire. La science qui devrait s'occuper de la vérité et du service de l'homme, risque de se retourner contre les êtres humains. Ceci explique la virulence des courants anti-scientifiques et anti-intellectuels, qui recèlent leurs propres risques : irrationalisme, nihilisme, comportements instinctifs. D'où l'urgence de défendre une science authentique, ouverte à la question du sens de l'homme et à la recherche de la vérité intégrale. L'Église n'hésite pas à se faire l'avocate de la science au nom même de la liberté de connaître. Elle rappelle que des questions fondamentales sont posées à l'homme de science : quel est le rôle et la finalité de la science ? Reconnaissons que la science à elle seule « n'est pas en mesure de répondre à la question du sens ». La culture technico-scientifique est en crise, car elle a oublié l'homme dans son intégralité. Elle a négligé la valeur première qui est la recherche de la vérité. Tout en respectant les exigences méthodologiques de l'abstraction, de l'analyse spécialisée, il ne faut jamais négliger l'orientation unitaire du savoir. C'est seulement de cette façon que l'on pourra surmonter la crise de légitimation de la science : « Une science libre et dépendant uniquement de la vérité ne se laisse pas réduire aux modèles du fonctionnalisme ou à quelque autre chose de ce genre, qui limite le champ cognitif de la rationalité scientifique ». Notons ce paradoxe : nous assistons à un véritable renversement de la situation où c'est l'Église, autrefois accusée d'obscurantisme, qui se fait maintenant l'avocate de la science, de la raison, de la liberté de recherche : « Dans le passé, certains précurseurs de la science moderne ont combattu l'Église au nom de la raison et de la liberté et du progrès. Aujourd'hui, face à la crise du sens qui atteint la science, aux multiples menaces qui assiègent sa liberté et au caractère problématique du progrès, les fronts de lutte se sont inversés ». C'est l'Église qui défend maintenant la raison et la légitimité d'une science authentique.

Responsabilité morale. C'est pour une raison fondamentale que l'Église défend la science moderne, malgré les déviations occasionnelles dont elle peut être l'objet. Un lien connaturel existe entre la science et l'Église. Pour un service authentique de l'homme, science et éthique s'appellent l'une l'autre. L'Église porte un intérêt particulier à la responsabilité morale des scientifiques. De nos jours, la science est devenue une institution des pays modernes qu'on appelle le secteur scientifique, véritable pouvoir capable de réalisations admirables, mais d'oeuvres de mort aussi. Dans cette perspective, les savants assument une responsabilité nouvelle : l'avenir de nos sociétés et de l'humanité entière dépend de leur attitude morale. Jean-Paul II disait aux universitaires espagnols (1982) : « Hommes et femmes qui représentez la culture, votre pouvoir moral est considérable, vous pouvez ensemble et grâce à votre prestige, obtenir que le secteur scientifique serve d'abord la culture de l'homme et qu'il ne soit jamais utilisé pour sa destruction ».

Un fait culturel et éthique très prometteur dans le monde moderne est l'émergence d'une communauté scientifique mondiale consciente de ses responsabilités et de son pouvoir moral. Il faut admirer, d'une part, le fait que la collaboration des savants du monde entier ait permis de réaliser des découvertes qui ont été grandement bénéfiques pour le progrès de toute l'humanité : lutte contre les maladies et les épidémies, découvertes de nouvelles sources alimentaires, intensification des communications, défense contre les catastrophes naturelles. Les savants, cependant, doivent rester vigilants pour que leur pouvoir ne soit pas exploité contre le bien de l'humanité. L'Église en appelle aux savants du monde entier, pour qu'ils résistent à l'utilisation de la science à des fins d'agression ou de destruction militaires. Tous les savants devraient se trouver unis dans ce refus de la mort, afin de désarmer la science et de la transformer plutôt en un instrument de paix. L'homme de science est comparé au médecin qui fait serment d'employer toutes ses énergies pour guérir les malades. Par ailleurs, la communauté scientifique internationale ne peut être assujettie à la domination de quelque puissance ou nation : « Il ne suffit que le colo-

nialisme politique ait disparu, il faut que cesse aussi toute forme de colonialisme scientifique et technologique ». L'Église se réjouit de pouvoir dialoguer avec des savants appartenant à toutes les nations du monde, sans aucune distinction de race ou de religion.

Promotion de la recherche. L'intérêt spécial de l'Église pour la recherche scientifique est symbolisé par le soutien du Saint-Siège pour des centres de recherche prestigieux tels l'Observatoire astronomique du Vatican (la *Specola Vaticana*) et l'Académie Pontificale des Sciences. Cette dernière comprend quatre-vingts académiciens de renommée mondiale, désignés sans aucune restriction raciale ou religieuse, et elle compte un bon nombre de Prix Nobel. Pie XI disait que l'Académie servait de « Sénat académique ». En poursuivant ses études en toute liberté, l'Académie participe également à l'ensemble des recherches assumées par les autres centres académiques et culturels du Saint-Siège. Jean-Paul II reconnaissait sa contribution en ces mots : « Je ne peux que me réjouir avec l'Académie Pontificale des Sciences qui accueille un nombre toujours plus grand de savants appartenant à toutes les nations du monde, sans aucune discrimination raciale ou religieuse : c'est une forme d'œcuménisme culturel que l'Église, promotrice d'un véritable œcuménisme religieux, ne peut pas ne pas prendre en considération sans une vive satisfaction » : 1983.

L'activité scientifique et culturelle du Saint-Siège s'insère dans un réseau mondial d'institutions supérieures, dirigées par l'Église, et consacrées à la recherche et à l'enseignement universitaire. Le nombre de ces Institutions dépasse plusieurs centaines.

Voir : Éducation, Modernité, Vatican II et la culture.

Bibl. H. Carrier, 1985, ch. IX. 1990a. M. Gargantini, 1985. J. Ladrrière, 1985. G. Minois, 1991. P. Poupard, 1983. T.F. Torrance, 1980.

Société de consommation

[Retour à la table des matières](#)

Selon l'acception la plus courante, la société de consommation est vue comme le système socio-économique qui tire son dynamisme de l'incitation à consommer toujours davantage, grâce à la persuasion publicitaire, à la création incessante de besoins souvent artificiels, et à la manipulation des instincts hédonistes des masses modernes. Cette formulation laisse entrevoir à quel point la catégorie « société de consommation » est chargée émotivement et porteuse de sérieux griefs. C'est dire la difficulté d'analyser ce terme qui touche à la fois à des aspects sociaux, économiques, psychologiques, éthiques très complexes, tels les mécanismes de la commercialisation, l'exploitation des besoins, le jeu de la publicité. Un effort de clarification s'impose pour éviter les simplifications qui réifient la société de consommation, comme si elle était un système créé de toute pièce par on ne sait quelle conspiration d'intérêts obscurs. Pour s'orienter dans cette analyse, deux notions méritent d'être examinées avec soin : celle de consommation et celle de besoin, qui sont à comprendre l'une par rapport à l'autre. Cette analyse nous permettra de voir le rôle de la publicité dans la société de consommation et nous introduira à ce qu'on appelle de nos jours la culture de consommation.

Consommation et besoin. Avant de porter un jugement critique sur la consommation, il faut d'abord reconnaître sa fonction indispensable dans la vie économique et sociale. Les auteurs classiques indiquaient la consommation parmi les fonctions essentielles de l'économie, à côté de la production et de la distribution. Il n'y aurait pas de progrès économique, au sens moderne, sans consommation et sans incitation à consommer des produits récemment créés et portés à la connaissance de clients potentiels par la publicité. Ceci nous amène à la notion de

besoin, catégorie qui intéresse l'économie, la sociologie, la psychologie, et qu'il n'est pas facile, à travers les affrontements des théories, de distinguer de concepts voisins, comme les motivations, les aspirations, les désirs, les satisfactions.

Retenons quelques critères de classification des besoins, dans le cadre de notre propos. Une première distinction est souvent avancée entre les besoins primaires et secondaires : les premiers désigneraient les besoins humains de base appelés aussi instinctifs, physiologiques, indispensables pour assurer le maintien et la transmission de la vie humaine. Les besoins secondaires seraient plutôt acquis, dérivés culturellement et destinés à assurer la qualité de la vie, la participation sociale. Une autre distinction considère les besoins individuels et les besoins sociaux. A.H. Maslow, dans *Motivation and Personality* (New York, 1954), offre une classification des besoins personnels définis selon leur ordre de prééminence dans l'échelle du progrès proprement humain : besoins physiologiques, de sécurité, de possession et d'amour, d'estime, d'auto-réalisation. Les besoins collectifs, eux, correspondent aux biens et services requis pour le bon fonctionnement de la société : la sécurité publique, les services de santé, la libre information, l'équipement éducatif et culturel, l'infrastructure des transports, la qualité des ressources et de l'environnement. D'autres opposent besoins nécessaires et superflus, besoins essentiels et inessentiels, besoins naturels et artificiels. L'important à retenir est que le besoin est une catégorie non seulement économique, mais également psychologique et subjective, collective et culturelle. La consommation est à comprendre dans cette perspective.

Conditionnement culturel des besoins. On entrevoit ainsi que la consommation est un comportement à la fois économique et culturel, conditionné par le type de société dans lequel vivent les consommateurs, car le milieu influence largement la manière de concevoir les besoins. Adam Smith dans *The Wealth of Nations* (1776), aussi bien que Karl Marx dans *Le Capital* (1867), avaient reconnu que les besoins sont culturellement définis. « Les nécessités de la vie, remarque

Smith, ne correspondent pas seulement aux biens indispensables pour le maintien de la vie, mais à tout ce dont, selon la coutume du pays, il serait indécent de manquer même pour le plus pauvre ». Marx également insiste sur le caractère relatif des besoins, qui varient non seulement selon les conditions matérielles d'une nation, mais aussi selon « le degré de civilisation d'un pays ».

Il est à noter que la civilisation de consommation est un phénomène typiquement moderne, lié à l'industrialisation et à l'urbanisation. Elle suppose d'abord une abondance de biens et une aspiration généralisée à améliorer constamment son niveau de vie. Marx avait déjà montré que la production allait créer la consommation. Pensons qu'un supermarché américain offrait neuf cents produits dans les années 1940 et plus de huit mille en 1970. Les étalages des centres d'achat modernes exaltent l'étonnante profusion de biens nouveaux offerts à l'admiration et à l'envie des consommateurs. L'effet d'entraînement de la consommation est relevé par les économistes : stimulation de l'économie, diffusion du bien-être, incitation à la création de biens nouveaux, extension des marchés, de la production et de la main-d'œuvre, encouragement de la concurrence et de l'émulation dans tous les secteurs de l'économie. Ces objectifs sont légitimes et nulle société, comme l'a démontré l'expérience de plusieurs pays socialistes, ne peut les négliger sans inconvénients graves.

La consommation comme style de vie. La critique de la société de consommation ne porte pas sur le fait de consommer ou sur le désir généralisé d'améliorer son standard de vie. Ce qui est mis en cause, c'est une mentalité qui accorde à la consommation une valeur disproportionnée et exorbitante. Il se développe dans la masse de la population une « culture de la consommation » favorisée par un individualisme hédoniste et une obsession d'acquérir toujours davantage de biens matériels. Marx condamnait déjà, au siècle dernier, ce « fétichisme des produits matériels ». Les principales critiques de la société de consommation peuvent être exprimées comme suit.

Il se produit dans cette société une « marchandisation du mode de vie », selon l'expression de Victor Scardigli : 1983. Consommer devient un objectif prépondérant dans l'échelle des valeurs individuelles et collectives. La consommation acquiert un rôle symbolique, car elle représente le signe du succès acquis ou rêvé, l'appartenance à une classe sociale. C'est une façon d'imiter les élites artificielles, présentées par la publicité, et dont le sort est envié. Le sociologue Thorstein Veblen, dans sa *Theory of the Leisure Class* (New York, 1899), avait bien illustré l'aspect symbolique de la consommation comme signe d'appartenance à une classe sociale, ce qui explique les extravagances de ceux qui s'adonnent à une « consommation ostentatoire » pour affirmer leur statut social. Cette attitude est portée par une culture de l'éphémère, de l'envie, de la gratification instantanée.

La consommation comme désillusion. Les désillusions de cette culture sont patentées. Selon l'observation de Christopher Lasch (1978) : « La publicité crée son propre produit : un consommateur perpétuellement insatisfait, agité, anxieux, désabusé... Elle s'adresse à la désolation spirituelle de la vie moderne et propose la consommation comme une cure ». Le consommateur typique est facilement atteint par l'obsession du luxe réel ou imaginaire. Une mentalité de nouveau riche se diffuse comme une illusion généralisée, cruellement démentie par la déception inévitable des usagers et surtout par la persistance d'inégalités criantes devant la consommation. Une attitude de consommateur envahit l'ensemble du comportement, même dans les domaines non-économiques, y compris les engagements religieux, comme l'a montré Thomas Luckmann : 1967. Les biens matériels revêtent plus d'importance que les personnes, l'avoir l'emporte sur l'être comme valeur éthique. C'est « la civilisation de la consommation où la poursuite du plaisir est érigée en valeur suprême », comme l'a observé Paul VI : *Evangelii Nuntiandi*, 1975, no 55.

La négligence des besoins collectifs. En l'absence de correctifs, difficiles à appliquer, la société de consommation privilégie la satisfaction des besoins individuels aux dépens des besoins collectifs. Les autos sont vendues en nombre toujours croissant, mais les routes, le système de transport public restent insuffisants. La masse des biens individuels augmente, mais la police ne suffit plus à les protéger. Le bien-être individuel se généralise - avec de très notables exceptions - mais les services éducatifs, sanitaires, culturels, ne réussissent pas à assurer le bien-être collectif. Il faut reconnaître que les régimes socialistes avaient cherché à développer une sensibilité plus grande aux exigences de la 'consommation dite publique, mais leur succès en ce domaine est resté très relatif et n'a pu compenser la frustration croissante des consommateurs individuels.

La culture occidentale, quant à elle, est minée par un individualisme caractérisé, dont la consommation compulsive et obsessionnelle est le révélateur le plus frappant. Face à cette mentalité égocentrique, demander aux consommateurs de se priver pour satisfaire les besoins collectifs s'avère de plus en plus difficile. Le consommateur individuel s'abandonne sans retenue à ses désirs même les plus artificiels : acheter toujours davantage, se laisser séduire par la dernière mode, par le produit dernier cri, dans un instinct de gratification spontanée et ostentatoire. La visite routinière des grands magasins, sans intention précise souvent, devient une habitude, un besoin psychologique, un quasi-rite. Voilà autant de marques de la consommation pour la consommation, sorte de griserie et de narcissisme obsessionnels, comme l'ont montré de nombreuses études psycho-sociales.

Le rôle de la publicité. La publicité joue habilement sur ces facteurs psycho-sociaux en exaltant l'image d'une classe moyenne, idéalisée et décrite comme accessible à tous. Il se crée inconsciemment dans les masses l'idée de la grande société opulente et ouverte, ce qui favorise la comparaison envieuse, l'imitation collective, l'aspiration de tous au plaisir continu, au bien-être total. Le rôle de la publicité, dans la culture de consommation, n'est pas facile à évaluer objectivement.

Certains la rendent directement responsable de la dégradation de la culture. « C'est l'activité la plus destructrice de la civilisation économique », dit Robert Heilbroner : 1976. Il est plus juste, semble-t-il, de considérer la publicité comme l'un des facteurs de la culture de consommation, dont le rôle est moins de créer des valeurs nouvelles que de renforcer, de répercuter des attitudes suscitées par l'ensemble des conditionnements économiques, sociaux, techniques, éthiques de la société moderne. En ce sens, la publicité est un miroir grossissant qui renvoie à notre société sa propre image.

Comme il a été dit de la consommation elle-même, la publicité ne saurait être jugée seulement d'après ses abus ou ses excès. J.K. Galbraith, qui est pourtant sévère pour les sociétés opulentes, affirme que le système industriel ne pourrait absolument pas exister sans la publicité : *The Affluent Society*, New York, 1958. Même les critiques les plus impitoyables de la publicité admettent que celle-ci joue un rôle notable d'information pour les acheteurs, de stimulant à la créativité, d'incitation à la compétitivité et à l'esprit d'entreprise. La publicité contribue aussi à démocratiser les aspirations et à généraliser le désir ou la plausibilité d'une élévation des niveaux de vie. Ces retombées de la publicité constituent autant de facteurs positifs dans les économies à régime libre. Même les pays socialistes ont fini par le reconnaître, car le dirigisme de leur système de consommation n'a pas su satisfaire leurs populations, qui découvrirent avec une envie croissante les marchés et les produits occidentaux.

Pour autant, il ne faut pas minimiser les effets de déstabilisation culturelle dus à un style courant de pratique publicitaire. Même les auteurs qui n'accordent à la publicité qu'un pouvoir persuasif limité, reconnaissent son influence souvent déshumanisante. Michael Schudson (1984) écrit : « Une publicité insouciance transmet sur les ondes des valeurs que peu de publicistes ou d'artistes accepteraient personnellement ou pour leurs enfants..., valeurs que nos traditions religieuses, nos écoles, nos conseillers les plus respectés nous invitent à rejeter ».

La publicité dispose de sommes fabuleuses, reportées d'ailleurs sur les prix des produits annoncés, pour illustrer et vanter une culture matérialiste, où les instincts primaires et sexuels sont exploités, dans un effort concerté pour inhiber le sens critique des consommateurs. La publicité joue sur l'illusion des apparences, elle simplifie, idéalise, offre une image optimiste de la vie et excite constamment le désir latent de mieux paraître, de s'élever dans l'échelle sociale en imitant une élite imaginaire et utopique.

Consommation et aliénation. La publicité se fait complice, plus ou moins consciente, d'une société captive, parce que dominée par le principe de jouissance. Herbert Marcuse (1964) a bien décrit cette aliénation : « La promesse suprême, c'est une vie toujours plus confortable, pour un nombre de plus en plus grand de personnes, qui ne savent vraiment plus imaginer une autre qualité de discours et de comportement, car le pouvoir de manipuler et de contenir l'imagination ou la réaction subversive fait partie intégrante de cette société ». En voyant comment le système de commercialisation joue sur la crédibilité des masses, certains observateurs parlent de la publicité comme d'une religion, ce qui est excessif, mais il faut reconnaître que c'est avec une véritable mentalité de prédicants que la publicité transmet son message, dont le contenu, d'ailleurs n'est pas sans analogie avec la propagande idéologique du « réalisme socialiste ». M. Schudson y voit un parallèle dans le « réalisme capitaliste », propagé par la publicité moderne, qui sans plan préétabli n'instille pas moins dans les populations l'esprit de la société de consommation. Cette masse humaine, façonnée par la publicité, a été appelée *Admass* par le britannique J.B. Priestly.

Comme les capitaux immenses derrière la publicité s'identifient aux intérêts des pouvoirs économiques établis, quelques auteurs vont jusqu'à affirmer que l'une des fonctions principales de la publicité serait moins d'accroître la consommation globale que d'intégrer les individus dans une société toute tournée vers la consommation, comme promesse d'un bien-être idyllique. La publicité aurait pour effet d'inhiber toute velléité de critique ou de contestation sociale. Ainsi la so-

ciété capitaliste se glorifie elle-même et prévient toute subversion potentielle qui pourrait enrayer le système de production et de consommation. Cet effet de la publicité est difficile à mesurer, mais on ne saurait l'exclure ou le négliger.

Les consommateurs, faut-il le remarquer, ne sont pas généralement dupes du langage exagéré, intéressé et unilatéral de la publicité. Toutefois, même si la communication «ne veut pas dire ce qu'elle affirme», il reste qu'en suscitant un prétendu détachement chez les auditeurs, elle crée chez eux des dispositions latentes, des envies non-conscientes, « précisément par » ce qu'elle ne demande pas d'y croire », note Schudson. C'est là peut-être le secret de son pouvoir insidieux. Cela amenait David Riesman *et al.* à se demander dans *The Lonely Crowd* (1950) : « N'est-il pas possible finalement que la publicité soit une fraude fantastique présentant une image de l'Amérique que personne ne prend au sérieux ? » Cette question ne pourrait-elle devenir le cri d'alarme qui permettrait à un public aliéné de porter lucidement un jugement critique sur la société de consommation ? Entre temps, ce type de société s'universalise dans les pays industrialisés et c'est aussi le modèle que spontanément cherchent à imiter les nations du tiers monde. « C'est la société de consommation qui guide déjà leur avenir », comme l'observe Victor Scardigli.

Pour une consommation humanisée. Les défis posés par la société de consommation ne restent pas sans réponse. De puissantes associations de consommateurs ont pris l'initiative d'agir sur les producteurs, les commerçants, pour contrôler les prix, la qualité et la sécurité des produits. Ralph Nader a suscité aux États-Unis une croisade pour la défense des consommateurs. Son action et celle de ses adeptes, vilipendée par les industriels, n'en a pas moins obtenu des résultats très tangibles. Ils ont obligé les fabricants à rappeler plus de cent millions de voitures défectueuses, ils ont réussi à imposer les ceintures de sécurité, à contrôler la qualité et les prix des produits, à boycotter les industries qui polluent l'environnement, à faire voter des Lois des consommateurs. Le mouvement s'organise en plusieurs pays et repré-

sente une force avec laquelle industriels et politiciens doivent compter. Les partis politiques cherchent désormais à agir sur le pouvoir des consommateurs. Le mouvement prône une économie où les consommateurs et les usagers négocieront le prix et la qualité avec les producteurs, les commerçants, les services, les compagnies d'assurances. En Suède, il s'est développé un système de cogestion où les consommateurs ont voix dans le cycle de la production et de la commercialisation. Certains prévoient que le mouvement des consommateurs pourra représenter dans l'avenir une force sociale aussi puissante que le syndicalisme actuel. Quoi qu'il en soit, nous assistons à une prise de conscience, qui promet le développement d'un esprit critique capable d'apporter un correctif aux conditionnements incontrôlés de la société de consommation, emportée trop exclusivement aujourd'hui par la pure logique du marché et des jeux d'intérêts.

Plusieurs se demandent si l'on n'assiste pas à un renversement de tendance du public, car la consommation de masse atteint finalement ses propres limites et révèle la dysfonction du système. Des observateurs notent maintenant dans les pays riches un mouvement de « déconsommation ». Les causes en seraient multiples. Les consommateurs se lassent d'être manipulés par la publicité et ils sont déçus par l'accumulation de produits qui n'apportent pas le bonheur rêvé. En pratique, une portion élargie de la population doit restreindre minutieusement ses achats à cause d'une situation économique affaiblie : personnes âgées, chômeurs, retraités précoces, immigrants, jeunes sans emploi, groupes marginalisés par le système. Par ailleurs, des besoins non matériels se font sentir plus nettement dans la population et demandent une répartition nouvelle des budgets familiaux et personnels. Ces besoins correspondent à des aspirations nouvelles : la qualité de la vie, l'environnement salubre, les loisirs qui donnent un sens à la vie, les exigences de la formation continue, la participation à la vie de la collectivité.

L'action concertée des consommateurs ne saurait se limiter à la seule revendication économique. Il est à souhaiter qu'elle s'attaque aussi aux tendances déstabilisantes de la publicité et qu'elle encoura-

ge positivement les formes publicitaires visant à promouvoir les intérêts tant des consommateurs que des producteurs, ainsi que du public en général, dans le plein respect des valeurs éthiques de la société. Ce type de publicité existe déjà, et il appartient en grande partie aux consommateurs d'en assurer le développement en tant que forme d'industrie culturelle créatrice.

Au plan culturel, l'enjeu est donc de savoir si la consommation anarchique continuera à modeler la société de l'avenir ou si la consommation ne se transformera pas plutôt en un comportement collectif plus critique et discipliné par l'éthique des individus et des groupes. Comme il a été dit à propos des industries culturelles, la publicité, comme industrie, exige une autoresponsabilité des créateurs et un nouveau type d'éducation du public.

Voir : Industrialisation, industries Culturelles.

Bibl. J. Baudrillard, 1970. M. Featherstone, 1990a. S. Fox, 1984. R. Heilbroner, 1976. J.-N. Kapferer, 1984,1985. C. Lasch, 1978. V. Scardigli, 1983. M. Schudson, 1984. A. Wernick, 1991.

Société post-industrielle

[Retour à la table des matières](#)

Le terme de société post-industrielle est peut-être discutable et certains lui préfèrent des synonymes comme société de l'information, société planifiée, société cybernétique ou société de services. Ce qui importe, c'est de constater que la société industrielle est en train de subir des transformations radicales.

Économie et services. Les changements sont surtout apparents dans le domaine des occupations et des activités socio-économiques, avec toutes les conséquences culturelles qui en dérivent. Prenons un

exemple. Dans les pays les plus industrialisés, on constate que les personnes employées dans les services dépassent en nombre les ouvriers de l'industrie. Dix ans après la dernière guerre mondiale, aux États-Unis, le nombre des cols blancs dépassait le nombre des cols bleus. Le mouvement est allé en s'accéléralant dans tous les pays industrialisés. C'est dans ce sens que l'on parle aujourd'hui d'une économie de services. La valeur des services fournis dépasse la valeur des produits manufacturés et des biens matériels créés par l'industrie.

On constate, en outre, l'émergence d'une *nouvelle classe* celle des techniciens et des personnes affectées aux services professionnels. Cette nouvelle classe se gonfle constamment de nouveaux effectifs et devient même le symbole de l'économie de services, comme le travailleur manuel fut hier le symbole de la société industrielle. Remarquons que l'industrie n'est pas une activité en déclin. Au contraire, ses progrès se font sentir chaque jour davantage. Ce que nous voyons, c'est que l'équilibre entre types d'occupations se transforme toujours plus au profit du secteur tertiaire.

Innovation constante. La société moderne exige, comme condition vitale de son développement, la poursuite concertée de l'innovation et de la créativité ; ce qui suppose la planification, la prévision et la recherche volontaire du changement. Le sociologue Daniel Bell, connu pour ses études sur la société postindustrielle, note que « Le changement social sans doute le plus important de notre temps est l'émergence d'un processus tendant à provoquer directement le changement lui-même. Les hommes d'aujourd'hui cherchent à prévoir le changement, à mesurer son orientation et ses effets, et même à le maîtriser pour des fins prédéterminées ».

Les chercheurs émergent comme classe nouvelle. Dans un texte de 1947, Teilhard de Chardin anticipait avec lucidité le sens de la révolution culturelle qui s'est opérée dans la société moderne : « Aujourd'hui, c'est par millions que les hommes cherchent, et dans tous les domaines, et par « millions organisés ». En nombre d'hommes em-

ployés, en somme d'argent absorbée, en quantité d'énergie dépensée, la Recherche tend de plus à devenir la Grande Affaire du Monde... Notre époque est souvent définie par la montée sociale des masses. Juste aussi bien... on pourrait la caractériser par la Montée de la Recherche » : Oeuvres, 1965, t. 9.

Conséquences culturelles. Déjà, on peut entrevoir les conséquences de ces mutations sur les activités cognitives et intellectuelles de nos contemporains. Le changement planifié et l'impulsion à la créativité contribuent à donner une place éminente à l'information, à l'analyse et à la programmation. Parce qu'elle requiert des spécialistes dans tous les domaines du savoir, et ne fonctionne qu'avec l'apport de services professionnels fort différenciés, la société post-industrielle, plus que toute autre société du passé, s'organise autour des institutions qui stimulent la recherche, la connaissance, la spécialisation. Dans les sociétés d'autrefois, les propriétaires terriens, les militaires, les représentants des grandes familles dominaient les activités socio-économiques. Plus récemment, c'étaient les représentants de l'industrie, les gens d'affaires, les entrepreneurs. Notre époque, elle, est de plus en plus celle des chercheurs, des techniciens, des ingénieurs, des économistes, des sociologues, des spécialistes de l'informatique.

Ceci amène Daniel Bell à affirmer que le leadership de la nouvelle société ne se trouvera plus comme hier auprès des hommes d'affaires et des directeurs d'industrie, mais « auprès des centres de recherche, des laboratoires industriels, des stations expérimentales et des universités ». Et il ajoute : « l'université deviendra l'institution centrale des cent prochaines années à cause de son rôle comme source d'innovations et de connaissances ». C'est également l'avis de John Kenneth Galbraith qui parle du rôle central des institutions de recherche et d'enseignement ainsi : « Elles sont par rapport au système industriel ce qu'étaient en grande partie les institutions bancaires et financières pour l'industrie d'autrefois ».

Il apparaît donc que la société post-industrielle est de plus en plus façonnée par un nouveau pouvoir : celui des chercheurs, des techniciens, ainsi que des spécialistes de l'administration, de la programmation et de la planification. Les problèmes, extrêmement complexes posés par la production moderne et par l'extension des services dans tous les domaines, surtout dans les administrations nationales, supposent le recours à des techniciens hautement qualifiés et l'emploi des ordinateurs. Des décisions touchant à d'immenses intérêts sont souvent prises dans des bureaux de recherche et de consultation, sans qu'il soit possible aux responsables officiels de vérifier les éléments qui ont suggéré telle solution plutôt que telle autre. Lorsque l'intérêt public est en jeu, des décisions politiques risquent d'être élaborées par des technocrates sans que les représentants du peuple ou de l'opinion publique puissent critiquer les motifs des choix proposés. Le citoyen ordinaire éprouve une frustration croissante, car il a l'impression que les décisions qui l'affectent sont préparées par un pouvoir sur lequel il n'a guère de prise. Ce phénomène, bien connu en Occident, a également été observable dans les pays socialistes. Arnold Toynbee avait même prévu que l'impact décisif sur les régimes communistes viendrait non pas des administrateurs ou des écrivains, mais, selon son expression, « d'une classe spécialisée possédant une connaissance particulière, les hommes de science, les techniciens et les ingénieurs. Le pouvoir dans le monde d'aujourd'hui signifie posséder de bons scientifiques et de bons techniciens ».

L'innovation sociale, poursuivie comme objectif, suscite des professions nouvelles, inspire des méthodes de planification et des techniques décisionnelles inédites. Ces évolutions font comprendre le rôle central et dynamique joué dorénavant par la science dans ce type de société du savoir : les Anglais disent *Knowledge Society*. La science est la force propulsive et le facteur décisif du progrès socio-économique : c'est un postulat fondamental de cette société. Le progrès de la science et de la recherche apparaît comme la condition indispensable de l'innovation et du développement dans les divers secteurs de l'activité sociale : l'industrie, le commerce, l'administration, les communica-

tions, l'agriculture, la médecine, la défense. Le pouvoir politique s'appuie de plus en plus sur la recherche et l'expertise scientifique.

Vers une société participative. Parallèlement à cette technologisation du pouvoir politique, on assiste, dans les pays libres à tout le moins, à une extension de la démocratie à d'autres sphères qu'à celle de la politique. Le syndicalisme en est un exemple. On pourrait de même évoquer le pouvoir des consommateurs et les réalisations de la démocratie au sein de l'industrie. L'opinion publique s'oppose à l'opacité du pouvoir technologique qui suscite des peurs collectives et que les mouvements écologiques, pacifistes, anti-scientifiques savent exploiter avec succès. Sur le plan de la politique locale surtout, on observe la création de comités ou d'organismes de citoyens qui cherchent, par une participation immédiate, à promouvoir ou défendre leurs intérêts collectifs, même les plus complexes.

L'homme de la société post-industrielle a appris à contester lorsqu'il n'est pas écouté, consulté, entendu. On exige des responsables qu'ils rendent compte au public même dans les questions les plus techniques. On cherche des voies nouvelles pour participer à l'élaboration des politiques intéressant le bien commun. Il est compréhensible que cette mentalité ait gagné toutes les sphères de la vie sociale, les affaires, le syndicat, et même la famille, l'école et le secteur religieux.

Dans le domaine civil, une certaine conception de l'autorité recule, surtout si l'on entend par autorité un pouvoir qui serait incontrôlé, héréditaire ou basé sur des privilèges. L'autorité tend à s'identifier à la compétence et au savoir. Dans la vie privée, on est prêt à obéir à son médecin, à son avocat ou à un spécialiste qui démontre sa compétence. L'homme politique lui-même est jugé selon ces critères. En outre, l'autorité tend à se collectiviser, c'est-à-dire que les intéressés eux-mêmes visent à prendre en main la gouverne de leurs propres affaires et à instituer les contrôles sur les décisions qui les affectent. La vigilance populaire se dote elle-même d'experts et de bureaux spécialisés. Un autre aspect culturel de la « *knowledge Society* » est à signaler.

Dans cette société, le savoir n'est pas considéré avant tout du point de vue académique, mais du point de vue social, politique et économique. Sans vouloir durcir les contrastes, remarquons que le savoir est vu dorénavant comme un pouvoir et non point d'abord comme un objet de contemplation. L'homme de la société post-industrielle considère la science comme un moyen de transformer et d'exploiter la nature et comme un facteur d'orientation du changement social. On est loin de l'idéal de l'honnête homme, formé dans la société du passé et pour qui la possession tranquille du savoir avait en soi une valeur inappréciable. Entre-temps, la science a bouleversé la technologie et la conduite des affaires collectives. C'est en réfléchissant à cette évolution que l'on peut entrevoir le rôle nouveau de l'Université moderne et les enjeux culturels que doit affronter toute réforme humaniste de l'enseignement.

Voir aussi : Industrialisation, Science nouvelle (New Learning), Université, Modernité, Société de consommation, Travail.

Bibl. D.Bell, 1973, 1976. J.-C. Delaunay, 1987. A. Touraine, 1969.

Statistiques culturelles

[Retour à la table des matières](#)

Données numériques qui permettent de décrire quantitativement les activités culturelles, de les classer, de les comparer, de les interpréter selon des critères tels que la créativité, les besoins, les carences, le développement des groupes humains. Des indicateurs culturels sont utilisés, comme, par exemple, le nombre de livres, de revues, de journaux publiés, le nombre de salles de théâtres en opération, de pièces jouées, de spectateurs présents durant un temps donné, le taux de scolarisation selon les classes d'âge, le nombre d'appareils de télévision, d'heures de transmission, d'émissions créées ou importées, le

nombre d'universités, de centres de recherche, de musées, par rapport à la population, etc. Un autre indice important est représenté par les budgets culturels des États, encore que les comparaisons sont rendues difficiles à cause de la définition des postes budgétaires selon les pays. Plusieurs organismes internationaux s'intéressent aux statistiques culturelles, notamment l'UNESCO : voir sa publication *Statistiques Culturelles et Développement culturel*, Paris, UNESCO, 1982. Citons pour exemple d'organisme régional de l'UNESCO particulièrement actif, le CSC - Cadre pour les Statistiques Culturelles - qui étudie la situation culturelle en Europe. Les recherches portent sur les données suivantes : le patrimoine culturel, imprimés et littérature, musique, art du spectacle, arts plastiques et visuels, photographie, cinéma, radio et télévision, activités socio-culturelles, sport et jeux, activités culturelles liées à la nature et à l'environnement. Les statistiques culturelles forment une composante importante pour la constitution de banques de données culturelles.

Voir : Développement culturel, Analyse culturelle.

Stéréotype

Forme de pensée rigide et superficielle, cliché culturel, représentation des autres selon des catégories toutes faites et a priori. À la base des préjugés, des incompréhensions raciales et des conflits culturels, il y a la plupart du temps des jugements fondés sur des stéréotypes. Ceux-ci s'expliquent en bonne part par des motifs inconscients : la crainte des autres, l'envie, un sentiment latent de supériorité, le manque de sens critique face à l'autre, à l'étranger. C'est seulement par un effort de compréhension culturelle qu'il est possible de se débarrasser des stéréotypes et des préjugés à l'égard des groupes qui nous interpellent par leur différence.

Voir : Attitude, Ethnologisation.

Tourisme

[Retour à la table des matières](#)

Le tourisme est l'une des manifestations les plus visibles de la culture de masse, qui intéresse un nombre toujours plus considérable de personnes de tout âge et de toute condition. Le tourisme peut être défini comme une forme de voyage hors de son milieu habituel, entreprise pour des raisons de repos, de plaisir, de culture. Le tourisme se distingue des voyages d'affaires ou des déplacements pour raisons de travail, d'étude ou d'émigration.

Jusqu'au début du vingtième siècle, le tourisme était un luxe réservé à l'aristocratie, à l'élite, aux rentiers, seuls capables de se payer des voyages coûteux ou des croisières de prestige. C'est surtout après la dernière guerre mondiale que, grâce aux nouveaux moyens de transport, les populations des pays industrialisés s'y sont adonnées en nombre croissant, encore que le taux de touristes potentiels varie beaucoup d'un pays à l'autre. Dans le tiers monde, il n'y a pratiquement que les riches en mesure d'entreprendre des voyages dispendieux, généralement effectués à l'étranger. Dans les pays hautement urbanisés, par contre, le tourisme intéresse progressivement la majorité de la population. Entre ces deux situations, plusieurs pays, en Europe par exemple, occupent une position intermédiaire : le tourisme est le fait des citadins, des capitales et des grandes villes de province, les ruraux ne s'y adonnent qu'en nombre très réduit. Le taux éventuel de touristes en ces pays varie entre trente et trente-cinq pour-cent de la population.

Tourisme et société industrielle. Comme phénomène culturel, le tourisme moderne est lié à l'essor de la société industrialisée qui a développé des moyens de transport de plus en plus rapides, à des prix

populaires. Ce furent d'abord les « trains de promenade », au milieu du dix-neuvième siècle et, vers la même époque, l'organisation de voyages en paquebots, popularisés par Thomas Cook en Angleterre et Samuel Cunard aux USA. Ensuite, est survenue la révolution de l'automobile, omniprésente, puis s'est imposé, ces trente dernières années, le développement extraordinaire des voyages aériens.

Par ailleurs, avec la généralisation des congés payés, après l'exemple de la France en 1936 et de la Grande-Bretagne en 1938, le tourisme entrainait progressivement dans le programme des vacanciers urbains. Comme on le voit, le tourisme, comme comportement culturel, est indissociable d'une conception du travail liée à l'idée de vacances, de loisir, de mobilité.

Types de tourisme. Selon leurs motivations et leurs intérêts, les touristes se répartissent en diverses catégories. E. Cohen distingue les *Sightseers* des *Vacationers*. Les premiers cherchent d'abord de nouveaux sites, de nouveaux pays à visiter ; ils souhaitent des rencontres, des expériences inédites et ils sont disposés à des déplacements nombreux et importants au cours de leurs vacances. Les seconds sont des vacanciers pour qui la préférence va au repos, à la détente, à un séjour plutôt stable dans un lieu de villégiature éloigné du domicile habituel. V. Smith, pour sa part, introduit une autre distinction -confirmée par les recherches de Philip Pearce (1982) - entre les touristes particulièrement intéressés par les populations visitées (*Ethnic Tourism*) et ceux qui préfèrent le tourisme récréatif (*Recreational Tourism*).

Le tourisme comme expérience humanisante. Le tourisme peut se révéler l'une des expériences les plus enrichissantes humainement. Le voyage réserve au touriste avisé la possibilité de s'émerveiller devant les splendeurs de la nature, de découvrir la beauté de villes et localités nouvelles, avec leurs monuments, leurs arts, leurs lieux de travail, de commerce, de vie quotidienne. Surtout, il appréciera la rencontre

de populations inconnues jusqu'ici, et la richesse de leurs coutumes, leur charge humaine. Le tourisme est un moyen privilégié pour la connaissance réciproque et la compréhension des peuples, pour fonder la solidarité et la paix entre les nations. Les agences de voyages qui ont un souci culturel, offrent des croisières ou des itinéraires à thèmes : musique, théâtre, visites archéologiques, historiques, découverte des peuples, fraternisation entre les jeunes ou tout simplement un programme équilibré de conditionnement physique. Ce type de tourisme culturel suscite un intérêt grandissant et nous y reviendrons plus bas.

Le tourisme comme consommation. L'un des traits du tourisme moderne est sa commercialisation par de puissants intérêts où se coalisent des agences de voyages, des compagnies de transports terrestres, maritimes ou aériens, des réseaux d'hôtels et des sites de villégiature. Les programmes de vacances, les itinéraires et les voyages ainsi offerts à la concurrence, bénéficient de tous les avantages de la société de consommation, tels les prix réduits, la compétition professionnelle, l'expertise internationale.

Par ailleurs, le tourisme, comme production commercialisée, n'évite pas toujours les critiques formulées à l'endroit de la société de consommation : voir Société de consommation. Le tourisme devient anticulturel et déshumanisant, quand il est promu par des agences sans scrupules, qui spéculent sur la soif du plaisir, de la consommation, du gaspillage. Le slogan facile, inventé dans les années '50, est toujours en vigueur dans la publicité touristique : « *Sea, Sex, Sun* », les trois S auxquels s'ajoute « Sport ». Il est de notoriété publique que de grandes métropoles sont la destination de voyages organisés et réservés au dévergondage et à la prostitution. Certaines agences de voyages sont très explicites sur ce point dans leur publicité. Le tourisme, comme bien de consommation, représente pour plusieurs un symbole de prestige et de vanité. En certains milieux, il est de bon ton, presque indispensable, d'avoir <fait> tel itinéraire, telle croisière. C'est le tourisme-prestige. Plusieurs voyages organisés favorisent la passivité, en

évitant toute rencontre significative avec les milieux et les populations visités. Il arrive même que des touristes entreprennent de longs voyages à l'étranger, pour se retrouver exclusivement entre conationaux qui ignorent complètement la population hôte. La motivation culturelle de ces voyages est nulle, comme le notait avec humour A. Huxley : « Nous ne voyageons pas pour élargir ou enrichir nos esprits, mais pour oublier plaisamment qu'ils existent ».

Dimension interculturelle. Les rapports entre voyageurs et populations visitées constituent une importante dimension culturelle du tourisme : Ph. Pearce, 1982. Dans les pays d'accueil, les populations locales tirent du tourisme un gain économique apprécié et recherché. Ce peut être l'occasion aussi de développer une industrie touristique, une infrastructure hôtelière et routière, des sites de villégiature. Souvent, les communautés locales redécouvrent leur identité à travers les yeux mêmes de leurs visiteurs. Il n'est pas rare que des coutumes traditionnelles, menacées d'extinction, comme les danses, les cérémonies, les arts populaires et l'artisanat, soient revalorisées à cause de l'intérêt qu'y découvrent les touristes. Les étrangers introduisent, par ailleurs, dans les pays visités, la connaissance des langues, des techniques nouvelles, des aspirations sociales et économiques, qui peuvent être bénéfiques, comme le prouve l'expérience.

Les touristes, quant à eux, ont toutes les possibilités d'élargir leurs horizons et leur expérience au contact de populations découvertes dans leur culture typique et la richesse de leurs traditions. Des amitiés se nouent pour le plus grand profit de la compréhension et de l'estime réciproques. Les touristes, généralement, reviennent chez eux plus fiers de leur pays, qu'ils redécouvrent avec des yeux neufs.

Par contre, un tourisme de masse et incontrôlé entraîne souvent des dommages graves pour l'environnement, les sites ou les monuments. Les politiques touristiques et culturelles des États se préoccupent à bon droit de ces risques du tourisme abusif. Les populations locales sont heurtées par l'ostentation et le gaspillage des touristes,

par les luxueux hôtels construits comme des ghettos pour étrangers sur les plages ou les sites de choix.

Le tourisme s'accompagne souvent de tensions psycho-sociales. Le sans-gêne, l'indiscrétion des touristes suscitent le ressentiment des populations qui se voient menacées dans leurs valeurs et leur culture. Ces peuples sont humiliés d'être photographiés comme des êtres étranges et proprement folklorisés : voir Ethnologisation. Leurs coutumes, leurs cérémonies, leur manière de vivre, leurs temples sont désacralisés par des voyageurs sans scrupules, qui les envahissent sans aucun respect, ou qui les exploitent à fins commerciales. De part et d'autre, des stéréotypes surgissent, qui défigurent l'image des touristes, comme celle des pays visités.

Pour des raisons politiques ou religieuses, le libre flux des touristes est rigidelement contrôlé, en certains pays. C'était le cas de l'URSS qui institua l'*Intourist* à cet effet ; c'est le cas de plusieurs pays islamiques, qui redoutent le contact massif avec les voyageurs occidentaux, leurs modes et leurs comportements.

Partout, les retombées du tourisme provoquent une prise de conscience de l'enjeu que représente le tourisme moderne, devenu un phénomène de migration massive, d'invasion réciproque des pays et de brassage des cultures.

Vers un tourisme culturel et social. Devant l'ampleur du phénomène touristique et ses dimensions culturelles, les gouvernements tiennent à formuler une politique spécifique en ce domaine, confiée d'ordinaire à un Ministère du tourisme ou du loisir, en lien avec les Ministères de la culture et de l'éducation. Les centres culturels et les maisons de la culture inscrivent le tourisme dans leurs programmes d'animation et d'éducation populaires : voir Centre culturel, Animation culturelle. Des formes nouvelles de tourisme apparaissent, notamment le tourisme social et le tourisme culturel. Un effort est tenté pour favoriser les catégories sociales privées de vacances et de possibilités de voyager, des facilités sont offertes par les gouvernements, les entreprises, les

syndicats, les organisations humanitaires, les centres culturels. Par exemple, des prix spéciaux sont réservés par les compagnies aériennes à des groupements populaires, aux jeunes et aux personnes âgées.

Le tourisme n'est pas une invention récente. Les grands écrivains du passé, depuis Hérodote, ont vanté la signification humaine des voyages ; et des guides du voyageur existent depuis fort longtemps, à preuve le *Guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle* paru vers 1140. Il existe aujourd'hui des Guides excellents pour tirer le maximum de profit d'un itinéraire touristique.

L'idée de tourisme culturel est prônée par les éducateurs qui cherchent à sensibiliser les jeunes et les adultes à l'aspect formateur des voyages et aux possibilités d'enrichissement du temps libre. Jean-Paul II disait à Courmayeur : « Le tourisme est un phénomène général qui est également porteur et chercheur de valeurs ... On découvre l'importance du temps libre comme valeur capable de faire grandir intérieurement. Il représente, en effet, une des affirmations de liberté de l'individu parmi les plus concrètes et efficaces... » : *L'Osservatore Romano*, 8-9 septembre 1986. Du tourisme, en particulier, il ajoutait qu'il en dérive « de grands avantages pour la culture, pour les relations entre les peuples et, par conséquent, pour la paix, pour la promotion de la civilisation et pour la diffusion d'un plus grand bien-être. Tout ceci ne peut laisser l'Église indifférente, parce que celle-ci est attentive à tout ce qui est authentiquement humain ».

Le tourisme culturel suppose une pédagogie des loisirs et des vacances qui tienne compte d'une pratique humanisée du tourisme, visant, à la fois, la détente physique, l'amour et le respect de la nature et de l'environnement, l'enrichissement de l'esprit, la découverte et l'estime des autres et, réciproquement, la capacité d'accueil dans les pays hôtes. Le tourisme culturel contribue ainsi à renforcer la santé physique et morale. C'est là un objectif culturel et éducatif que Jean-Paul II soulignait à Courmayeur : « Cela exige une véritable éducation propre à l'accueil, à la gentillesse, à la compréhension réciproque, à la bonté, au respect du prochain. Il faut aussi une éducation écologique pour la jouissance saine et sobre des beautés naturelles. Mais il faut

surtout une éducation religieuse, afin que le tourisme ne trouble jamais les consciences et n'abaisse jamais l'esprit, mais, au contraire, qu'il l'élève, le purifie et le conduise au dialogue avec l'Absolu et à la contemplation de l'immense mystère qui nous enveloppe et nous attire ».

L'Église catholique suit avec attention le développement du tourisme et en étudie les composantes culturelles, éthiques et religieuses pour les personnes et les nations. Le Conseil Pontifical pour la pastorale des migrants et itinérants en est chargé. Il publie *On the Move*, des cahiers de recherche traitant de façon régulière du tourisme.

Aux Nations Unies, un organisme spécial, l'OMT, a été créé pour s'occuper de la question du tourisme, dans ses aspects sociaux, économiques, culturels et éducatifs au niveau des sociétés nationales et des rapports internationaux. L'Organisation Mondiale du Tourisme a institué une Journée mondiale du tourisme et approuvé, en 1985, la Charte du tourisme et le Code du touriste.

Voir : Loisir, Société de consommation.

Bibl. M. Boyer, 1984. E. Cohen, 1972,1979. R. Lanquar, 1984. P. Pearce, 1982. G. Sigaux, 1983. S. Urry, 1990.

Traits culturels

[Retour à la table des matières](#)

Les anthropologues ont établi des catalogues pour l'observation des caractéristiques d'une culture. Un trait représente un élément simple d'observation. Un ensemble de traits forme un complexe culturel. Les catalogues généralement acceptés distinguent sept éléments principaux qui révèlent les traits typiques d'une culture : 1. La technologie, ou la manière de traiter les ressources naturelles pour les besoins de l'homme. 2. L'organisation économique, qui conditionne les

modes de production et de consommation. 3. L'organisation sociale, qui ordonne les rapports humains surtout dans deux types d'institutions : la parenté et la libre association. 4. L'organisation politique, qui règle le pouvoir, l'appareil administratif, légal, judiciaire et l'ordre public. 5. L'éducation, qui permet la transmission du savoir, la socialisation des jeunes, la préparation à toutes les étapes de la vie. 6. La religion, qui donne forme aux rapports avec l'au-delà, aux croyances, aux rites et aux structures communautaires du comportement religieux. 7. Enfin, les symboles culturels, représentés surtout par la langue - probablement l'élément culturel le plus important - ainsi que les arts, les savoirs, la musique, les célébrations, les coutumes, les fêtes, les jeux.

L'analyse des traits culturels peut être plus ou moins détaillée. Dans certaines études sur les autochtones de Californie, les listes de traits analysés varient de quelques centaines à quelques milliers. Une approche analogue, mais beaucoup plus complexe, est employée dans les sociétés industrialisées surtout lorsque domine le pluralisme culturel,

Voir : Analyse culturelle, Identité.

Travail

[Retour à la table des matières](#)

C'est avant tout par sa signification humaine que le travail intéresse l'anthropologie culturelle. Deux aspects méritent particulièrement de retenir l'attention : le travail comme producteur de culture et le travail comme accomplissement de l'être humain.

Considérer le travail comme producteur de culture, c'est évoquer la prodigieuse aventure de *l'homo faber*, de l'artisan, de l'artiste, du travailleur intellectuel, qui ont édifié des civilisations et qui continuent d'enrichir le patrimoine commun de l'humanité. C'est grâce au travail que la nature est transformée et mise en valeur, que les oeuvres du génie créateur prennent forme et vie, que le trésor des connaissances

s'enrichit et se transmet. La culture est inconcevable sans l'apport du travail, de l'effort intelligent de la recherche, c'est-à-dire sans un labeur tendu vers le progrès de l'être humain individuel ou collectif. Cette remarque soulève la question centrale de savoir à quelle condition le travail est effectivement créateur de culture. Tout travail n'est pas nécessairement générateur de culture, car certaines tâches représentent des activités asservissantes, infrahumaines, anticulturelles. Le problème ici soulevé est celui du sens culturel qui s'attache au travail. C'est l'exploration anthropologique de ce thème qui nous retient ici, et cela nous introduit au problème du travail comme moyen d'accomplissement pour l'homme.

Signification socio-culturelle. Ce qui frappe de prime abord le sociologue, c'est la variété extrême des significations que revêt le travail à travers les cultures historiques : L.H. Parias, 1960 ; G. Lefranc, 1975. Un survol, même rapide, des sociétés pré-industrielles aide à saisir, par comparaison, les significations complexes du travail pour les cultures modernes. Dans les sociétés traditionnelles, le travail, en plus d'être un moyen de subsistance, est une activité liée à l'univers sacré : M. Blin, 1976. Il est une fonction communautaire qui donne forme à un ordonnancement social, selon les âges, les sexes, les métiers, les savoir-faire.

Les Gréco-Romains, on le sait, définissaient la culture supérieure par le non-travail, car le travail était identifié aux tâches manuelles réservées exclusivement aux esclaves. L'homme libre était celui qui jouissait de *l'otium*, c'est-à-dire nullement astreint au *negotium*. Les sociétés à castes sont basées sur le même présupposé. Dans ces cultures, le travail manuel est essentiellement servile.

Dans la tradition biblique, le travail correspond à la vocation originelle de l'homme créé à l'image de Dieu, premier travailleur qui fit toute chose et se reposa le septième jour, introduisant l'alternance du travail et du temps chômé. Par son labeur, l'homme prolonge l'oeuvre du Créateur. Comme conséquence du péché, le travail est associé à

l'idée de peine, mais il est aussi participation à l'œuvre rédemptrice et sanctificatrice instaurée par Jésus-Christ, le Charpentier qui disait à ses disciples : « Mon Père travaille et moi aussi je travaille » : *jean 5, 17*. Cette vue théologique du travail (M.D. Chenu, 1955), dont l'on reparlera, souligne la vocation universelle de tout homme au travail, qui s'accomplit lui-même en servant ses frères et en continuant l'oeuvre du Créateur. Les premiers siècles chrétiens, tout le moyen âge jusqu'à l'orée des temps modernes, ont vécu de cette conception traditionnelle du travail.

Avant le dix-neuvième siècle, la population laborieuse était occupée dans les tâches de l'agriculture et de l'artisanat, qui représentaient la quasi totalité des formes de travail. Avec l'avènement de la révolution technique au dix-huitième et dix-neuvième siècles, l'homme travailleur est projeté dans une situation dramatique tout à fait nouvelle, et la question du travail n'a plus cessé, depuis lors, de préoccuper les sociétés industrielles et post-industrielles. La condition inédite qui est faite aux travailleurs soulève des problèmes économiques, psychologiques et culturels extrêmement complexes qui demandent une attitude persévérante dans la recherche. Dans cet esprit de recherche ouverte, donnons quelques jalons pour explorer le nouveau sens du travail dans un monde en évolution accélérée.

L'avènement de la société industrielle amena la rationalisation, la spécialisation de la production, la division des tâches et, fait massif, le travail fut nettement distingué du capital, ce qui eut pour effet de conférer historiquement à celui-ci une position subordonnée et antinomique. Le travail était ainsi réduit à sa valeur marchande, vendue par l'ouvrier contre rémunération. L'expansion du système salarial, à défaut de règles contractuelles et de normes légales, engendra dans la société industrielle naissante une situation d'exploitation abusive et de misère intolérable. Le travail s'identifia dès lors à *l'aliénation de l'homme*. La condition des travailleurs suscita un mouvement naturel de défense et le surgissement d'une classe antagoniste face aux détenteurs du capital. Ce fut le début des associations et des syndicats

ouvriers, qui ont organisé et prolongé jusqu'à nos jours leur action auprès des industriels et des pouvoirs publics.

Karl Marx et Friedrich Engels se firent bientôt les interprètes idéologiques et les militants de la protestation et de la révolte des masses laborieuses. La conception matérialiste du travail et de la lutte des classes, qui fonda l'idéologie communiste, donna naissance aux régimes collectivistes qui allaient diviser les vieilles civilisations occidentales pour finalement révéler son caractère utopique et ses contradictions, avec l'effondrement des sociétés à régime marxiste.

Impact de la nouvelle révolution industrielle. Le déclin de la conception marxiste du travail coïncide dans le temps avec une nouvelle révolution industrielle, dont les conséquences culturelles sont encore difficiles à mesurer, mais dont les répercussions se révèlent progressivement à nous. D'une part, l'extension du bien-être dans les sociétés industrielles a eu pour conséquence que les travailleurs acceptent de moins en moins d'être considérés comme une *classe à part* et ils ne se distinguent guère de l'ensemble des citoyens, des électeurs, des consommateurs, des bénéficiaires de la société industrielle. Cette évolution culturelle et économique a mis en crise la stratégie marxiste par excellence de la lutte des classes. Les syndicats ouvriers eux-mêmes subissent une mutation profonde sur laquelle nous reviendrons.

Les sociétés industrielles ont sécrété une *culture de la consommation* où le travailleur, tout en jouissant des productions admirables et des progrès de l'économie nouvelle, se soumet en même temps à un nouveau type d'aliénation, c'est-à-dire à une culture privilégiant une forme de consommation matérialiste et hédoniste. Ce modèle de société exerce aussi une immense fascination sur toutes les sociétés en développement, soulevant également les espoirs et les envies des anciens pays communistes. Les travailleurs du monde entier sont marqués par le mythe de la consommation.

Une autre évolution caractéristique, c'est *l'entrée massive des femmes sur le marché du travail rétribué*. Depuis le début du siècle, et

surtout après la dernière guerre mondiale, une proportion croissante de femmes cherchent, à la fois, le revenu d'un emploi et le développement humain par le travail, et elles apportent effectivement leur contribution irremplaçable à l'édification de la société moderne. Par ailleurs, la dissociation du travail et des rôles familiaux a entraîné des problèmes éducatifs, psychologiques, démographiques, qui ont été en s'aggravant en Occident. Car, si les économies modernes offrent des emplois aux femmes désireuses de travailler hors du foyer, elles défavorisent gravement les femmes qui préféreraient se consacrer exclusivement à leur famille. Quant aux femmes au travail, elles sont astreintes pour la plupart à un style de vie où les tâches domestiques viennent s'ajouter à leurs occupations salariées. Du reste, les standards de vie prônés par la culture dominante rendent pratiquement indispensable, dans l'opinion commune, l'apport du salaire combiné de l'épouse et du mari. Cela veut dire que la culture du travail qui prévaut dans les sociétés industrielles est une culture, sinon antifamiliale, du moins peu attentive à la famille. Un mouvement s'ébauche en certains pays, pour harmoniser davantage les politiques du travail et celles de la famille. La société du bien-être est invitée à se redéfinir par d'autres paramètres que les seuls avantages économiques.

Une mutation plus récente vient mettre en cause le rêve de la société industrielle qui établissait un rapport presque nécessaire entre le travail et le bien-être. La révolution technique et électronique, qui a introduit la robotique, l'informatique, la bureautique, a maintenant pour effet de réduire la part obligatoire du travail humain dans la production. L'ouvrier, même spécialisé, est remplacé par une machine qui exécute désormais les fonctions humaines avec plus de précision et à moindres coûts. C'est ainsi une nouvelle forme *d'aliénation* qui affecte le travailleur.

À plusieurs indices, le monde ouvrier s'apprête à affronter demain une redéfinition du travail aussi profonde que celle du dix-neuvième siècle. Le syndicalisme perd son ascendant dans un système économique où les professions et les métiers traditionnels cèdent leur rôle de protagonistes face à la production automatisée et aux tâches toujours

plus spécialisées. Les notions de croissance économique, de plein emploi et même celles d'entreprise et d'économie nationale sont entrées en crise et amènent les économistes et les politiciens à redécouvrir un nouveau sens au développement humain, à la solidarité et à l'interdépendance des peuples. Le pouvoir croissant des entreprises multinationales a bouleversé l'économie politique traditionnelle ; le travail et le capital s'insèrent dorénavant dans un système interconnecté et en mutation rapide. La mobilité des travailleurs comme des capitaux est conditionnée par la mondialisation des économies et des cultures. Les frontières nationales conserveront leurs limites, mais elles seront de plus en plus perméables au flux des échanges, des investissements, des innovations technologiques. Le grand défi du vingt-et-unième siècle sera sans doute de partager et de redistribuer le travail dans des économies régionales et mondiales qui gèreront les capitaux et les ressources de l'humanité avec des vues supranationales. Le travail entre dans une nouvelle ère de solidarité où il deviendra impérieux d'inclure les minorités, les chômeurs, les jeunes, les peuples en développement.

Les économies libérales ou collectivistes du vingtième siècle ont, certes, été créatrices de richesses, mais au prix de sacrifices devenus insupportables, comme en témoigne le grand nombre de laissés-pour-compte : chômeurs, marginaux, minorités, réfugiés, jeunes sans perspectives d'avenir, incapables de s'insérer avec dignité dans la société.

Un concept élargi du travail. Il y a donc à envisager une mutation de la notion de travail. Certains proposent que le travail disponible soit réparti différemment, pour permettre à un plus grand nombre de personnes de travailler à temps partiel. D'autres imaginent des solutions plus radicales : que le système économique cherche à financer de nouveaux emplois - non productifs selon les critères habituels - mais utiles au mieux-être de la société : animation culturelle, restauration des sites et des milieux urbains, protection de l'environnement, assainissement écologique, création artistique, assistance aux personnes âgées, aux malades, aux handicapés, réévaluation des travaux domestiques et éducatifs, aide au tiers monde. Déjà les gouvernements favori-

sent le développement de ce genre d'activité et suscitent les modes de financement requis : projets communautaires, centres de loisirs, programmes culturels, assistance sociale. Mais c'est la société industrielle dans son ensemble qui doit réinventer un nouveau style d'occupation pour tous, qui soit à la fois rémunératrice et socialement utile. Le système économique doit désormais envisager un type de travail dont les modes, les temps et les objectifs seront profondément redéfinis. Les conditions économiques d'aujourd'hui le demandent, mais aussi les nouvelles exigences culturelles : la formation permanente, la montée de la solidarité, la redécouverte de la famille, le besoin de loisirs, la revalorisation du volontariat.

Redéfinir le sens du travail à notre époque se présente donc comme l'une des tâches maîtresses de la recherche culturelle. Les solutions dépendront, certes, des conditionnements économiques et techniques, mais, à la lumière des considérations précédentes, des impératifs s'imposent d'urgence à la responsabilité de nos contemporains.

Orientations d'avenir. L'expérience historique du dernier siècle, examinée à la lumière de la réflexion éthique et de la pensée chrétienne, suggère des orientations qui iront en s'imposant, pensons-nous : 1. Tout d'abord, c'est la personne du travailleur qui est à affirmer, comme principe premier de toute réforme socio-économique et de toute promotion culturelle par le travail. Le travailleur l'emporte sur toutes ses productions, c'est-à-dire que l'aspect subjectif du travail a priorité éthiquement sur son aspect objectif. 2. Si par son travail, l'ouvrier gagne sa subsistance, il recherche aussi et surtout son accomplissement humain par le travail. C'est là une aspiration de la culture moderne qui explique, par exemple, comment de nombreux chômeurs, des jeunes surtout, refusent de travailler à des tâches jugées non-humanisantes. 3. Le régime de travail de l'avenir ne pourra plus être élaboré en faisant abstraction de la famille, de ses droits, de son développement dans la société, ainsi que des exigences des rôles paternels et maternels. L'avenir de l'économie est lié à l'avenir de la culture et de la famille. 4. Les systèmes économiques ont à réévaluer

la notion de productivité du travail pour y inclure les services et les dévouements apparemment non-rentables, mais indispensables à l'amélioration de l'environnement communautaire et naturel. 5 .Un nouveau sens de la solidarité s'impose entre tous les responsables de la vie socio-économique, pour définir le travail en tenant compte non seulement des nations isolées, mais aussi des interdépendances régionales et internationales et en élargissant les projets de croissance au développement solidaire de tous les pays.

Ces orientations sont lourdes de sens et touchent à l'avenir de l'homme et de la culture. Elles commandent une attitude de recherche et de réflexion communes, où toutes les compétences sont conviées. C'est l'invitation faite à tous les chrétiens et à toutes les personnes de bonne volonté par Jean-Paul II dans son encyclique *Laborem exercens* (1981) : « Le travail humain est une clé, et probablement la clé essentielle de toute la question sociale, si nous essayons de l'avoir du point de vue du bien de l'homme. Et si la solution - ou plutôt la solution progressive - de la question sociale, qui continue sans cesse à se présenter et qui se fait toujours plus complexe, doit être cherchée dans un effort pour « rendre la vie humaine plus humaine » (GS, 38), alors précisément la question qu'est le travail humain acquiert une importance fondamentale et décisive » : no 3.

La motivation la plus profonde pour le croyant est de considérer le travail comme participation à l'oeuvre du Créateur, tel que nous le révèle le premier chapitre de la Genèse et que Jean-Paul II appelle le « premier Évangile du travail ». Nos contemporains sont appelés à construire une nouvelle culture du travail où l'homme, astreint par nature à la peine de son labeur, nourrit son espérance en étant convaincu de jouer un rôle personnel dans l'œuvre réparatrice et rédemptrice du Christ. Cette culture du travail, si elle est partagée par les générations nouvelles, pourra susciter les solidarités indispensables au développement de tous les individus et de tous les pays. Jamais la coopération de tous les travailleurs n'a été à ce point nécessaire au progrès économique et culturel de la famille humaine.

Voir : industrialisation, Loisir, Société post-industrielle.

Bibl. Jean-Paul II, Encyclique Laborem Exercens, 1981 ; Encyclique Centesimus Annus, 1991. M. Blin, 1976. H. Carrier, 1990b. M.D. Chenu, 1955. Commission Pontificale Iustitia et Pax, 1982. A. Cotta, 1987. S. Erbes-Seguin, 1988. G. Friedmann, 1963. A.-G. Haudricourt, 1988. G. Lefranc, 1975. L.H. Parias, 1960.

UNESCO

[Retour à la table des matières](#)

L'UNESCO est l'une des grandes institutions spécialisées des Nations Unies, dont le sigle est l'abrégié du nom anglais *United Nations Educational Scientific and Cultural Organization* ; en français, l'Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture. L'UNESCO fut créée au lendemain de la seconde guerre mondiale, en novembre 1945, lors d'une réunion à Londres de vingt-quatre États convoqués par la Grande-Bretagne et la France. L'année suivante, en novembre 1946, l'UNESCO établit son siège à Paris.

Le but principal de l'institution est de contribuer à la paix et à la compréhension internationale en favorisant la collaboration des nations dans le domaine de l'éducation, de la science, de la culture, de la communication et des droits de l'homme. Son Acte constitutif de 1945 proclame le principe que « les guerres prenant naissance dans l'esprit des hommes, c'est dans l'esprit des hommes que doivent être élevées les défenses de la paix... cette paix doit être établie sur le fondement de la solidarité intellectuelle et morale de l'humanité ».

L'UNESCO reprenait, sous une forme tout à fait nouvelle, l'expérience de l'ancien Institut International de Coopération Intellectuelle, qui fonctionna à Paris dans le cadre de la Société des Nations entre 1924 et 1940. Mais alors que cet institut avait été un organisme subventionné par des gouvernements, surtout par la France, l'UNESCO au contraire se définissait comme une organisation intergouvernementale

d'États associés par convention, chacun d'eux contribuant au budget de l'institution en fonction de son revenu national.

La direction et le fonctionnement de l'UNESCO reposent sur trois organes principaux : la *Conférence Générale*, qui réunit tous les deux ans les États membres pour décider les programmes et les budgets correspondants ; le *Conseil Exécutif*, formé de cinquante-et-un membres élus par la *Conférence* est chargé de suivre l'exécution du programme et les questions administratives ; le *Secrétariat*, qui assure le fonctionnement de l'organisation avec l'aide d'un personnel fixe, de chargés de missions, de conseillers techniques. Le *Secrétariat* est présidé par un *Directeur Général* élu pour six ans par la *Conférence Générale*.

Principaux secteurs d'activité. Les activités essentielles de l'UNESCO correspondent aux grands secteurs de l'éducation, de la science, de la culture, des communications.

L'Éducation représente le domaine le plus important et se diversifie en quatre types d'interventions : l'alphabétisation, la formation des enseignants, l'éducation des réfugiés et la reconnaissance internationale des diplômes universitaires. Ces programmes se concrétisent par des campagnes de sensibilisation, par la participation à des programmes de développement scolaire, par la collaboration avec de nombreux spécialistes des questions éducatives et universitaires. L'UNESCO envisage un Plan d'action pour éliminer l'analphabétisme avant l'an 2000 par une mobilisation de la communauté internationale. La priorité est donnée à l'éducation des femmes et des jeunes filles. L'UNESCO collabore régulièrement avec l'Association Internationale des Universités et avec les autres organisations universitaires internationales. Le but poursuivi est d'amener les spécialistes universitaires à participer plus étroitement aux programmes de l'UNESCO. De nombreuses enquêtes et publications ont été consacrées aux problèmes de l'éducation. Mentionnons, à titre d'exemple, l'étude des systèmes éducatifs, que la Commission internationale sur le développe-

ment de l'éducation a entreprise et publiée, sous la direction d'Edgar Faure, *Apprendre à être*, 1972 : voir Éducation permanente.

Dans le domaine de la Science, il faut signaler les programmes de coopération scientifique promus par des organismes internationaux créés au sein même de l'UNESCO, dont le domaine embrasse l'océanographie, l'hydrologie, les rapports de l'homme à la biosphère. Ces programmes intéressent des milliers de spécialistes dans le monde et ont des retombées pratiques importantes pour la communauté internationale. En plus des sciences exactes et naturelles, l'UNESCO cherche à s'intéresser davantage aux secteurs des sciences sociales et des sciences humaines, qui sont plus directement liées au développement et à la promotion des droits de l'homme.

La Culture est le secteur où l'action de l'UNESCO est le mieux connue. Ses campagnes pour la protection du patrimoine culturel de l'humanité ont suscité un vaste écho : sauvegarde des monuments de la Nubie menacés par le barrage d'Assouan, sauvegarde du temple de Borobudur en Indonésie, du site de Venise et de plusieurs monuments célèbres à travers le monde. L'UNESCO a en outre donné une impulsion nouvelle à l'idée et à la pratique de la politique culturelle, notamment par ses conférences internationales de Venise en 1970 et de Mexico en 1982 : voir *Mondiacult*. Le développement culturel est un autre objectif majeur de l'Organisation, dont la Décennie mondiale du développement culturel est l'expression la plus notable : voir *Développement culturel*. L'UNESCO élabore aussi des instruments de coopération culturelle sous forme de protocoles, de normes ou de conventions. Mentionnons surtout : 1. La circulation internationale du matériel visuel et auditif : 1948. 2 Principes internationaux à suivre en matière de fouilles archéologiques : 1956. 3. Moyens pour rendre les musées accessibles à tous : 1960. 4. Déclaration des principes de la coopération culturelle internationale : 1966. 5. La protection du patrimoine mondial culturel et naturel : 1976. 6. L'échange international des biens culturels : 1976. 7 La sauvegarde et la valorisation des ensembles historiques traditionnels : 1976. 8. La condition de l'artiste : 1980.

La Communication est un secteur qui intéresse spécialement l'organisation, car son Acte constitutif demande de « faciliter la libre circulation des idées à travers la parole et l'image ». L'UNESCO s'est penchée notamment sur les problèmes des pays pauvres qui se considèrent trop dépendants des grands systèmes informatiques dans le monde et qui réclament une infrastructure et des agences d'information pour accéder directement à la communication. Le programme d'un nouvel ordre international de la communication et de l'information a été l'occasion de vives polémiques, mais il a contribué à sensibiliser l'opinion mondiale sur la dépendance trop grande des nations pauvres dans les domaines de la communication et de l'information. Un programme international plus récent concernant le développement de la communication insiste sur la coopération, l'assistance technique, la formation, la réglementation et l'expérimentation dans ce domaine : *World Communication*, UNESCO, 1989.

L'UNESCO étend largement son rayon d'action grâce à un système de collaboration avec plus de cinq cents ONG -Organisations Non Gouvernementales - dont les modes de coopération sont plus ou moins étroits et définis selon des statuts convenus. Certaines ONG sont subventionnées par l'UNESCO et sont chargées d'exécuter par contrat des activités correspondant à ses programmes. Plusieurs ONG ont d'ailleurs été créées à l'initiative même de l'UNESCO : le Conseil International des Musées (ICOM) établi en 1946 ; le Conseil International des Archives (CIA), fondé en 1948 ; le Conseil International de la Musique (CIM), créé en 1949 ; le Conseil International des Monuments et Sites (ICOMOS), créé en 1965.

Buts et philosophie de l'UNESCO. Pour créer un esprit de libre coopération entre des partenaires aux idéologies et aux croyances très diverses, l'UNESCO a dû surmonter certains écueils, dont le plus grave fut celui de vouloir proposer une philosophie unique à toute l'institution. Telle avait été d'abord la prétention de Julian Huxley qui, dans une étude préparatoire pour la première Conférence générale de 1946, avait soutenu cette thèse et avancé la recommandation suivant-

te : « Il semble donc que la philosophie générale de l'UNESCO doive être un humanisme scientifique universel, unifiant les différents aspects de la vie humaine et s'inspirant de l'Évolution ». Pour lui, seule une philosophie du progrès fondée sur un humanisme évolutionniste pouvait constituer l'objectif primordial de l'UNESCO et cette philosophie exigeait que soit écartée toute vision du monde s'inspirant d'une religion, d'une croyance, d'une idéologie particulière. Il conclut son étude intitulée *L'UNESCO, ses buts et sa philosophie* (Londres, 1946) en affirmant que l'UNESCO avait pour tâche « d'aider à la naissance d'une culture mondiale unique, possédant en propre une philosophie, un arrière-Plan d'idées et un vaste dessein ».

Le rapport de Huxley provoqua de vives critiques. Plusieurs représentants nationaux lui reprochèrent son agnosticisme et son monisme culturel. Jean Thomas (1962) rappelle ainsi la réaction diffuse chez un grand nombre de délégués : « L'athéisme implicite de cette doctrine suscita tout autant d'émotion que l'annonce d'une culture unique pour le monde entier et que la prétention de réconcilier toutes les croyances dans une même philosophie qui serait celle de l'UNESCO ». Devant les graves objections que suscitait sa brochure, Julian Huxley atténuait sa position philosophique et adopta une attitude plus conciliante au plan de l'exécution, ce qui facilita son élection comme premier Directeur général en décembre 1946.

C'est à la deuxième Conférence générale à Mexico, en 1947, que l'UNESCO clarifia les principes d'une collaboration possible au plan pratique entre partenaires soutenant des convictions ou des croyances divergentes. Jacques Maritain, l'auteur de *L'Humanisme intégral*, représentait la France à la Conférence et y jouait le rôle de président intérimaire. Il montra, dans un discours très remarqué, comment l'UNESCO devait définir sa ligne d'action sur le plan pratique et non point chercher un impossible accord des esprits appartenant à des familles spirituelles ou à des écoles de pensée différentes ou même antagonistes. « Précisément parce que... la finalité de l'UNESCO est une finalité pratique, disait-il, l'accord des esprits peut s'y faire spontanément, non pas sur une commune pensée spéculative, mais sur une

commune pensée pratique, non pas sur l'affirmation d'une même conception du monde, de l'homme et de la connaissance, mais sur l'affirmation d'un même ensemble de convictions dirigeant l'action. Cela est peu sans doute, c'est le dernier réduit de l'accord des esprits. C'est assez cependant pour entreprendre une grande oeuvre, et ce serait beaucoup de prendre conscience de cet ensemble de communes convictions pratiques ». Chacun, certes, conserve ses convictions propres tout en respectant les convictions des autres, ce qui n'empêche pas des hommes de bonne volonté de s'entendre sur des objectifs pratiques, entrevus comme nécessaires pour tous. « Il suffit pour comprendre cela, expliquait-il, de distinguer convenablement les justifications rationnelles engagées dans le dynamisme spirituel d'une doctrine philosophique ou d'une foi religieuse, et les conclusions pratiques qui, diversement justifiées pour chacun, sont pour les uns et les autres des principes d'action analogiquement communs. » Maritain ajoutait : « C'est ainsi qu'à mon avis se résout le paradoxe que Je signalais tout à l'heure. L'accord idéologique nécessaire entre ceux qui travaillent à faire servir la science, la culture et l'éducation, à l'instauration d'une paix véritable se limite à un certain ensemble de points pratiques et de principes d'action. » Sans imposer sa propre conviction, Maritain rappelait que cette collaboration pratique s'inspirerait d'une énergie spirituelle et, quelle que soit notre confession religieuse, nous savons que son nom est « l'amour fraternel et a été prononcé de telle façon par l'Évangile qu'il a ébranlé pour toujours la conscience humaine » : *Documentation Catholique*, 1er févr. 1948.

La position pratique proposée par Maritain n'allait certes pas empêcher, par la suite, de nombreux affrontements idéologiques au sein de l'UNESCO ; mais l'orientation formulée par le philosophe français s'imposa effectivement à l'institution comme le principe général de son action commune.

Relations avec l'Église Catholique. Dès la première Conférence Générale de 1946 à Paris, le Saint-Siège avait envoyé des observateurs. Ces premiers contacts se sont développés par la suite, sous forme

d'une représentation officielle et d'une participation active et constante. Le Comité catholique international de coordination auprès de l'UNESCO (CCIC) fut constitué à Paris en 1947, dont les statuts furent plusieurs fois remaniés. Le CCIC cherche à coordonner l'action des catholiques auprès de l'UNESCO, notamment des OIC et d'informer les catholiques sur les activités de l'institution. Le CCIC publie *Le Mois de l'UNESCO*, dont la diffusion rejoint un large public et rend grand service à l'intérieur même de l'UNESCO. Le Saint-Siège comme tel jouit du statut d'observateur spécial et y désigne un représentant diplomatique appelé Observateur permanent auprès de l'UNESCO.

Le Saint-Siège participe en effet comme observateur à toutes les Conférences Générales et suit de près toutes les activités de l'UNESCO, spécialement celles qui intéressent plus directement la promotion et la défense de l'homme.

En plus d'une occasion, le Saint-Siège fit entendre sa critique lorsque des principes d'éthique ou de liberté religieuse semblaient mis en cause ; mais, dans l'esprit des orientations formulées par Maritain, les catholiques ont généralement pris une part active aux grands programmes de l'UNESCO. Mentionnons, à titre d'exemple, le programme d'alphabétisation et la Décennie Mondiale du Développement Culturel.

Les directeurs de l'UNESCO entretinrent, pour leur part, des rapports réguliers avec le Saint-Siège et ils furent fréquemment reçus par le pape et les organismes du Saint-Siège.

La visite de Jean-Paul II au siège de l'UNESCO, à Paris, le 2 juin 1980, revêt une signification toute particulière et illustre la position de l'Église envers cet organisme international. Reçu par la Conférence générale, le pape y rappela que la fondation de l'UNESCO fut un événement providentiel, car c'était la consécration du principe de la coopération internationale comme moyen d'assurer la paix et le progrès de l'humanité. Cet idéal reste toujours valide : « J'en appelle à cette origine, à ce commencement, à ces prémisses et à ces premiers principes. C'est en leur nom que je viens aujourd'hui à Paris, au siège de votre Organisation, avec une prière : qu'au terme d'une étape de plus de

trente ans de vos activités, vous vouliez vous unir encore davantage autour de ces idéaux et des principes qui se trouvèrent au commencement ».

Notre point commun de rencontre, affirme Jean-Paul II, c'est la défense et l'amour de l'homme comme tel : « Nous tous ici présents, nous nous rencontrons sur le terrain de la culture, réalité fondamentale qui nous unit et qui est à la base de l'établissement et des finalités de l'UNESCO. Nous nous rencontrons par le fait même autour de l'homme et, en un certain sens, en lui, en l'homme. Cet homme, qui s'exprime et s'objective dans et par la culture, est unique, complet et indivisible. Il est à la fois sujet et artisan de la culture ».

À la lumière du christianisme, l'homme doit être affirmé et aimé par lui-même et pour nulle autre raison : « Je pense surtout, Mesdames, Messieurs, au lien fondamental de l'Évangile, c'est-à-dire du message du Christ et de l'Église, avec l'homme dans son humanité même. Pour créer la culture, il faut considérer, jusqu'en ses dernières conséquences et intégralement, l'homme comme une valeur particulière et autonome, comme le sujet porteur de la transcendance de la personne. Il faut affirmer l'homme pour lui-même, et non pour quelque autre motif ou raison : uniquement pour lui-même ! Bien plus, il faut aimer l'homme parce qu'il est homme, il faut revendiquer l'amour pour l'homme en raison de la dignité particulière qu'il possède ».

Après avoir souligné le lien entre culture et religion, et plus précisément entre culture et christianisme, dont l'Europe est l'exemple historique, le pape avait voulu rendre hommage à toutes les cultures de la famille humaine : « C'est en pensant à toutes les cultures que je veux dire à haute voix ici, à Paris, au siège de l'UNESCO avec respect et admiration : « Voici l'homme ! » je veux proclamer mon admiration devant la richesse créatrice de l'esprit humain, devant ses efforts incessants pour connaître et pour affermir l'identité de l'homme : de cet homme qui est présent toujours dans toutes les formes particulières de culture ».

Un appel solennel est lancé à l'UNESCO pour la défense de l'homme et de sa culture : « Il m'a été donné de pénétrer, ici même, à l'intérieur de l'Aréopage qui est celui du monde entier. Il m'a été donné de vous dire à tous, à vous, membres de l'Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture, à vous qui travaillez pour le bien et pour la réconciliation des hommes et des peuples à travers tous les domaines de la culture, de l'éducation, de la science et de l'information, de vous dire et de vous crier du fond de l'âme : Oui ! l'avenir de l'homme dépend de la culture ! Oui ! la paix du monde dépend de la primauté de l'Esprit ! Oui ! l'avenir pacifique de l'humanité dépend de l'amour ! »

Voir aussi : ALECSO, ISESCO, Conseil de l'Europe.

Bibl. M. Barbier, 1971. J. Huxley, 1946. W. Laves and Ch. Thomson, 1957. R. Maheu, 1985. J. Thomas, 1962.

Université

[Retour à la table des matières](#)

L'héritage culturel. Rappelons la tradition culturelle des origines qui a marqué la longue histoire de l'Université. Le modèle de civilisation qui a inspiré l'Université plonge ses racines dans l'héritage gréco-latin et judéo-chrétien, enrichi progressivement par l'apport arabe et les traditions germaniques, slaves, celtiques, nordiques. L'Europe chrétienne est née de cette intégration et c'est dans ce milieu qu'ont surgi les universités, créatrices d'un humanisme à la fois théologique, philosophique, littéraire, juridique, scientifique. Grâce à l'université, s'est répandue en Europe une culture fondée *sur la raison et sur le droit*. Cette histoire intellectuelle a été rappelée avec éclat en 1988, lors du neuvième centenaire de l'Université de Bologne qui, avec l'Université de Paris, fut la mère des universités. La lente maturation de

l'Universitas, tout au long du Moyen Age, a été évoquée dans l'article sur l'Éducation.

L'Europe, rappelons-le, se constitua en se reconnaissant à elle-même une position prééminente dans le monde. Les valeurs maîtresses qu'elle a défendues et codifiées s'enracinent dans une perception chrétienne de l'homme et de l'univers. Ces valeurs sont centrées sur une certaine philosophie de la personne humaine et de son destin transcendant, sur un idéal de la famille et du bien commun, sur une conception du travail et du rapport à la nature, sur une vision de l'économie et de la politique, sur une idée de la propre nation et de ses relations à l'ensemble du monde. C'est dans ce contexte que sont nés les droits de l'homme, la démocratie, la science moderne, l'État représentatif, l'exploration et l'exploitation du globe, le droit international. Les universités ont tenu un rôle déterminant dans la diffusion de ce modèle culturel dans tous les pays d'Europe et dans toutes les parties du monde où pénétrait l'influence européenne, par la colonisation, la conquête, ou le rayonnement des idées et des convictions religieuses. Cette conception de l'université a été illustrée par le Cardinal John Henry Newman, dans son livre souvent cité, *The Idea of a University*.

De notables adaptations survinrent, en divers pays, mais les universités du monde, dans leur ensemble, ont conservé jusqu'ici une référence quasi obligée au modèle universitaire européen, de type anglais, français ou allemand, avec leurs variantes américaines. Ce type d'université, lié à la culture occidentale, est celui qui a prévalu jusqu'à nos jours : la parenté se retrouve dans les programmes académiques, la formation des professeurs, les méthodes de recherche et d'enseignement, l'organisation des bibliothèques et des laboratoires, les publications, l'administration, les échanges interuniversitaires. Les formes institutionnelles de l'université moderne sont extrêmement variées, allant de l'établissement académique pour quelques centaines d'étudiants jusqu'à la « *multiversity* » disséminée en plusieurs localités et comprenant une centaine de sections universitaires comme en Californie : C. Kerr, 1982.

L'héritage académique. Le facteur principal qui explique la vitalité et la permanence de l'université, c'est qu'elle se fonde sur le dynamisme d'une *communauté académique*. Comment, aujourd'hui, se la représenter ? Comment la décrire en ses traits caractéristiques ? La réponse n'est ni simple, ni toujours unanime dans son expression. Une conviction commune, cependant, semble s'imposer : la grande majorité des universitaires a conscience, aujourd'hui comme hier, de former une communauté spécifique dans la société, dont la fonction est de poursuivre librement une mission d'enseignement, d'éducation, de recherche, de critique et d'engagement social. Leur service s'inspire d'une conviction fondamentale, héritée des Gréco-Romains : l'avenir de la cité repose avant tout sur le savoir, la sagesse et la vertu des citoyens. C'était là le postulat de la *Politique* d'Aristote, le philosophe et maître à penser, d'abord des Grecs, et de toute la tradition occidentale : H. Barreau, 1972.

Cette conception à la fois civique et pédagogique de l'éducation équivaut à un principe premier. Ce principe fut consacré et enrichi par la création des premières universités au Moyen Age. Des communautés académiques furent alors constituées à cette fin. Innocent IV reconnaissait, vers 1253, que l'*Universitas* était fondée sur deux éléments : l'un externe, la reconnaissance de l'autorité légitime ; l'autre interne, la volonté commune d'un groupe de personnes qui se consacrent à l'étude et à l'enseignement comme service propre de la communauté. C'est là la conscience originelle qui sert de référence première aux maîtres universitaires. C'est à cette mémoire fondatrice qu'ils se rattachent toujours pour se dire, à eux-mêmes et à leurs concitoyens, quelle est la signification essentielle du travail académique. À travers les siècles et jusqu'à nos jours, les universités y ont trouvé la source de leur créativité, de leur joie de connaître, de chercher et d'enseigner. Selon cette tradition intellectuelle, la connaissance est le bien suprême, la « *scientia* » représente un don précieux, appelé « *donum Dei* », « *summum bonum* », « *velut splendor firmamenti* », « *magnanimitas* » : R.A. Gauthier, 1951.

Certes, il faut se garder de trop idéaliser les mérites et les vertus des communautés académiques de tradition occidentale, car l'histoire démontre qu'elles ont souvent dévié de l'idéal professé, en devenant autosuffisantes, cédant à l'intolérance, à l'arrogance, à l'abus de pouvoir, à l'ambition politique, à la fermeture idéologique, à la paralysie bureaucratique. Plusieurs sont mortes de sclérose et d'inanition intellectuelles. Mais les défaillances d'une institution n'en détruisent pas de soi la valeur, elles démontrent plutôt la nécessité d'une vigilance constante pour rester fidèle aux intentions d'origine. Ces réserves faites, on peut dire que, pour l'ensemble des universitaires du monde libre, cet idéal moral et institutionnel de la communauté académique reste toujours vivant, avec évidemment l'ensemble des adaptations et enrichissements apportés par l'évolution des disciplines et des cultures.

Les nouveaux défis universitaires. Durant sa longue histoire, l'université comme institution a rarement été confrontée à un ensemble aussi impressionnant de bouleversements politiques, sociaux, scientifiques et culturels. Partons de ce qui est le plus proche : les nouveaux modes de production culturelle. Pendant des siècles, l'université s'est identifiée à une certaine idée de la civilisation en se reconnaissant un rôle civilisateur propre. Or, ce postulat apparaît aujourd'hui ébranlé, car une *nouvelle culture* est maintenant produite et transmise par de puissants concurrents extra-universitaires, qui ont envahi le champ de l'enseignement, de la recherche, de la documentation, de l'information. Les universités ont encore à découvrir comment passer de la concurrence à la coopération avec ces nouveaux agents de production culturelle. Pensons aux médias, aux industries culturelles, aux banques de données, aux communications par satellites, aux enseignements et recherches liés à l'industrie privée et à l'État. Les universitaires s'interrogent alors avec anxiété sur leur rôle spécifique dans la société en gestation.

Le défi majeur des universités sera de définir leur rôle dans l'effort de modernisation des sociétés. Comment réconcilier la croissance

économique et le progrès humaniste ? Comment harmoniser concrètement le rôle professionnel de l'université avec son rôle culturel ? Le problème est de savoir si l'idéal académique, décrit plus haut, est encore compris par la culture contemporaine. L'image idéalisée, que les universités cherchent à projeter d'elles-mêmes, est-elle perçue par la société industrielle ? Dans plusieurs milieux s'affirme un esprit anti-universitaire, qui contredit radicalement les principes de la vie académique. Le dur langage de la productivité moderne ne s'accorde pas aisément avec le discours humaniste. Les agents économiques éprouvent une sorte de pudeur et de malaise en entendant dissenter sur les valeurs qui fondent la culture de l'esprit. La froide rationalité du pragmatisme, de la rentabilité, de la concurrence ne s'harmonise pas facilement avec la logique du savoir et de la recherche désintéressés.

Le réalisme économique. Une question centrale semble émerger : elle concerne le rôle propre de l'université dans les sociétés industrielles, qui demandent un engagement plus direct des institutions d'enseignement et de recherche dans la planification socio-économique des pays modernes. La convergence du monde universitaire et des milieux économiques est une tendance qui mérite d'être examinée avec soin. Avec tous les protagonistes de la vie économique et politique, l'université est amenée à affronter deux objectifs majeurs : le problème de l'emploi et celui de la modernisation. L'université est étroitement mêlée à ces débats et est devenue un participant de plein droit dans les projets de développement, de relance économique, d'innovation technique.

Un autre signe de la complémentarité croissante de l'université et de l'économie, c'est la valorisation de la recherche universitaire, de la part des entreprises. Les responsables socio-politiques prennent conscience du rôle déterminant de la recherche dans l'innovation économique et industrielle. La modernisation, la productivité et le développement de l'emploi passent par la voie de la libre recherche. L'originalité et donc la concurrence économique dépendent de l'impulsion indispensable de la créativité et de la recherche. Cette conviction se répand

dans les administrations et les ministères ; et les universités sont invitées à coopérer à l'effort innovateur commun. Le potentiel d'investigation, d'étude et de recherche des universités apparaît donc sous un jour nouveau. Les décideurs économiques et politiques attachent désormais une importance de plus en plus grande aux questions éducatives et culturelles, car ils sont convaincus que ce sont l'étude et la recherche qui auront un impact déterminant dans les secteurs de pointe, porteurs de la modernisation.

Dans ce contexte nouveau, l'administration et la gestion de l'entreprise universitaire présentent des problèmes spécifiques qui font l'objet d'études spéciales : N. Karol and S.G. Ginsburgh, 1980 ; J.L. Bess, 1988.

Légitimation culturelle de l'Université. Les impératifs de la croissance économique doivent cependant se concilier avec les exigences du développement culturel. Si les universités sont interpellées par les milieux socio-politiques, elles aussi ont des questions à faire valoir devant l'opinion publique. De quelle responsabilité au juste veut-on charger les universités ? Les acteurs sociaux, auxquels s'associent volontiers les universités modernes, comprennent-ils et acceptent-ils la fonction propre de l'université dans la concertation à la fois sociale, économique, politique et culturelle de la société moderne ? Le malentendu serait grave, si les interlocuteurs de l'université exigeaient d'elle des services qui ne sont pas conformes à sa compétence propre, à son rôle distinctif et inaliénable dans la société. La question de fond est celle du *rôle culturel* qui revient en propre à l'université. Le réalisme économique, aujourd'hui nécessaire, ne dispense nullement du *réalisme culturel*.

Le discours sur la culture n'a jamais été aisé, et il est rarement abordé sans hésitation ou sans réserve, car il touche au domaine de l'esprit, de l'idéal, des valeurs les plus hautes que l'université représente depuis ses origines. Il est nécessaire de surmonter ces difficultés, car, aujourd'hui plus que jamais, les contingences sociales et

les dures réalités économiques obligent les universitaires à s'expliquer de manière crédible sur leur mission propre. Que font-ils de si notable dans le monde actuel ? Il est indispensable de réinterpréter sans cesse la légitimation sociale et culturelle de l'université. Cela est vrai surtout dans nos sociétés changeantes et mobiles, où rien ne va plus de soi, où les institutions ne peuvent subsister longtemps sans une justification convaincante. Pour l'université, la tâche d'éclairer l'opinion publique sur sa mission n'est pas un objectif secondaire, à côté de ses activités académiques d'enseignement et de recherche. Savoir communiquer avec les cultures vivantes représente pour l'université une nécessité vitale.

Certains dénoncent aujourd'hui une professionnalisation excessive de l'enseignement supérieur. Il faut le reconnaître, le débat est complexe. D'une part, les formations professionnelles ont une importance capitale pour assurer le dynamisme des nations et personne ne minimise leur valeur, ni le mérite des programmes nouveaux qui ont élargi considérablement les cadres de l'enseignement supérieur. Il reste que, si le meilleur de la tradition et de l'esprit universitaires était sacrifié dans les réformes de l'enseignement supérieur, c'est la société entière qui en souffrirait gravement. L'université serait alors réduite à une agence pragmatique de distribution de cours, offerts au public, sans mission culturelle reconnue. La société moderne aurait à payer chèrement cette sorte de discontinuité éducative et cette amnésie culturelle.

Même les universités du *tiers monde* sont mises devant des choix cruciaux. Si elles doivent naturellement donner la priorité aux formations techniques et professionnelles, nécessaires au développement de leurs pays, elles ont peine parfois à concilier une «modernisation à l'occidentale» avec le soutien de leurs cultures traditionnelles. Les voix ne manquent pas pour contester l'université, en l'accusant de favoriser une aliénation culturelle. Les responsables trouvent alors difficile de légitimer la part qui doit revenir à l'enseignement supérieur dans l'allocation des ressources destinées aux divers secteurs de l'éducation. La contribution de l'université dans les programmes de

développement est loin d'être perçue et estimée à sa juste valeur par tous les gouvernements, les politiciens et les agences de coopération internationale. Les universités ont à clarifier leur position et à présenter sur cette question un dossier encore plus crédible.

Les Universités et la conscience universelle. Il devient de plus en plus clair que les programmes actuels ou futurs de l'université ne sauraient être définis en faisant abstraction des besoins pressants de la communauté humaine. Si les diplômés cherchent légitimement leur promotion personnelle et le succès de leur carrière, ils ont aussi à entrer dans la perspective d'un service solidaire des plus pauvres. Les étudiants universitaires représentent une portion limitée et privilégiée de la jeunesse dans le monde, et ont à assumer leur rôle propre dans le développement économique et culturel des peuples. Il serait grave d'entraver la fonction culturelle de l'université, alors que les problèmes les plus complexes des sociétés actuelles sont précisément d'ordre éthique, humanitaire et culturel.

Les événements eux-mêmes sont en train de révéler aux sociétés et aux universitaires que les enjeux majeurs de l'avenir sont, précisément, ceux de la culture. En effet, les questions les plus pressantes sont d'abord d'ordre éthique et culturel, elles touchent au sens de la vie humaine, aux nouveaux modes de procréer, à l'expérimentation biologique, à la recherche génétique. Ajoutons à ces questions celles qui concernent la protection de l'environnement, les nouvelles pauvretés générées par l'économie « duale », le juste développement de tous les groupes et de tous les peuples, la responsabilisation des grands secteurs culturels tels le monde scientifique et les médias, les nouveaux défis des migrations inter-ethniques.

Toutes ces interrogations se posent vivement à la conscience universelle. Or, pour les résoudre, il faudra à la fois une grande expertise technique et une réflexion éthique compétente. Les universités qui s'inspirent d'une tradition humaniste se sentent directement interpellées. Il leur est demandé un travail de recherche interdisciplinaire, à

la fois scientifique, philosophique et moral. C'est ce qui justifie leur raison d'être. Nulle autre institution ne peut répondre à ce besoin fondamental de l'esprit humain. Dans une société où toutes les idéologies sont en crise et où le pur pragmatisme révèle sa dramatique insuffisance et ses effets déstabilisateurs, les universités ont à s'affirmer comme des équipes adonnées à la recherche du sens, des centres de libre réflexion et d'éducation, qui sont indispensables à la santé culturelle d'une nation.

La mission de l'université n'est pas moins nécessaire et urgente aujourd'hui qu'hier. Les sociétés libres ne pourraient survivre et progresser longtemps sans la libre poursuite du savoir, sans la créativité qui naît de la recherche, sans un approfondissement, pour chaque génération, des valeurs permanentes du monde civilisé. Ces valeurs se fondent sur une anthropologie humaniste et spirituelle : elles s'appellent la vérité, la justice, le droit, la liberté, le primat de la personne et de son destin spirituel, le sens de la solidarité, du bien commun. Ces valeurs fondatrices des sociétés civilisées ne sont pas acquises une fois pour toutes. Elles ne s'épanouissent que par la réflexion, l'éducation, l'étude, qui les font pénétrer doucement dans les consciences et dans les institutions. C'est là l'une des plus hautes fonctions de l'université. L'épicentre de toute recherche universitaire, c'est précisément cette visée de servir l'être humain comme tel et sa culture. L'université moderne ne refuse pas la recherche utile et appliquée, loin de là, mais eue ajoute un objectif ultérieur et plus haut, qui est d'ordre éducatif, culturel et spirituel. C'est en cela que ses enseignements et ses investigations sont universitaires.

Les universités catholiques, héritières de ce modèle académique désormais universel, sont engagées dans un effort commun, coordonné par la Fédération Internationale des Universités Catholiques, pour définir concrètement le sens de leur identité et de leur mission dans le monde actuel. Jean-Paul II a tracé leur physionomie et leur rôle propres, en tant qu'universités, appelées à enrichir l'intégration du savoir à la lumière de l'Évangile : Constitution apostolique *Ex corde Ecclesiae*, 15 août 1990.

De nos jours, la problématique universitaire s'est considérablement élargie et elle est pratiquement indissociable des grandes évolutions culturelles marquées par l'essor extraordinaire des sciences, par la révolution des médias et la demande de démocratisation culturelle. Toutes ces questions sont aujourd'hui débattues en de nombreuses fédérations d'universités et dans l'Association Internationale des Universités ouverte à toutes les universités du monde, et dont le siège est à Paris. Ces recherches seront enrichies par les études internationales promues par l'UNESCO sur « L'Enseignement supérieur au vingt-et-unième siècle ».

Voir aussi : Éducation, Science, Développement culturel, Contre-culture, Éducation permanente.

Bibl. J.L. Bess, 1989. P. Bourdieu, 1984. C. Boysetal, 1988. H. Carrier, 1982, 1990b. CEPES, 1989. B.R. Clark 1983, 1987. H. Gouhier, 1987. N. Karol and S.G. Ginsburgh, 1980. C. Kerr, 1982. G. Mialaret et J. Vial, 1981. G. Neave and F.A. Van Vught 1991. J.H. Newman 1931. C. Rondi, 1991. U. Teichler, 1988. J. Verger, 1973. F.A. Van Vught, 1989.

Urbanisation

[Retour à la table des matières](#)

Depuis des millénaires, les cités et les villes ont joué un rôle de premier plan dans la culture des nations. Athènes, les villes grecques, Rome, Jérusalem, Alexandrie constituent les exemples les plus connus. Lewis Mumford disait dans *The Culture of Cities* (1938) : « La cité, comme on la découvre dans l'histoire, représente le point maximum de concentration du pouvoir et de la culture pour une collectivité ». Et il ajoutait que la cité est elle-même l'une des plus belles réalisations de la culture : « Avec le langage, elle reste la plus grande oeuvre d'art de l'homme ». Mais, si la cité est source de civilisation, elle est aussi un

facteur de mutation des cultures. Depuis la révolution industrielle surtout, l'urbanisation a profondément transformé les modes de vie de la famille humaine et ces changements iront encore en s'accroissant d'ici à la fin du siècle, alors que les villes du tiers monde s'accroîtront, prévoit-on, de plus d'un milliard d'habitants. Comment comprendre un phénomène aussi complexe ?

Aspects démographiques et culturels. L'urbanisation revêt une multitude d'aspects, ce qui exclut toute description simple ou univoque du phénomène, lequel se prête à la fois à des considérations statistiques, démographiques, administratives, politiques, économiques, aussi bien que culturelles. La sociologie urbaine, développée d'abord à l'Université de Chicago dans les années '20, puis en France et en Angleterre, a insisté sur les aspects démographiques et socio-culturels de l'urbanisation. C'est ce dernier point de vue qui retiendra principalement notre attention, après une brève considération des critères démographiques de l'urbanisation. Parmi les problèmes démographiques que présente l'urbanisation, mentionnons les suivants : la répartition des populations urbaines et rurales dans un pays ; la taille des cités et la dimension des populations urbaines ; la composition des populations citadines selon les classes d'âge, les occupations, les groupes ethniques, etc. ; l'augmentation du nombre des villes dans le monde ; la classification et la typologie des villes selon des critères numériques, géographiques, de niveaux de vie, de degrés de concentration ; l'étude des réseaux interurbains, des conurbations - villes contiguës qui forment un vaste espace urbanisé.

La comparaison entre le degré d'urbanisation des diverses régions du monde est rendue difficile par l'absence de critères numériques uniformes définissant ce qu'est une localité dite urbaine. Le chiffre minimum, selon les pays, varie entre deux mille et sept mille cinq cents résidents. Les Nations Unies considèrent comme urbaine toute localité comptant au moins deux mille habitants.

Parmi les unités démographiques communément retenues dans les études, signalons : l'agglomération urbaine, formée de la ville et de son pourtour suburbain ; l'aire métropolitaine, comptant au moins cent mille habitants ; ou encore les cités d'un million d'habitants ; les villes dépassant cinq millions d'habitants, etc. L'Université de Californie a perfectionné ce type de recherches dans le cadre de l'*International Population and Urban Research*. La source indispensable pour toute recherche internationale, dans ce domaine, est le *United Nations Demographic Yearbook*, publié depuis 1948.

Si l'on s'arrête maintenant aux aspects socio-culturels de l'urbanisation, on observe une différence fondamentale dans le style de la vie urbaine soit avant soit après la révolution industrielle. Aussi est-il utile de comparer, dans leurs grandes lignes, les traits culturels de la cité préindustrielle avec les caractéristiques culturelles de la cité moderne.

La culture de la cité préindustrielle. La cité préindustrielle, telle qu'elle a été étudiée, par exemple, par G. Sjoberg (1960) et par Y. Barrel (1975), révèle d'abord que l'urbanisation ancienne se produisait à un rythme très lent. Les principales villes d'Europe ont pris des siècles et même des millénaires à se former. La ville était nettement distinguée de son pourtour rural, et elle était circonscrite d'habitude par des murs. Les citoyens d'alors s'insèrent dans des structures rigides et stables : les quartiers des nobles, des riches, des travailleurs et des pauvres sont nettement distingués. La mobilité sociale est pratiquement inexistante. Dans la cité préindustrielle, la famille joue un rôle prépondérant ; appartenir à une famille est une condition d'insertion dans la ville et dans les métiers. Les structures économiques sont elles-mêmes stables et ne se modifient que très lentement. Dans la cité préindustrielle, la religion occupe une position centrale, culturellement et spatialement : les églises, les monastères, les couvents, les temples sont situés au cœur de l'espace urbain. Des historiens comme Fustel de Coulanges soutiennent que la ville prit d'abord naissance autour du culte des dieux, et le cas historique d'Athènes, de Rome ou de

Jérusalem semble corroborer la thèse qui lie la vie urbaine traditionnelle avec le culte religieux.

Dans ce milieu urbain, la socialisation des jeunes générations, même en l'absence d'écoles, s'exerce à travers la famille, les institutions religieuses et, plus tard, les corporations de métiers, les associations. Les fêtes et les célébrations, civiles aussi bien que religieuses, constituent les moments forts où s'affirme l'identité des citadins avec leur communauté urbaine. Les relations entre personnes restent à taille humaine. Même si toutes les personnes ne se connaissent pas, il n'y a pas de masse anonyme. Les rapports sociaux sont de type communautaire et s'exercent à travers la famille, le voisinage, la guilde, la paroisse. Une symbiose se produit entre tous les niveaux d'appartenance et d'identification sociale : famille, paroisse, quartier, classe sociale, métier, région. La cité elle-même est reliée par un commerce constant avec son pourtour rural.

La communication est surtout de type oral entre individus et entre groupes. Le dialogue et l'entretien direct occupent une place privilégiée dans les relations sociales, et c'est dans la ville surtout que se sont développés l'art raffiné de la conversation, les bonnes manières, les mœurs policées. Ce savoir-vivre s'est développé et est devenu ce que l'on a plus tard appelé la civilisation, ou l'art de vivre dans la cité. Les plus grandes villes de l'histoire se vantent d'avoir été des centres civilisateurs. Fichte n'a pas hésité à dire de l'Allemagne que le développement de ses villes, surtout entre le douzième et le quinzième siècles, fut la période de sa plus grande splendeur.

L'art de la vie dans la cité était donc considéré comme un équilibre, un idéal d'humanité. Cette vue idéale - ou idéalisée - de la cité ne nous empêche évidemment pas de voir les misères et les carences qui s'y observaient très souvent. Mais il faut admettre que les collectivités préindustrielles avaient progressivement inventé un art social qui était le fruit d'une expérience séculaire et représentait ce que l'on appellerait aujourd'hui un modèle urbain à échelle humaine.

Urbanisation et culture moderne La culture de la cité moderne, par comparaison, offre un contraste frappant qui permet de mesurer les changements culturels provoqués par la révolution industrielle. Les sociologues sont d'accord pour distinguer deux phases principales dans l'urbanisation du monde moderne.

La première phase correspond à la révolution industrielle du dix-neuvième siècle, qui a provoqué surtout une concentration rapide des populations. En bien des cas, cette urbanisation fut désordonnée et elle ressemble plus à un entassement humain qu'à une urbanisation structurée et rationnellement développée.

Une seconde phase d'urbanisation se dessine après la première guerre mondiale et s'accroît notablement après les années 1950. Ce processus d'urbanisation, sous la poussée de la motorisation et des transports rapides, fait déborder l'espace urbain en des zones de plus en plus larges, qu'on appelle suburbaines. C'est le phénomène de l'exurbanisation et de la rurbanisation, c'est-à-dire la pénétration des modes de vie de la cité sur l'ensemble du territoire national. L. Wirth (1938) a bien décrit ce type d'urbanisation comme contagion d'un mode de vie : « Urbanisation as a way of life ».

La diffusion moderne de la culture urbaine empêche de tracer des limites nettes entre cité et milieu rural. Le phénomène urbain ressemble à une nébuleuse en croissance. Ce processus d'urbanisation poursuit son cours dans les pays industrialisés et gagne progressivement les nations nouvelles. Pour la première fois dans l'histoire, les citadins deviennent majoritaires en plusieurs pays, et il existe aujourd'hui des nations entièrement urbanisées, c'est-à-dire qui comptent plus des deux-tiers de leur population dans les villes.

La culture urbaine comporte des aspects positifs indéniables : concentration des compétences, des services, des institutions de santé, d'enseignement, de culture, des médias. Le psychologue William James disait de Londres que c'est l'un des plus hauts centres de concentration de la culture, une sorte de compendium universel de la civilisation. Les avantages de la vie urbaine font inconsciemment partie

intégrante de la culture moderne et, même dans les pays les plus pauvres, on note une aspiration générale des ruraux à venir en ville. Car la cité, surtout la grande cité, apparaît comme l'incarnation des rêves de liberté, de progrès, d'enrichissement. Les observations courantes démontrent, cependant, la part d'illusion que réserve l'exode rural vers les villes, alors que celles-ci, dans la plupart des pays en développement, accueillent des masses impossibles à intégrer à la vie sociale et économique de la cité. Ces migrants intérieurs s'ajoutent au nombre de ceux que l'on appelle des «citadins abusifs». Il n'est pas exagéré de parler en ce cas d'une fausse urbanisation, qui rappelle les entassements inhumains provoqués durant les premiers temps de la révolution industrielle.

Même dans les cités raisonnablement constituées et efficacement gérées, de puissants conditionnements culturels sont à observer. La grande cité industrielle rend difficile la survie des communautés primaires traditionnelles, avec toutes les conséquences qui en résultent pour la stabilité et la sécurité des citadins. La stabilité d'autrefois, géographique, culturelle et psychologique, est ébranlée par la mobilité incessante et par les changements rapides qui caractérisent la culture urbaine. Le citadin est comparé à un nomade, à un émigrant qui doit apprendre à vivre, à travailler, à se reposer, à se recréer dans des espaces souvent très diversifiés. Ces mutations s'accompagnent d'un sentiment d'exode, de nomadisme, de déracinement. Dans la grande ville moderne, l'accélération des rythmes de vie, le flot constant des bruits, des images, des informations, obligent le citadin à une vigilance sensorielle permanente. Les relations sociales entre individus peuvent encore rester intimes, mais dans un secteur de plus en plus réduit. Au travail, dans les relations commerciales, dans les transports, l'individu doit cultiver une sorte d'anonymat, de silence qui le protège contre la multiplicité des contacts avec une masse d'étrangers. D'où ce « comportement blasé » du citadin, selon certains sociologues. Cette situation provoque un sentiment de solitude, une dépersonnalisation des rapports, un isolement de l'individu dans la masse anonyme et souvent même un sens d'aliénation.

La ville comme défi éthique. La ville moderne représente un nouveau phénomène moral, en ce sens que l'homme s'y trouve dans une nouvelle condition de vie. La cohabitation de tant d'individus et de groupes, aux idées et aux idéologies contrastées, favorise un pluralisme des jugements, des opinions, des croyances. L'urbanisation moderne s'accompagne d'un *pluralisme culturel* fort différent de l'unanimité culturelle de la cité d'autrefois. Par contre, la ville, dont les avantages économiques et culturels reposent sur la spécialisation des fonctions et la complémentarité des tâches, accentue chez les citadins le sentiment d'une interdépendance de tous et de chacun. Comme les rapports sociaux se multiplient dans l'offre et la demande des services, ceux-ci tendent à devenir de plus en plus objectivisés et quantifiés, c'est-à-dire objet d'un calcul froid, impersonnel, symbolisé par les échanges monétaires.

Par rapport aux villes traditionnelles, la cité moderne entraîne la régression des communautés à taille humaine. La famille, en particulier, constitue rarement l'objet prioritaire de la planification urbaine, axée trop souvent sur des considérations de rentabilité économique de l'habitat et de l'espace. Aussi le rôle de la famille est progressivement restreint, d'autant plus qu'un grand nombre d'époux, hommes et femmes, vont travailler hors du foyer. C'est dans les villes, dans les grandes cités surtout, que les conséquences de cette régression des familles se font sentir, notamment par la croissance de la délinquance juvénile et la multiplication des maladies nerveuses et psychologiques. D'autres communautés primaires subissent une régression analogue : le voisinage, la paroisse, les groupes artisanaux.

Urbanisation intentionnelle. La sociologie urbaine met en relief que l'urbanisation, même dans les pays les plus industrialisés, comporte trop souvent encore une large part d'irrationnel. Un effort nouveau est à entreprendre pour redéfinir le rôle des communautés primaires dans la ville, en particulier celui de la famille, des relations entre pa-

rents, entre amis. La difficile intégration des travailleurs migrants dans les villes d'Europe et d'Amérique du Nord a attiré l'attention sur l'importance des groupes primaires dans la vie des communautés urbaines en croissance. Cela exige de favoriser le milieu familial ainsi que les relations ethniques, linguistiques, religieuses des migrants afin de faciliter l'intégration culturelle de ces nouveaux citoyens dans la ville industrielle. Les études de la culture urbaine orientent donc la réflexion des sociologues et des planificateurs vers ce que l'on appelle maintenant une urbanisation intentionnelle, qui permet de dépasser un type d'urbanisation fondée trop exclusivement sur des critères de rendement économique et de spéculation de l'espace urbain. L'enjeu majeur est de savoir réconcilier deux exigences fondamentales : d'une part, la mobilité, la liberté, les possibilités extraordinaires qu'offre le milieu urbain et, par ailleurs, la sécurité, l'enracinement et l'intégration des citoyens dans un milieu humanisé.

Quelle urbanisation pour le tiers monde ? L'urbanisation des pays en voie de développement profitera-t-elle de l'expérience des deux derniers siècles d'urbanisation dans les pays occidentaux ? Bien des erreurs sont à éviter. Sera-t-il possible, dès le départ, d'avoir conscience des objectifs culturels et humains que toute planification urbaine doit se fixer ? Sinon, on aboutit à une fausse urbanisation et à des collectivités déshumanisantes.

Le problème revêt une gravité qu'on ne saurait minimiser. Les statistiques des Nations Unies laissent prévoir, pour la fin du siècle, un gigantesque mouvement d'urbanisation qui gagnera l'ensemble du globe, affectant surtout le tiers monde. Vers l'an 2000, il est prévu qu'environ cinquante-deux pour-cent de la population mondiale vivra dans des zones urbaines, alors que la proportion était de vingt-neuf pour-cent en 1950. Le tiers monde à lui seul comptera quarante-cinq cités dont la population dépassera cinq millions d'habitants, et dix-huit cités ayant plus de dix millions d'habitants. En 1950, il y avait dans le monde six cités comptant cinq millions d'habitants. En l'an 2000, il y en aura dix fois plus, soit soixante, dont quarante-cinq seront situées

dans les pays en voie de développement. L'Asie à elle seule en comptera vingt-neuf.

C'est la famille humaine dans son ensemble qui devra, au cours des années qui viennent, affronter un phénomène de mutations culturelles aux proportions jamais connues dans l'histoire.

Voir : Civilisation, Industrialisation, Travail, Modernité, Ville-Campagne.

Bibl. Y. Barel, 1975. H. Carrier, 1982, 1990b. D. Fauvel-Rouif, 1989. J. Gutwirth et al., 1991. D. Judd et M. Parkinson, 1991. W. Meeks, 1983. L. Mumford, 1938, 1964. G. Sjoberg 1960. L. Wirth, 1938.

Valeur

[Retour à la table des matières](#)

En général, la valeur désigne ce en quoi une chose est désirable ou utile, ce qui rend une personne digne d'estime, ce qui en fait son mérite. Le terme est employé couramment en morale, en économie, en sociologie, en esthétique.

Clarification du concept. L'évolution historique de la notion de valeur permet d'en comprendre l'utilité pour l'étude des cultures. Un usage ancien identifiait valeur à vaillance. L'historien écossais Thomas Carlyle (1795-1881) fait le rapprochement entre les termes anglais *valour* et *value*, marquant le passage du sens militaire au sens économique : *Les Héros, I*. Les Saint-Simoniens soutinrent que ce passage était une loi générale. Sans nous attarder à ce débat, il est utile de voir comment le concept de valeur a évolué du domaine économique au domaine culturel.

Les économistes, habitués au concept de valeur, apportèrent une contribution notable à sa clarification. Vers le milieu du dix-neuvième siècle, les économistes anglais développèrent une notion de valeur qui fut redéfinie par Karl Marx dans sa célèbre théorie de la plus-value. Plus largement, l'économie politique, après avoir distingué d'abord la valeur travail et la valeur capital, a approfondi par la suite les dimensions plus complexes de la notion de valeur : à côté de la valeur d'échange et de la valeur d'usage d'un bien économique, on découvrit peu à peu que la valorisation des biens comporte des échelles subjectives de préférence. La vie économique, loin d'obéir à des lois prédéterminées, est fortement conditionnée par les systèmes moraux, par les choix subjectifs des consommateurs, par les modes et les goûts changeants, en d'autres termes, par les valeurs culturelles. Cette approche élargit considérablement la conception traditionnelle de l'économie politique en la faisant sortir du champ des interprétations positivistes.

Dans les sciences de l'homme - l'histoire, la sociologie, l'anthropologie - la découverte des valeurs, comme inspiratrices des comportements sociaux, apporta un net progrès à ces disciplines, en leur permettant de dépasser l'historicisme, l'évolutionnisme et le scientisme, qui avaient dominé une partie des études sociales au dix-neuvième siècle. On vit se développer en Allemagne la *Geisteswissenschaft* ou la science de l'esprit, de la conscience. Mentionnons, par exemple, les travaux de J.G. Droysen (*circa* 1858), ainsi que ceux de F.R. Ratzel (1844-1904), lesquels eurent une influence déterminante sur Franz Boas (1858-1942), d'origine allemande, le fondateur de l'anthropologie américaine. Ratzel lui apprit l'importance des faits culturels et des valeurs, tels la langue, les mythes, les représentations, comme facteurs explicatifs de la vie sociale. Par ailleurs, toute une école des sciences sociales, inspirée d'Emmanuel Kant, se détournait du positivisme évolutionniste pour réaffirmer le rôle des réalités culturelles, des religions, des croyances, des idéologies. Ce courant fut plus tard brillamment illustré par Max Weber, qui se fit le critique du positivisme et l'avocat des faits intentionnels, en montrant la nécessité de

comprendre de l'intérieur les faits sociaux plutôt que de les expliquer de l'extérieur. Pour Weber et ses nombreux disciples, les faits sociaux apparaissent comme faits de conscience. Il faut en chercher les ressorts dans les motivations cachées des acteurs sociaux, dans les finalités des comportements, dans les systèmes de croyance, dans la dimension morale des choix collectifs. Cette vue a permis un dépassement des explications unilinéaires faisant appel à une causalité sociale, conçue comme des déterminismes analogues à ceux des sciences de la nature. Cette nouvelle approche scientifique, qui fait toute sa part à la dimension morale des comportements sociaux, a été enrichie et prolongée par Lucien Febvre et Marcel Mauss en France, Clifford Geertz aux États-Unis.

Valeurs culturelles. Du point de vue culturel, la valeur apparaît donc comme une donnée fondamentale, car c'est autour d'un système de valeurs qu'une culture se caractérise et puise son dynamisme. Les valeurs culturelles peuvent être décrites comme des biens qui sont dignes de choix, de sélection, de préférence. L'idée de valeur connote ce qui est désirable et souhaité au regard du jugement collectif. Toute culture suppose un processus d'évaluation des biens préférables ; et la sélection s'opère aussi bien au niveau intellectuel, qu'affectif et opérationnel, c'est-à-dire au plan de l'action. Les valeurs d'une culture jouent le rôle de normes pratiques pour les désirs, les comportements, les attitudes, les jugements.

Dans un sens large, les intérêts matériels et immatériels peuvent aussi être considérés comme valeurs, en tant qu'objets de préférence et de valorisation. Les valeurs culturelles dominantes ne coïncident pas nécessairement avec les valeurs morales. Telle culture, à telle époque, par exemple, sera marquée par une tendance à l'individualisme matérialiste, à la ségrégation raciale, à l'hédonisme, à l'intolérance religieuse. Du point de vue éthique, on parle alors de contre-valeurs.

Au sein d'une culture, les valeurs s'ordonnent en *systèmes* qui conditionnent, inspirent et orientent les comportements ; par exem-

ple : le respect de l'homme, comme valeur fondamentale, appelle, comme valeur connexe, l'observation de la justice, un régime de lois ; la valeur de la patrie appelle celle du service du bien commun, du civisme, de la participation politique. Il faut noter que les valeurs sont aussi bien de nature matérielle qu'immatérielle ou spirituelle. Une culture qui privilégie les valeurs matérielles aura une configuration différente de celle d'une société qui donne la primauté aux valeurs non-matérielles. Dans les sociétés de traditions judéo-chrétiennes, les valeurs spirituelles et morales tendent à exercer un rôle prioritaire dans la vie culturelle.

Chaque groupe procède en pratique à une hiérarchisation des biens culturels avec toutes les conséquences qui en découlent pour ses choix collectifs. On se demandera, par exemple, quelle importance une société réserve à la valeur de l'éducation morale, à l'estime du bien commun, à tel ou tel modèle familial, au respect de la vie, au rôle de la femme, à la discipline du travail, à l'accueil des étrangers, au respect des croyances, etc. Consciemment ou inconsciemment, les ordres de préférence concernant les valeurs donnent une physionomie propre à chaque culture.

Ceci étant posé, nous pourrions décrire ainsi les valeurs culturelles : tout ce qui est communément estimé et apprécié dans une collectivité, tout ce qui donne une orientation distinctive aux attitudes et aux institutions et tout ce qui est transmis culturellement aux nouvelles générations.

Comment peut-on observer les valeurs caractéristiques d'une société ? Elles se révèlent à maints indices, formels ou non formels ; elles apparaissent dans les codes de lois, dans les habitudes sociales d'un groupe, dans le style de vie des gens, dans les traditions populaires, dans les règles pratiques d'action, dans l'exercice des professions et des métiers, dans les arts et la littérature.

Des valeurs communes à tous les peuples ? Si les valeurs servent à identifier les traits caractéristiques d'une société particulière, il res-

te légitime de se demander s'il existe des valeurs universelles communes à tous les peuples. Plusieurs anthropologues le soutiennent et affirment que ces valeurs communes forment la base d'un *consensus gentium*. C.S. Lewis, dans son étude de nombreuses civilisations anciennes, est arrivé à dégager une « doctrine de la valeur absolue », qui fonde huit valeurs objectives communes à tous ces peuples. En voici quelques expressions typiques : la loi de la bienveillance générale ; la loi de la bienveillance particulière pour les proches ; les devoirs envers les parents, les aînés et les ancêtres ; la loi de la justice ; la loi de la bonne foi et de la véracité ; la loi de la miséricorde ; la loi de la magnanimité : *The Abolition of Man*, London, 1947.

Le débat sur l'existence de valeurs universelles trouve, au niveau de la recherche anthropologique et historique, de solides confirmations, par exemple chez des auteurs comme C. Kluckhohn et C. Lévi-Strauss. En outre, l'analyse attentive des grands textes de l'humanité montre clairement qu'une valeur commune s'est imposée partout avec le développement de la vie en société : c'est la dignité de l'homme et son droit originnaire et constitutif d'être homme. Jeanne Hersch, dans son recueil *Le droit d'être un homme* (1968), a montré l'universalité de cette aspiration primordiale, en regroupant des textes provenant de tous les continents et de toutes les époques. Les contes, les proverbes, les mythes, les récits sacrés, les textes religieux expriment les espérances, les plaintes et le désir indélébile de l'homme qui défend inlassablement son humanité et sa dignité constitutive. Toutes les religions et toutes les civilisations proclament, à leur manière, ce principe éthique universel, dans la fameuse règle d'or : « ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse à toi-même », ou positivement : « Fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fasse à toi-même ». À partir de ce « consensus éthique », on peut conclure qu'une valeur universelle fonde radicalement l'unité de la famille humaine. La fraternité originelle s'impose à la conscience des peuples et à toutes les générations, constituant le fondement premier d'une culture propre à tout homme et à tous les hommes, en raison même de leur humanité reconnue. C'est le principe premier de toute culture.

En dernière analyse, cette question engage une *conception de l'homme*. La tradition humaniste n'hésite pas à reconnaître les valeurs communes qui font la grandeur de l'homme. Cicéron, par exemple, a su exalter l'amour du genre humain, « *caritas generis humani* » : *De finibus bonorum V*, 23,65. C'est l'honneur de la civilisation gréco-romaine d'avoir affirmé la valeur universelle de l'homme et les grands auteurs d'Athènes et de Rome appartiennent désormais à la culture humaine tout court. Puis vint le christianisme qui appelle l'être humain à son plus haut perfectionnement, en lui prêchant la charité comme la vertu suprême, fondement de la fraternité universelle.

C'est dans le domaine religieux surtout que s'observent les valeurs absolues d'une société : par exemple, le sens de la vie et de la mort, le sens de la responsabilité, de la dépendance envers Dieu. Les valeurs religieuses s'expriment dans la doctrine et dans la foi des gens, dans leur credo, et dans le code de moralité en vigueur dans une société.

C'est par ses valeurs dominantes et, notamment, par la place des valeurs absolues dans l'échelle de ses préférences qu'un groupe humain manifeste les traits de sa culture.

Voir aussi : Éthos, culture, Analyse culturelle, Religion et culture, Anthropologie.

Bibl. R. Boudon et F. Bourricaud, 1982. J. Hersch, 1968,1985. CI. Kluckhohn, 1957. F.R. Kluckhohn and F.L. Strodbeck, 1961. A.H. Maslow, 1954. G. McLean et al., 1989. A. Naud, 1985.

Vatican II (et la culture)

[Retour à la table des matières](#)

Pour comprendre l'attitude nouvelle des catholiques face à la culture, le Concile Vatican II (1962-1965) constitue une référence obligée. La signification culturelle du Concile se dégage avec netteté, lorsqu'on considère, avec le recul des années, un certain nombre de ses caracté-

ristiques : l'originalité de ses objectifs déclarés ; l'approche intellectuelle qui s'y affirma progressivement ; la qualité et la provenance des participants ; et surtout la vision théologique-historique qui, peu à peu, y prit forme et expression.

Une intuition anthropologique et pastorale. Déjà l'annonce de Vatican II par Jean XXIII avait donné le ton anthropologique du Concile à venir, dont l'optique, affirmait-il, serait surtout pastorale, ce qui allait exiger un effort nouveau et courageux pour comprendre et pour rencontrer le monde actuel. Jean XXIII prenait acte d'un écart dramatique entre l'Église et le monde. L'Église doit participer à la construction de ce monde nouveau : « En ce moment de l'histoire, la Providence nous porte à un nouvel ordre de rapports humains qui, par l'oeuvre des hommes et au-delà de leurs attentes, contribue à l'accomplissement de desseins supérieurs et inattendus. Et toute chose, même les adversités humaines servent au bien majeur de l'Église ». Pour se faire comprendre de ce monde nouveau, il faut d'abord le découvrir et donner un revêtement intelligible à l'enseignement intégral et permanent de l'Église : « C'est une chose que la substance de l'antique doctrine du *depositum fidei*, c'en est une autre que sa formulation et son revêtement : et c'est de cela qu'il faut tenir compte avec la patience nécessaire, en mesurant bien les formes et les propositions d'un enseignement à caractère surtout pastoral ». En ces paroles se trouve, en germe, l'intuition anthropologique et pastorale de tout le Concile.

Le mot *aggiornamento*, qui a fait fortune, décrit bien la démarche du Concile voulu par Jean XXIII. Il s'agit d'une double mise à jour : l'Église d'abord se purifie en se redéfinissant elle-même et, d'autre part, elle s'efforce de renouveler sa compréhension du monde actuel. Cette double intuition, à la fois théologique et anthropologique, allait devenir le fil conducteur et le principe d'inspiration de tout le Concile.

Au début des travaux, les tâtonnements étaient inévitables et l'intuition maîtresse de Vatican II, faite de discernement socio-pastoral, ne prit véritablement forme que vers la fin de la première Session,

comme le confiait Jean XXIII peu de temps avant sa mort. C'est à ce moment, en effet, que, sous l'influence de cardinaux comme Montini, Suenens, Lercaro, König, et d'évêques comme Wojtyła et Garrone, le Concile décida de se mettre résolument devant le monde, avec ses angoisses, ses problèmes de la faim et de la pauvreté, ses aspirations à la paix et au développement. C'est en s'identifiant à cette humanité historique, dans l'esprit du Christ, que le Concile prit une claire conscience de l'enjeu qui l'attendait et, peu à peu, s'orienta vers le fameux Schéma XIII qui allait devenir, après de difficiles débats, l'un des principaux textes de Vatican II, *Gaudium et Spes*.

Le nouveau pape, Paul VI, élu en juin 1963, se fit l'interprète de l'effort de clarification qui s'opérait alors, lorsqu'il chercha à préciser l'orientation du Concile à l'ouverture de la deuxième Session. D'une part, l'Église est appelée à se retirer spirituellement en elle-même, mais c'est pour mieux devenir ad extra un ferment rénovateur du monde : « C'est un singulier phénomène : tandis que l'Église cherche à ranimer sa vie intérieure dans l'esprit du Seigneur, elle se distingue et se détache de la société profane dans laquelle elle est immergée ; mais, en même temps, elle se qualifie comme un ferment vivifiant et un instrument de salut pour ce monde, en découvrant et en renforçant sa vocation missionnaire, c'est-à-dire sa mission essentielle qui est de faire de l'humanité, en quelque condition qu'elle se trouve, l'objet passionné de sa mission évangélisatrice ». Tels sont les éléments de réflexion du nouveau Pape, qui allaient trouver leur pleine expression dans son encyclique *Ecclesiam Suam* (1964), publiée pendant le Concile et toute consacrée au dialogue avec le monde actuel.

Ouverture à la pluralité des cultures. La découverte du monde dans la diversité des mentalités et des cultures allait être grandement stimulée par la présence au Concile d'Évêques venus de toutes les régions du monde. C'était la première fois qu'un Concile accueillait une délégation consistante d'Évêques du tiers monde. Le point de vue des Églises d'Asie, d'Afrique, d'Amérique Latine produisit un impact considérable sur les Épisopats des pays européens et nord-américains. En outre,

les représentants des pays de l'Est européen apportaient un éclairage cru sur la situation du monde communiste.

Même si les principaux acteurs de Vatican II parurent d'abord être des occidentaux et si les travaux antépréparatoires avaient été surtout leur oeuvre, leur manière de voir ne domina nullement les débats, et il se produisit durant le Concile une maturation des esprits et une conscience nouvelle de l'universalité. Une prise de conscience de l'internationalisation historique de l'Église se produisit au Concile, et était appelée à se développer par la suite avec toutes ses conséquences, dont on ne mesurera que graduellement l'importance.

À côté des Évêques, d'autres participants contribuèrent activement à donner à Vatican II sa configuration particulière : les spécialistes, les représentants des religieux, du laïcat, les observateurs œcuméniques. Plusieurs des spécialistes étaient des théologiens, experts du nouveau biblique, liturgique, patristique. Il y avait aussi des sociologues habitués à pratiquer la recherche dans une perspective pastorale. Ces experts apportèrent au Concile une riche expérience de l'investigation théologique et historique, tirée de la réflexion sur le nouveau biblique, liturgique, pastoral, de l'exercice des sciences humaines et de la sociologie religieuse, de la pratique de l'Action Catholique, dont la méthode du « voir, juger, agir » avait sensibilisé les catholiques, depuis vingt ans, à l'analyse culturelle au service de l'évangélisation.

La réflexion interdisciplinaire, qui marqua la collaboration des Évêques avec les experts fut souvent improvisée et déroutante. Mais, au bout d'un certain temps, elle porta ses fruits : on en trouve la trace dans tous les grands documents préparés par les Commissions du Concile. Les sujets les plus traditionnels, aussi bien que les thèmes nouveaux, y sont traités dans une perspective à la fois doctrinale et incarnée dans le temps. Un indice révélateur se trouve dans la terminologie utilisée par les textes : le mot histoire revient soixante-trois fois ; le mot culture est employé quatre-vingt-onze fois, le mot culturel, trente-quatre fois ; les mots monde, société, dialogue, service, nouveauté, mutation, laïc, y sont employés très fréquemment. L'atten-

tion est tournée vers l'aujourd'hui du monde et de l'Église. Les termes *hodie* ou *hodiernus* reviennent cent quarante-cinq fois. Des études lexicographiques ont noté combien la terminologie de Vatican II est neuve par rapport à celle de Vatican I, où le mot culture, par exemple, n'apparaît qu'une fois.

La présence des observateurs, provenant d'autres confessions chrétiennes, fournit également un élément caractéristique à la physiologie du Concile. Ils ont, pour ainsi dire, apporté leur point de vue et prêté leur regard à l'Assemblée toute entière. En plus de publier un document spécial sur l'unité des chrétiens, *Unitatis Redintegratio*, le Concile a été attentif au point de vue oecuménique dans tous ses travaux.

Nouvelle perception culturelle et ecclésiale. Le contexte intellectuel et spirituel que nous venons d'évoquer permet de comprendre l'expérience culturelle que vécurent tous ceux qui participèrent au Concile. Ils y expérimentèrent ensemble une immersion profonde dans les affaires de l'Église et du monde, et ils s'initièrent réciproquement à percevoir, avec des yeux neufs, l'humanité historique en attente de Jésus-Christ.

Cette sensibilisation collective les prédisposait à un approfondissement du sens ecclésial. Leur intuition dynamique se concrétisa dans la notion de « Peuple de Dieu en marche dans l'histoire », image de l'Église pérégrinante qui se construit dans le temps. Ce concept, à la fois biblique et historique, donna à l'ecclésiologie de Vatican II sa portée existentielle et pastorale.

On peut donc dire que la vision théologique de Vatican II n'est pas dissociable de sa perception culturelle du monde contemporain. L'Église n'est pas concevable en dehors des cultures vivantes. D'autre part, les cultures de l'homme ne trouvent de salut véritable qu'en Jésus-Christ. Ceci amène plusieurs observateurs avertis du Concile à affirmer que le document capital de *Lumen Gentium*, sur l'Église, ne trouve sa signification complète qu'à la lumière de *Gaudium et Spes*, sur

l'Église dans le monde de ce temps. Aucun Concile dans l'histoire n'avait mis ainsi l'homme et le monde au centre de ses débats. C'est là l'humanisme de Vatican II, dont Paul VI parlera avec des accents inoubliables à la clôture du Concile.

L'enseignement du Concile sur la culture. L'évocation qui précède était indispensable pour mesurer l'importance des enseignements formels de Vatican II sur la culture. Il n'est peut-être pas sans signification que la constitution *Gaudium et Spes* n'ait été approuvée qu'à la fin du Concile. Ne fallait-il pas d'abord que les Pères aient vécu cette expérience complexe de discernement que nous venons de retracer à grands traits ? Cela suggère de bien comprendre ensemble et leur expérience vécue et leur enseignement formel. Partons de l'exposé concernant la culture qui se trouve dans *Gaudium et Spes*, aux numéros 53-62, et nous étendrons ensuite notre observation à l'ensemble des documents conciliaires.

Une définition moderne de la culture. Ce qui est remarquable dans la définition de la culture proposée par *Gaudium et Spes*, c'est son caractère moderne, emprunté aux sciences humaines. Les deux dimensions de la culture y sont parfaitement harmonisées et reliées entre elles. D'une part, la culture se réfère au progrès de l'individu, qui développe toutes ses potentialités par l'application de son intelligence et de ses talents : c'est la culture entendue traditionnellement au sens classique et humaniste. Une seconde acception plus moderne de la culture désigne le vécu anthropologique, les mentalités typiques de chaque groupe humain. Cette double dimension de la culture, retenue par *Gaudium et Spes*, permet de comprendre les relations entre la culture de l'individu et les cultures des collectivités, entre la culture savante et les cultures vivantes, car c'est l'homme qui est le sujet et le bénéficiaire de tout progrès culturel.

Nous avons examiné à l'article Culture, la définition proposée par *Gaudium et Spes*. Relisons-la ici en nous rappelant toute l'expérience

culturelle que venait de vivre l'Assemblée Conciliaire : « Au sens large, le mot culture désigne tout ce par quoi l'homme affine et développe les multiples capacités de son esprit et de son corps ; s'efforce de soumettre l'univers par la connaissance et le travail ; humanise la vie sociale, aussi bien que la vie familiale que l'ensemble de la vie civile, grâce au progrès des moeurs et des institutions ; traduit, communique et conserve enfin dans ses oeuvres, au cours du temps, les grandes expériences spirituelles et les aspirations majeures de l'homme, afin qu'elles servent au progrès d'un grand nombre et même de tout le genre humain. Il en résulte que la culture humaine comporte nécessairement un aspect historique et social et que le mot « culture » prend souvent un sens sociologique et même ethnologique. En ce sens, on parlera de la pluralité des cultures. Car des styles de vie divers et des échelles de valeurs différentes trouvent leur source dans la façon particulière que l'on a de se servir des choses, de travailler, de s'exprimer, de pratiquer sa religion, de se conduire, de légiférer, d'établir des institutions juridiques, d'enrichir les sciences et les arts et de cultiver le beau » : GS, 53.

On remarque surtout, à la lecture de ce texte, qu'il nous révèle une vision dynamique, historique et concrète de l'humanité qui se construit. Il fournit une grille de lecture de l'histoire contemporaine, une considération anthropologique du progrès offert à l'homme individuel et collectif. L'Église se donnait ainsi un instrument d'analyse moderne pour mieux comprendre le monde et y exercer son rôle. C'était une lente mais décisive conquête intellectuelle, alors que l'Église, habituée, depuis Léon XIII, à parler plutôt de civilisation, n'adopta que très lentement le concept de culture anthropologique. Encore du temps de Pie XII, la culture était entendue presque exclusivement au sens humaniste.

La méthode de l'analyse culturelle, inspirée des sciences humaines, permettait de mieux comprendre les comportements collectifs, les mentalités, les valeurs dominantes, les aspirations, les contradictions de notre époque. Cette démarche anthropologique se révélera au Concile, non seulement comme un préalable pour porter un jugement

moral sur notre temps, mais aussi comme un présupposé indispensable pour découvrir les cultures nouvelles en attente de l'Évangile. L'Église se fait plus méthodiquement sensible aux signes des temps, aux évolutions significatives, aux valeurs et aux contre-valeurs qui interpellent la conscience chrétienne.

Une analyse culturelle du monde moderne. On trouve, au début de *Gaudium et Spes* (no 4-10), une analyse culturelle du monde moderne qui nous apparaît, encore aujourd'hui, d'une pénétration remarquable. Le monde contemporain est décrit avec ses espoirs et ses angoisses, ainsi qu'avec les mutations profondes qui l'affectent dans le domaine social, psychologique, moral et religieux.

Une observation centrale se dégage nettement : la culture n'est pas traitée pour elle-même, de façon abstraite ; la culture de l'homme contemporain apparaît toujours comme le contexte de la réflexion théologique, de la projection pastorale. Ceci met en évidence l'un des ressorts les plus dynamiques du Concile, c'est-à-dire cette approche socio-théologique qui guida tous ses travaux. On minimiserait donc indûment sa contribution à la culture, si on ne considérait que les passages de *Gaudium et Spes* qui en traitent explicitement. La culture n'a pas été qu'un chapitre, ajouté aux autres. Bien plutôt, tout a été culturel au Concile, comme tout y a été théologique. L'homme contemporain et historique n'est jamais absent des préoccupations et des réflexions. Le cadre d'analyse est constamment ecclésial et culturel à la fois. C'est dans cette optique qu'il faut relire et interpréter les principaux documents sur les évêques, les prêtres, les religieux, les laïcs, la liturgie, l'unité des chrétiens, les religions non-chrétiennes, la liberté religieuse, les médias. Retenons quelques exemples typiques.

L'engagement culturel de toute l'Église. Les évêques, les prêtres, les responsables de la pastorale sont vivement invités à utiliser les moyens modernes des sciences humaines, surtout la psychologie et la sociologie, pour éclairer les situations culturelles où ils doivent annon-

cer l'Évangile : *GS*, 62. La recherche sérieuse y est fortement encouragée : *GS*, 36.

Les religieux ont à retrouver le dynamisme de leur vocation première et vivre leur charisme dans des contextes culturels nouveaux : *PC*, 3.

Les laïcs ont à s'engager directement dans les affaires de la cité, et dans la promotion des cultures, afin de témoigner de leur foi partout où les valeurs humaines sont en cause : *AA*, 17.

Dans le dialogue œcuménique, il faut découvrir les facteurs culturels de la désunion et stimuler, dès maintenant, tous les chrétiens à une collaboration efficace au plan social, économique, culturel : *UR*, 12.

Il faut savoir discerner, au cœur des religions non-chrétiennes, les semences du Verbe qui s'y cachent, et chercher à intégrer dans une synthèse chrétienne toute valeur culturelle qui ne contredit pas la foi catholique : *AG*, 11. Aussi, est-il important que des réflexions approfondies sur ce point soient entreprises dans tous les grands territoires socio-culturels : *AG*, 22.

Même approche pour l'adaptation de la liturgie aux diverses cultures, en tenant compte des normes de l'Église universelle en la matière. Il est recommandé d'examiner avec soin les dons et les traits de chaque culture et de voir ce qui peut être accueilli dans une pratique liturgique authentiquement chrétienne : *SC*, 27.

Les médias font l'objet d'une attention particulière, parce qu'ils ont un impact considérable sur la culture et la moralité publique : *IM*, 12.

Affrontée au problème redoutable de l'athéisme moderne, l'Église s'interrogera sur les conditions culturelles de la croyance et de l'incroyance : *GS*, 19-21.

Tout le domaine de l'éducation est abordé dans une perspective de développement culturel, visant la formation complète, intellectuelle et spirituelle des jeunes, en s'inspirant des progrès de la psychologie et de la pédagogie : *GE*, 1.

La culture, entendue au sens de la vie de l'esprit, est une dimension particulièrement caractéristique de ce Concile, qui traite à maintes reprises de la science moderne, de ses rapports avec la foi et avec le développement de l'homme ; de la liberté de recherche ; des progrès de la pédagogie et des sciences humaines ; de la formation humaine et spirituelle des prêtres, des religieux, des laïcs ; du rôle de l'école et de l'université ; de la création artistique. Toujours, c'est l'homme dans son développement personnel et collectif qui est visé. Presque tous les documents seraient à citer.

Rencontre de la mentalité moderne. D'une manière plus générale, on remarquera combien le Concile a été attentif à la mentalité de l'homme contemporain et a cherché à valoriser les aspirations culturelles typiques de notre époque, comme le désir de participation, le sens de la coresponsabilité, de la solidarité, de la décision personnelle, de l'intériorisation, de la liberté religieuse, ainsi que la responsabilité des laïcs, le rôle des femmes, l'attention aux jeunes, la quête universelle de la justice, de la paix, du développement pour tous les humains. Ces préoccupations socio-pastorales se trouvent dans tous les documents, comme un souci évangéliste très concret. Rappelons quelques passages se rapportant à ces traits de mentalité

S'adressant à l'homme moderne si conscient de sa liberté et de ses droits personnels, le Concile insiste sur le libre choix du croyant. Cette norme est constamment rappelée : l'adhésion religieuse correspond à un engagement libre de l'individu. C'est un principe fondamental de la Déclaration sur la liberté religieuse : DH, 3, 10.

L'esprit critique, typique de la culture moderne, peut, certes, mettre une foi superficielle en danger, mais peut également purifier l'esprit religieux : GS, 7.

La participation à la liturgie doit être consciente et personnelle : SC, 14.

Que les sciences humaines soient utilisées pour mieux adapter l'action pastorale aux conditions tant spirituelles que sociales, démographiques et économiques des populations : CD, 16, 17.

Les laïcs sont encouragés à exprimer librement leur avis dans l'Église et à participer à la recherche, afin de la mieux servir : LG, 37.

Plus en général, les catholiques s'efforceront de comprendre leur époque : « Que les croyants vivent en étroite union avec les autres hommes de leur temps, et qu'ils s'efforcent de comprendre à fond leur façon de penser et de sentir, telle qu'elle s'exprime par la culture ». C'est une condition du dialogue entre l'Évangile et la culture, qui suppose une recherche attentive : « Qu'ils harmonisent la connaissance des nouvelles sciences, des nouvelles théories et des découvertes les plus récentes avec la morale et la doctrine chrétienne, pour que le sens religieux et la rectitude morale marchent de pair chez eux avec la connaissance scientifique et les incessants progrès techniques. Ils pourront ainsi apprécier et interpréter toutes choses avec une sensibilité authentiquement chrétienne » : GS, 62.

Le survol que nous venons d'opérer montre à l'évidence l'une des caractéristiques les plus neuves de ce Concile : sa visée culturelle, historique, anthropologique. Paul VI, dans son discours de clôture, a voulu proclamer avec une vigueur remarquable que ce Concile a d'abord été consacré à l'homme : « toute cette richesse doctrinale ne vise qu'à une chose : servir l'homme. Il s'agit, bien entendu, de tout homme, quelle que soit sa condition, sa misère et ses besoins ».

Les développements de l'après-Concile. Pour donner un prolongement ultérieur à cette analyse, nous retiendrons trois observations, qui aideront à situer l'apport du Concile dans une perspective socio-historique :

1. L'événement considérable qui s'est produit à Vatican II a été de sensibiliser toute l'Église à une compréhension moderne des change-

ments culturels, tels qu'ils sont vécus par les hommes d'aujourd'hui. Il s'agit vraiment d'un progrès dans l'aptitude du discernement, qui dépasse en importance, sans doute, les descriptions concrètes et les considérations historiques que le Concile nous a laissées à propos des cultures actuelles. De fait, l'analyse sociale des Pères conciliaires reste perfectible et, vingt ans après, on y remarque des lacunes - qui étaient inévitables - et on est frappé par les nouveaux problèmes culturels qui sollicitent l'attention de l'Église d'aujourd'hui.

2. Depuis 1965, en effet, plusieurs questions culturelles ont surgi à propos desquelles, forcément, Vatican II ne pouvait dire que peu de choses. L'enseignement subséquent de Paul VI et de Jean-Paul II, et la réflexion des Synodes et des communautés ecclésiales mettront ces problèmes à l'ordre du jour.

Mentionnons, par exemple, la question très actuelle de l'inculturation, qui est au centre de discussions animées dans les Églises d'Afrique, d'Asie, d'Amérique Latine et aussi dans les Églises de vieille chrétienté. Les questions sous-jacentes à l'inculturation ne sont pas étrangères à Vatican II, mais le problème restait posé en termes encore généraux : cf. GS, 58. Le terme inculturation n'y est même pas employé, alors qu'il avait cours parmi les catholiques depuis au moins trente ans. Ce n'est qu'au Synode de 1977 que ce mot fera son apparition dans un texte officiel de l'Église : voir Inculturation.

Pensons aussi à la problématique suscitée par l'évangélisation des cultures, qui allait être affirmée comme une des priorités de l'Église par le Synode de 1974. L'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* (1975) de Paul VI, qui suivit ce Synode, offrira, dix ans après Vatican II, ce que l'on a appelé une véritable Charte de l'évangélisation des cultures. Paul VI s'inspire certes de Vatican II, mais il en précise nettement l'analyse et les lignes d'action : voir *Évangélisation de la culture*.

Une autre préoccupation actuelle est la question des politiques culturelles poursuivies par les gouvernements modernes au nom d'un

humanisme très louable chez plusieurs, mais qui risque, chez d'autres, de devenir une forme de manipulation idéologique. Il y a là un défi pour les chrétiens que le Concile n'a considéré qu'indirectement : GS, 59 ; voir Politique culturelle.

Il faut mentionner aussi les questions qui sont liées au développement culturel, à la libération culturelle, aux droits culturels, autant de points chauds qui occupent maintenant le centre des politiques et de l'action sociales : voir Développement culturel.

Le Concile n'a pu tout prévoir et tout traiter. Mais, en relisant ses enseignements dans l'optique des problèmes actuels, on y trouve les principes majeurs qui peuvent encore nous orienter utilement dans l'étude des solutions. On y reconnaît surtout une approche analytique qui permet d'aborder les problèmes nouveaux avec un réalisme moderne, dans un esprit de recherche objective, qui est la condition première d'un discernement sûr.

3. Tout en reconnaissant la contribution originale de Vatican II à la culture, il faut, en toute justice, situer son apport dans une longue tradition historique. Mais, comme nous le notions plus haut, jusqu'à Vatican II, l'Église officielle parlait plus volontiers de civilisation que de culture, et ce n'est qu'au Concile que fut adopté définitivement le langage des anthropologues et des sociologues de la culture.

Dans cette perspective historique, on doit également observer que le mouvement a progressé et qu'il se poursuit depuis Vatican II. La recherche sur les problèmes nouveaux de la culture s'est indéniablement élargie et approfondie depuis vingt-cinq ans. Le développement récent le plus notable et le plus prometteur, c'est que l'Église a su transposer les intuitions du Concile en termes d'action. Paul VI et Jean-Paul II y ont contribué avec vigueur. On se contentera de souligner deux points plus importants. Paul VI et Jean-Paul II ont, en un sens, dramatisé l'enjeu que représente le dialogue de l'Église avec les cultures actuelles et ont cherché à rendre opérationnel l'engagement des catholiques au service des cultures.

Paul VI, pour sa part, voulut que le Synode sur l'évangélisation (1974) étudiât la difficile et urgente question de l'évangélisation des cultures, car pour lui c'était là le drame de notre époque. Rappelons-nous ses expressions pleines d'anxiété et d'espoir à la fois, dans *Evangelii Nuntiandi* (1975) : « La rupture entre l'Évangile et la culture est sans doute le drame de notre époque, comme ce fut aussi le cas en d'autres temps. Aussi faut-il tenter tous les efforts en vue d'une évangélisation généreuse de la culture, ou plus exactement, des cultures ». On peut dire que le message de Paul VI a progressivement sensibilisé l'ensemble de l'Église au grand défi que représente l'évangélisation des cultures.

Et Jean-Paul II, on le sait, fit un pas de plus en proposant, dès le début de son pontificat, de créer à Rome un organisme du Saint-Siège pour s'occuper des rapports de l'Église et des cultures. Aussi, après étude et réflexion, il décida, en 1982, d'instituer le Conseil Pontifical de la Culture, précisément pour mettre en acte les orientations de Vatican II et pour que *Gaudium et Spes* soit traduit en un programme concret pour toute l'Église.

Voir : Culture, Inculturation, Évangélisation de la culture, Conseil Pontifical de la Culture.

Bibl. H. Carrier in R. Latourelle et al., 1988, ch. 54, Voir aussi Ibid., ch. 1, 58, 60, 61,65.

Ville-campagne

[Retour à la table des matières](#)

La ville comme phénomène social est étudiée au chapitre de l'urbanisation, mais la ville est aussi un archétype de la conscience collective : c'est par opposition au mode de vie rural que la ville est représentée. La campagne et la ville deviennent alors les stéréotypes du bonheur ou du malheur de l'homme. Il y a là une ambivalence qu'on retrou-

ve dans toutes les civilisations, et il est intéressant de s'interroger sur le sens de cette dichotomie ville-campagne.

La ville est un symbole, une représentation collective qui évoque les aspirations ou les anxiétés de l'homme. C'est une catégorie pour exprimer le bien ou le mal de la vie sociale, le bonheur ou le malheur des individus comme des groupes. La ville, la campagne sont, certes, des concepts sociologiques, mais ce sont aussi des catégories traditionnelles pour désigner une situation morale de l'homme, le lieu de son élévation ou de sa dégradation. Par exemple, la ville est considérée par certains comme la synthèse de la civilisation et de la culture de l'homme. Mais pour d'autres, la ville est le symbole de la décadence des groupes humains. Pour cette raison, de nature psycho-culturelle, les concepts de ville et de campagne sont chargés d'affectivité et porteurs de valeurs. Nous voudrions tout d'abord analyser deux courants typiques : l'un d'admiration, l'autre de pessimisme à l'égard de la ville. Nous confronterons ensuite ces deux courants avec les tendances plus récentes de l'urbanisation.

La ville, un art de vivre. Il est significatif de noter d'abord que le premier sociologue urbain, Jean Botero (1546-1617) définit la ville par son but essentiel, c'est-à-dire le bonheur. Au début de son livre, *Des causes de la grandeur et de la magnificence des villes*, il écrit : « On appelle ville une réunion d'hommes assemblés pour vivre heureux, et l'on nomme grandeur d'une ville non pas la dimension du site ou la circonférence des murs, mais la multitude des habitants et leur puissance ». Que Botero ait été jésuite n'est pas la seule raison qui explique sa préférence pour la ville, ni cette comparaison entre les Ordres religieux, selon laquelle les fils de saint Bernard préféraient les vallées, les fils de saint Benoît les montagnes, les fils de saint François les collines, et les fils de saint Ignace les grandes villes : « Bernardus valles, montes Benedictus amabat, Franciscus colles, magnas Ignatius urbes ».

Botero était avant tout un homme de la Renaissance et il se rattache explicitement aux philosophes d'Athènes et de Rome qui voyaient

dans l'urbs et la polis le sommet de la civilisation et du progrès culturel. Dans le premier livre de la Politique, Aristote affirmait que la ville a été créée, en premier lieu, pour rendre les hommes vraiment hommes, et la ville subsiste pour les rendre heureux. L'homme, qui trouve le début de son accomplissement dans la famille, trouve dans la ville seulement sa maturité : l'homme est donc un animal politique. Cicéron raisonnait de la même façon : les hommes laissèrent peu à peu la barbarie, ils découvrirent l'art de la vie communautaire et créèrent les premières villes, où ils apprirent la civilité et cultivèrent les arts libéraux. Les Romains furent peut-être les premiers à prendre conscience des grandes villes et à exprimer à ce propos un « véritable sens de la grandeur ». Le poète Martial appelait Rome la déesse des nations, « terrarum dea gentium ». Rome est le prototype de la vie urbanisée, que les Romains voudront reproduire sur toutes les côtes du bassin méditerranéen.

Le même sentiment de vénération pour la ville se trouve dans les analyses modernes de Mumford et de ses disciples. « La ville, affirme Mumford (1938), reste avec le langage la plus grande œuvre d'art de l'homme ». Il n'hésite pas, certes, à critiquer la ville industrielle, qu'il appelle parfois « necropolis » ou « tyrannopolis », mais son approche humaniste s'apparente à l'antique sociologie urbaine des classiques gréco-romains. Le type de ville idéale qu'il envisage peut-être critiqué ; et, nous le verrons, ce n'est certainement pas l'image prépondérante que les sociologues modernes se forment de la cité.

Pessimisme urbain. L'image décrite plus haut a son revers, très contrasté. L'aversion des hommes pour la vie urbaine remonte à des temps immémoriaux. La raison la plus communément avancée par les pessimistes est que la ville est une création artificielle opposée à la véritable vocation de l'homme. Le poète anglais William Cowper (1731-1800) exprime parfaitement ce réflexe séculaire dans le vers suivant : « God made the country, men made the town ». La ville est contre nature et sa condamnation est vieille comme l'homme. La première ville mentionnée dans la Bible est Henok, qui fut fondée par Cham, le fils

maudit. Dans la Bible, les villes cananéennes représentent l'œuvre de l'homme, ses constructions orgueilleuses, ses institutions idolâtres : le péché en somme. La Tour de Babel sera l'image la plus impressionnante de l'arrogance humaine. Les descendants de Noé, après le Déluge, se dirent : « Allons, bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet touche le ciel ». La colère de Dieu s'abattit sur leur entreprise : « De là Yahvé les dispersa sur toute la surface de la terre et ils cessèrent de bâtir la ville » : Gen. 11, 4-8. Il est vrai que les juifs auront, eux aussi, une ville sainte, Jérusalem, mais elle-même sera condamnée et détruite avant d'être rachetée puis transformée en la Jérusalem céleste, patrie universelle des élus.

Par contre, l'idéal religieux de la vie agricole s'est conservé à travers les siècles, et il reste présent à l'esprit de nombreux auteurs qui analysent la ville. Le siècle dernier offre un nombre impressionnant de témoignages en faveur de la société agricole, ainsi qu'une critique radicale de la ville. Le Vicomte de Bonald est typique de cette tendance : la ville détruit l'homme, l'exploite, le corrompt physiquement et moralement. L'agriculture, au contraire, conserve l'homme sain, fait prospérer la nation dans la justice et la concorde. À la campagne, l'homme respecte la nature, vit des fruits de la terre, se sent lié à Dieu, qui bénit sa famille et la protège. Entre le paysan et le citadin, la différence est d'ordre religieux. De Bonald écrit pour se résumer : « Ainsi, l'on peut dire que l'un attend tout de Dieu et que l'autre reçoit tout de l'homme » : *De la famille agricole*, Paris, 1826. Ces idées traduisent les convictions d'une tradition ancienne. Déjà au siècle précédent, Fénelon écrivait dans son *Télémaque*, composé pour son illustre élève, le duc de Bourgogne : « Une grande ville fort peuplée d'artisans, occupés à amollir les mœurs par les délices de la vie, quand elle est entourée d'un royaume pauvre et mal cultivé, ressemble à un monstre dont la tête est d'une grosseur énorme et dont tout le corps, exténué et privé de nourriture, n'a aucune proportion avec cette tête ». Il était très audacieux de décrire ainsi Paris à la cour du Roi.

Ces positions anti-urbaines prendront un ton encore plus alarmé, quand s'accélérera le rythme de l'industrialisation et de l'exode rural

en Angleterre, en France, en Allemagne. Au siècle dernier, de nombreuses enquêtes sur les villes ouvrières ont été entreprises (Villermé, Buret, Engels, etc.) et elles révèlent les conditions intolérables de l'habitat, de l'alimentation, de la moralité, sans parler des lieux et horaires du travail, des salaires arbitraires, de la menace permanente de chômage. Aucun doute que les premières villes industrielles d'Europe n'aient constitué des sociétés inhumaines. La ville manufacturière apparaît aux observateurs comme une excroissance pathologique dans des nations jusqu'alors agricoles. Marx lui-même, influencé par les enquêtes urbaines faites en Angleterre et en France, montrait comment l'opposition ville-campagne constituait le fondement de toute l'histoire économique et des conflits sociaux.

Parmi les anti-urbanistes européens, spécialement en France, en Autriche, en Allemagne, plusieurs, et pour de louables raisons morales, se faisaient les apôtres d'un retour à la terre. Au nom d'un conservatisme agricole, intéressé il est vrai, Bismarck était farouchement opposé à l'exode rural. Le philosophe Nietzsche écrivait que la ville était anti-naturelle et incapable de produire le surhomme.

En Angleterre, l'un des pays alors plus urbanisés, les sentiments anti-urbains ont été particulièrement enracinés et tenaces, comme l'a bien souligné la sociologue Ruth Glass. Elle montre bien comment la maison de campagne, la country house, resta longtemps le signe de l'honorabilité ou le symbole de l'ascension sociale. La ville anglaise n'avait pas ce prestige culturel qui caractérise beaucoup de villes du Continent : « Ce n'était pas, comme dans d'autres sociétés, le centre culturel de l'intelligence et le symbole de la fierté civique, mais seulement le lieu de nouvelles ressources pour les terriens appauvris de la classe supérieure, et l'endroit où les manufacturiers et les commerçants pouvaient gagner de l'argent afin d'acheter leur admission dans les cercles des riches terriens » : *Current Sociology*, IV, 1955. Devant la dégradation urbaine que le libéralisme de Manchester continuait à produire, les réformateurs sociaux et les planificateurs anglais se mirent à rêver à des communautés nouvelles qui uniraient harmonieusement ville et campagne. D'innombrables projets furent élaborés : ville-

modèle, ville-jardin, colonie chrétienne, village industriel. Ces utopies ne connurent jamais de succès, mais elles ont ouvert la voie à l'idée des « town planners » modernes et à l'expérience des « new towns », les villes nouvelles, construites après 1945.

Autre observation inattendue : aux États-Unis, où a dominé l'urbanisation, on note pourtant une forte opposition à la société urbaine de la part des intellectuels. Il n'a jamais existé dans la littérature américaine une idéalisation de la ville, une affection romantique comme celle qui s'exprime pour les grandes capitales culturelles : Rome, Paris, Florence, Vienne. Des études ont montré une liste impressionnante d'écrivains anti-urbains aux États-Unis, à partir de Jefferson qui espérait bloquer le développement urbain dans son pays et qui soutenait même que les villes sont incompatibles avec l'idéal de la démocratie.

Cependant, parmi les sociologues des villes, une voix plus sereine et plus réaliste se fit entendre : celle de Robert Park, à l'Université de Chicago. Pour lui, la ville est un produit de la nature mais aussi de la nature humaine : « It is a product of nature and particularly of human nature ». La ville n'est pas en soi bonne ou mauvaise, mais c'est un milieu qui donne à l'individu les plus grandes possibilités de s'affirmer pour le bien comme pour le mal. Dans la ville, les risques de désintégration individuelle et sociale s'accroissent, mais on y rencontre les conditions d'un climat culturel plus ouvert et plus stimulant pour le développement des talents de chacun : « The city in short shows the good and evil in human nature in excess ». La ville est un état nouveau de la liberté individuelle et sociale. Les recherches de Robert Park furent sans doute parmi celles qui exercèrent la plus grande influence sur la sociologie urbaine aux États-Unis. Sa méthode diagnostiquait l'urbanisation à l'américaine, avec ses abus et tous ses risques pour l'individu et les familles, mais aussi avec toutes ses possibilités d'affirmation pour les talents les plus variés et toutes ses chances de réussite pour les initiatives les plus audacieuses.

Il est intéressant de relever l'attitude des catholiques américains devant ce modèle, alors qu'en Europe les catholiques se sont montrés hésitants sinon réfractaires face à la révolution urbaine. Aux États-

Unis, au contraire, ils optèrent spontanément pour la ville, et on peut dire que leur choix a été conscient. Après la brève expérience tentée par certains catholiques d'une colonisation rurale dans l'Ouest américain, l'Archevêque de New York, John Hugues, refusa fermement de disperser les catholiques dans le vaste Far West, alors que les prêtres manquaient pour s'occuper des paroisses dans les grandes villes de l'Est. Malgré les difficultés que présentait la vie urbaine, il n'en choisit pas moins, avec la majorité des catholiques, de développer l'Église dans les villes. Aujourd'hui, les catholiques américains sont des citadins dans leur très grande majorité. Une infime proportion est constituée de ruraux. Les catholiques américains se sont identifiés à la grande ville, avec sa culture et son style de vie. jamais ne s'exprime parmi eux le désir nostalgique d'un retour à la campagne, encore que les nouvelles formes de l'urbanisation aux États-Unis tendent à une fusion toujours plus étroite des zones urbaines et rurales.

Perspectives d'avenir. Dans quel type de société, rurale ou urbaine, se construira demain le bonheur des collectivités humaines ? Parmi les constatations les plus sûres de la sociologie urbaine, s'impose le fait qu'un certain stade de la civilisation a été lié à l'émergence et à la prospérité de la vie urbaine. Les plus farouches adversaires de la ville le reconnaissent eux-mêmes : Spengler, par exemple. D'autre part, on ne peut nier que la révolution urbaine, parallèle à la révolution industrielle, n'ait provoqué une excroissance et une prolifération d'agglomérations ouvrières qui ont échappé au contrôle des responsables politiques.

Aujourd'hui, le phénomène urbain inclut également le présent et l'avenir des villes dans les pays neufs. On parle de « fausse urbanisation » pour désigner la concentration désordonnée des populations dans les villes d'Amérique Latine, d'Afrique et d'Asie. Mais notons ce paradoxe : la ville reste un grand rêve pour les pauvres de l'humanité, malgré toutes les désillusions de l'urbanisation sauvage.

Il reste pourtant que la solution aux problèmes entrevus ne se trouve pas dans un simple retour à la terre. Selon toute prévision, l'urbanisation n'est pas un processus qui s'arrêtera ou se renversera. En projetant dans l'avenir les tendances actuelles de l'urbanisation, on estime que vers l'an 2000, la moitié de la population mondiale habitera dans des villes de vingt mille habitants ou plus.

À côté de ce développement d'ordre plutôt quantitatif, il y a aussi des changements structurels et culturels qui nous amènent à définir, sur un mode nouveau, les rapports entre ville et campagne. Une intuition qui se fait jour dans la littérature sociologique la plus récente, laisse entrevoir que la ville, comme phénomène localisé et circonscrit, est en train de disparaître lentement sous l'effet de la dispersion urbaine, c'est-à-dire le débordement continu des villes en des zones jusqu'alors rurales. Les banlieues en extension, les quartiers périphériques, les villes satellites ont rompu les limites de la ville traditionnelle. Les zones urbanisées couvrent une portion toujours plus étendue des territoires nationaux qui, selon une comparaison suggestive, prennent peu à peu la forme d'une « nébuleuse urbaine ».

Culture urbaine omniprésente. À ce phénomène écologique, s'ajoute un fait culturel aux conséquences imprévisibles, c'est-à-dire la pénétration toujours plus large des valeurs, des styles de vie, des modèles de comportement urbains, dans la population entière des pays industrialisés. La ville ou plutôt l'urbanisation tend à devenir omniprésente. Les populations rurales qui subsistent aujourd'hui, dans les pays industrialisés, ne sont pas moins urbanisées culturellement que les résidents des villes.

Considérant ces perspectives, la dichotomie si nette, dans le passé, entre ville et campagne tend à se brouiller et à s'évanouir. Sans nier les disparités graves qui demeurent, en plusieurs nations surtout les plus pauvres, entre les secteurs ruraux et industriels, il convient de réfléchir à la direction de la croissance urbaine qui est en train de se produire sous nos yeux. Même dans les pays en développement, les sty-

les urbains se diffusent partout, grâce en particulier aux mass-media, créant des attentes ou des mirages qui ébranlent les fondements de la culture rurale.

Il est urgent de prévoir avec le plus de précision possible la nature des phénomènes en cours. Il appartient ensuite à l'éthique de proposer un modèle de culture urbaine qui soit respectueux de l'homme, de sa famille et de sa liberté spirituelle. On ajoutera que le citoyen de l'avenir ne réussira guère à s'insérer dans le réseau urbain de demain sans une éducation particulière de sa responsabilité et de sa faculté d'option. Le bonheur du futur citoyen sera principalement lié à sa valeur intérieure et à son éducation personnelle. Ceci suppose, d'autre part, que l'urbanisme officiel dépasse le stade du libéralisme encore en vigueur. Ainsi seulement pourra-t-on faire surgir, dans les nouveaux milieux urbanisés, les structures communautaires indispensables à l'équilibre physique et spirituel de l'homme. Au reste, la félicité sociale sera toujours une conquête morale à reprendre à chaque génération. Le bonheur parfait, disait Saint Augustin, appartient seulement à la Cité de Dieu.

Voir : Urbanisation, Industrialisation, Modernité.

Bibl. H. Carrier et E. Pin, 1967, ch. 8. H. Carrier, 1982, ch. 7. J. Gutwirth et al., 1991. W. Meeks, 1983.

Lexique de la culture
pour l'analyse culturelle et l'inculturation

BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

ABDALLAH-PRETCEILLE M., *Vers une pédagogie interculturelle*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1986.

ABOU S., *L'identité culturelle : Relations interethniques et problèmes d'acculturation*. Paris, Éditions Anthropos, 1981.

Akoum A., "Les Idéologies", in *Encyclopédie de la Sociologie*. Paris, Larousse, 1975, pp. 398-399.

ALDOUS J. and HILL R., *International Bibliography of Research in Marriage and Family. 1900-1964*. Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1967.

ALLEAU R., *La science des symboles*. Paris, 1982.

ALLEN P., *The Concept of Woman : The Aristotelian Revolution. 750 BC - AD 1250*. Montreal, London, Eden Press, 1985.

ALLPORT G.W., "Attitudes", in MURCHISON C., ed., *A Handbook of Social Psychology*. Worcester, Mass., Clark University Press, 1935, pp. 798-844.

AMES M.M., "How Should We Think about What We See in a Museum of Anthropology ?", in *Transactions of the Royal Society of Canada*, Series IV, vol. XXI. Ottawa, 1983.

ANDERSON N., *Work and Leisure*. London, Routledge, 1961.

ANDREFF W., éd., *Économie politique du sport*. Paris, Dalloz, 1989.

ANGUS I. and SUT J., eds, *Cultural Politics in Contemporary America*. New York-London, Routledge, 1989.

ARENDT H., *Condition de l'homme moderne*. Paris, Calmann-Lévy, 1983.

ARON R., *Dix-huit leçons sur la société industrielle*. Paris, Gallimard, 1962.

ASWELD P., *La pensée religieuse du jeu de Hegel : liberté et aliénation*. Louvain, Desclée de Brouwer, 1953.

BABIN P., *Langage et culture des Médias*. Paris, Éditions Universitaires, 1991.

BADCOCK C.R., *The Psychoanalysis of Culture*. Oxford, Blackwell, 1980.

BALADIER C. et al., "Famille", in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1985.

BARBIER M., *L'Église Catholique et l'Unesco : vingt-cinq ans de relations*. Paris, Centre Lebreton « Foi et Développement », 1971.

BARDY G., *L'Église et l'enseignement en Occident au Ve siècle*. Toulouse, 1948.

BAREL Y., *La ville médiévale. Système social, système urbain*. Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1975.

BARREAU H., *Aristote et l'analyse du savoir*. Paris, Éditions Seghers, 1972.

BASTIDE R., *Art et Société*. Paris, Payot, 1977.

BAUDRILLART J., *La société de consommation : ses mythes, ses structures*. Paris, SGPP, 1970.

BAXI S.J., "Museum Exhibitions and Display Techniques", in S.J. BAXI and V.P. DIVIVEDI, *Modern Museum Organization and Practice in India*. New Delhi, Abhivan Publications, 1973.

BEAUBIEN I., DAVIS C., LANGEVIN G., LAPOINTE R., éd(s.), *Le Pluralisme : Symposium interdisciplinaire. Pluralism : its meaning today*. Montréal, Éditions Fides, 1974.

BEAUCHAMP A., *Pour une sagesse de l'environnement. Essai pour une éthique et une spiritualité chrétienne de l'environnement*. Montréal, Novalis, 1991.

BECKFORD J.A. and LUCKMANN T., *The Changing Face of Religion*. London, Sage, 1991.

BEER P. de, *La guerre civile en Chine, 1919-1949*. Paris, Casterman, 1969.

BELFORD ULANOV A., *The Feminine in Jungian Psychology and in Christian Theology*. Evanston, Northwestern University Press, 1971.

BELL D., *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. New York, The Free Press, 1960, éd. rev. 1965.

BELL D., *The Coming of Post-industrial Society. A Venture in Social Forecasting*. New York, Basic Books, 1973. Trad. en franç. : *Vers la société post-industrielle*. Paris, R. Laffont, 1976.

BELTRAO P.C., ed., *Ecologia umana e valori etico-religiosi*. Roma, Ed. Università Gregoriana, 1985.

BENEDICT R., *Patterns of Culture*. Boston, Houghton Mifflin, 1934.

BENHALLA F., *La guerre radiophonique*. Paris, RPP, 1983

BENOIT J. et LÉVI-STRAUSS C., *L'Identité*. Paris, Grasset, 1977.

BENVENISTE E., *Problèmes de linguistique générale*. Paris, Gallimard, 1966, 1974.

BERGER A.S., ed., *Perspectives on Death and Dying : Cross-Cultural and Multi-Disciplinary Views*. Philadelphia, Charles Press, 1989.

BERGER P.L., *La religion dans la conscience moderne* (original anglais 1967). Paris, Centurion, 1971.

BERGER P.L. et al., *The Homeless Mind : Modernisation and Consciousness*. New York, Random House, 1973.

BERGER P.L., *Affrontés à la modernité*. Paris, Centurion, 1980.

BERGER P.L., LUCKMANN T., *The Social Construction of Reality : A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, N.Y., Doubleday, 1966.

BERTRAND C.-J., "L'impérialisme culturel américain, un mythe ?", in *Esprit*, mai 1985, pp. 63-76.

BESS J.L., *Collegiality and Bureaucracy in the Modern University*. New York, Teachers College Press, Columbia University, 1988.

BIGSBY C.W.E., *Superculture*. London, P. Elek, 1975.

BILLIG M., *Ideology and Opinions : Studies in Rhetorical Psychology*. London, Sage, 1991.

BINION R., *Introduction à la psychohistoire*. Paris, P.U.F., 1982.

BLAU J.R., *The Shape of Culture : A Study of Contemporary Cultural Patterns in the United States*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

BLIN M., *Le travail et les dieux*. Paris, 1976.

BOAS F., *Race, Language and Culture*. New York, Macmillan, (1896) 1955.

BOCHNER S., ed., *Cultures in Contact : Studies in Cross-Cultural Interaction*. New York, Pergamon Press, 1982, pp. 199-221 (avec l'importante bibliographie).

BONIFAZI E., *La guerriglia ecologica*. Firenze, Bulgarini, 1973.

BONTE P. et IZARD M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, P.U.F., 1991.

BOUDON R., *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*. Paris, Fayard, 1986.

BOUDON R., et BOURRICAUD F., *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris, P.U.F., 1982.

BOULDING K., "The Emerging Superculture", in BAIER K. and RESCHER N., eds., *Values and the Future*. London, Macmillan, 1969, pp. 336-350 ; cf. pp. 347.

BOURDIEU P., *Homo Academicus*. Paris, Les Éditions de Minuit 1984.

BOURDIEU P. et DARBEL A., *L'Amour de l'art, les musées et leur public*. Paris, 1966 ; trad. angl. : *The Love of Art*. Stanford, Stanford University Press, 1990.

BOYER M., *Le tourisme*. Paris, Seuil, 1984.

Boys C. et al., *Higher Education and the Preparation for Work*. New York, Jessica Kingsley, 1988.

BRAUD P. *Le jardin des délices démocratiques. Pour une lecture psychoaffective des régimes démocratiques*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1991.

BRAUDEL F., *Grammaire des civilisations*. Paris, Arthaud-Flammarion, 1987.

BRISLIN R.W., ed., *Applied Cross-Cultural Psychology*. Cross-Cultural Research and Methodology Series, vol. 14. Newbury Park - London - New Delhi, Sage Publ., 1990.

BRUNTLAND G.H. et al., *Our Common Future. World Commission on Environment and Development*. Oxford-New York, Oxford University Press, 1989.

BRUYNE de P., *Politique de la connaissance. Analyse des enjeux et décisions*. Bruxelles, De Boeck Université, 1988.

BURGUIÈRE A., KLAPISCH-ZUBER C., SEGALÉN M., ZONABEND F., *Histoire de la famille*. Paris, Armand-Colin, 1986.

BUSSERY H. et al., "La formation permanente", numéro spécial de *Projet*, Paris, juillet-août 1989.

CAMPANINI G., *Potere politico e immagine paterna*. Milano, Vita e Pensiero, 1985.

CAMPORESI C., ed., *Il concetto di alienazione da Rousseau a Sartre*. Firenze, 1974.

CANTORE E., *Scientific Man: The Humanistic Significance of Science*. New York, Institute for Scientific Humanism, 1977.

CANTWELL A.E., GRIFFIN J.B., ROTHSCHILD N.A., eds., *The Research Potential of Anthropological Museum Collection (Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 367)*, 1981.

CARRIER H., *L'Université entre l'engagement et la liberté*. Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1972 ; (trad. ital.).

CARRIER H., *Rôle futur des Universités*. Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1975 ; (trad. ital., espagn.).

CARRIER H., *Higher Education facing New Cultures*. Rome, Gregorian University Press, 1982a ; (trad. ital., espagn.).

CARRIER H., "From Old to New Urban Cultures", in *Higher Education Facing New Cultures*, 1982, pp. 181-227.

CARRIER H., *Cultures : notre avenir*. Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1985.

CARRIER H., "Appartenance religieuse", in POUPARD P., sous la dir. de, 1985, pp. 87-90.

CARRIER H., *Évangile et Cultures. De Léon XIII à Jean-Paul II*. Rome, Libreria Editrice Vaticana - Paris, Mediaspaul, 1987 ; (trad. angl., espagn., ital., polon.).

CARRIER H., *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*. Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1960 (1963) ; (trad. angl., espagn., ital.) ; réédition italienne : *Psico-sociologia dell'appartenenza*

religiosa, Nuova edizione aggiornata e ampliata. Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1988.

CARRIER H., "L'apport du Concile à la culture", in LATOURELLE R. et al., 1988, pp. 431-451.

CARRIER H. "Idéologies, cultures, croyances", in *Nouveau Dialogue*, Montréal, no 79, mars 1989, pp. 28-29.

CARRIER H., *Évangélisation et développement des cultures*. Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1990a.

CARRIER H., *Nouveau regard sur la doctrine sociale de l'Église. Guide d'étude*. Cité du Vatican, Conseil Pontifical « Justice et Paix », 1990b ; (versions en anglais, espagnol, hongrois, chinois, cingalais, urdu).

CARRIER H., *Evangelio y culturas. De Léon XIII a Juan Pablo II*. Nueva Edición publicada con el patrocinio del CELAM. Bogotá, 1991.

CARRIER H., et PIN E., *Essais de sociologie religieuse*. Paris, Spes, 1967.

CAUSSAT P., *De l'identité culturelle. Mythe ou réalité*. Paris, Desclée de Brouwer, 1989.

CAZENEUVE J., "Civilisation", in *Encyclopaedia Universalis*. Paris, 1985, pp. 1182-1186.

CAZIENEUVE J., "L'Ethnologie", in *Encyclopédie Larousse*. Paris, Larousse, 1967.

CEPES, *New Information Technologies in Higher Education*. Bucharest-Paris, CEPES/UNESCO, 1989.

CHADWICK H., *Early Christian Thought and the Classical Tradition*. Oxford, Clarendon, 1966.

CHARLES P., *Études Missiologiques*. Louvain, 1956.

CHARLES P., "Missiologie et acculturatio", in *Nouvelle Revue Théologique*, 1953, pp. 15-32.

CHARTIER R., *Cultural History. Between Practices and Representations*. Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1988.

CHASTEL A., *Vie des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes*. 9 vol. Paris, Éditions Berger-Levrault, 1986.

CHENIS C., *Fondamenti teorici dell'arte sacra*. Magistero post-conciliare. Roma, Las, 1991.

CHENU M.D., *Pour une théologie du travail*. Paris, 1955.

CHOMSKY N., *Language and Mind*. New York, 1968. Trad. fr. : *Le Langage et la Pensée*. Paris, Payot, 1980 (5e éd.).

CHOMSKY N., *La conoscenza del linguaggio*. Milano, Mondadori, 1989.

CLAEYS G., "Cultures de masse et culture universelle : américanisation et protectionnisme culturel", in *Diogène*, no 36, oct.-déc. 1986, pp. 76-102.

CLARK B.R., *The Academic Profession : National Disciplinary, and Institutional Settings*. Berkeley, University of California Press, 1987.

CLARK B.R., *The Higher Education System : Academic Organization in Cross National Perspective*. Berkeley, University of California Press, 1983

COCHRANE C. N., *Christianity and Classical Culture*. London, 1944.

COHEN E., "Toward a Sociology of International Tourism", in *Social Research*, no 39, 1972, pp. 164-182.

COHEN E., "Phenomenology of Tourist Experiences", in *Sociology*, no 13, 1979, pp. 179-201.

COLLINS R. et al., *Media, Culture and Society. A Critical Reader*. London-Beverly Hills, Sage, 1986.

COSER L.A., KADUSHIN Ch. and POWELL W. W., *Books : The Culture and Commerce of Publishing*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1982.

COTTA A., *L'homme du travail*. Paris, Fayard, 1987.

COTTIER G., *Questions de Modernité*. Paris, FAC éd., 1985.

CROOK S., PAKULSKI J., and WATERS M., *Postmodernization : Change in Advanced Society*. London, Sage, 1992.

DAUBER H. et VERNE E., *L'École à perpétuité*. Paris, Seuil, 1977.

DAVIS K., ed., *Contemporary Marriage. Comparative Perspectives on a Changing Institution*. New York, Russell Sage Foundation, 1985.

DAWSON C., *Religion and Culture*. London, Sheed and Ward, 1948.

DAWSON C., *Religion and the Rise of Western Culture*. New York, Doubleday, 1958.

DEEDY N., ed., *The Complete Ecology Fact Book*. New York, Anchor Books, 1974.

DEJAIVE G., "L'appartenance à l'Église, du Concile de Florence à Vatican II", in *Nouvelle Revue Théologique*, no 99, 1977, pp. 21-50.

DELAUNAY J.-C., *Les enjeux de la société de service*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1987.

DELHAYE P., *L'organisation scolaire au XIIe siècle*. Louvain, 1961.

DELOOZ P., *Sociologie des canonisations*. Liège-La Haye, N. Nijhoff, 1969.

DELUMEAU J. et ROCHE D., sous la dir. de, *Histoire des pères et de la paternité*. Paris, Larousse, 1990.

DEMARCHI F. et ELLENA A., *Dizionario di sociologia*. Milano, Ed. Paoline, 1976.

Diritti economici, sociali e culturali nella prospettiva di un nuovo Stato sociale. (Centro di Studi e di Formazione sui Diritti dell'Uomo e dei Popoli. Università di Padova, no 5), 1990.

DROR Y., *Venture in Policy Sciences : Concepts and Applications*. New York, Elsevier, 1971.

DUMAZEDIER J., *Vers une civilisation du loisir ?* Paris, Seuil, 1962.

DUMAZEDIER J., *Révolution culturelle du temps libre, 1968-1988*. Paris, Méridiens Klincksieck, 1988.

DUMAZEDIER J. et GUINCHAT C., "La sociologie du loisir. Tendances actuelles de la recherche et bibliographie", in *La Sociologie Contemporaine*, no 16, 1968, no 1.

DUMONT L., *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Seuil, 1983.

DURAND G., *L'imagination symbolique*. Paris, 1968.

DURAND G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris, 1973.

DURKHEIM É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, 1925. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

DURNINC P., sous la dir. de, *Éducation familiale*. Paris, Vigneux, 1988.

DUVIGNAUD J., *Sociologie de l'art*. Paris, 1967

DUVICNAUD J., *Sociologie du théâtre. Essai sur les ombres collectives*. Paris, PUF, 1965.

Éducation, Culture, Évangélisation. Città del Vaticano, 1986.

EIBL-EIBESFELDT I., *Human Ethology*. New York, Aldine de Gruyter, 1989.

EISENSTEIN E.L., *The Printing Press as an Agent of Change. Communications and Cultural Transformation in Early-Modern Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979. Trad. ital. : *La rivoluzione inavvertita : la stampa come fattore di mutamento*. Bologna, Il Mulino, 1985.

ÉLIADE M., *Le sacré et le profane*. Paris, Gallimard, 1965.

ÉLIADE M., *La nostalgie des origines*. Paris, Gallimard, 1971.

ÉLIADE M., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 vol. Paris, Payot, 1976-1980.

ELIAS N., *La civilisation des mœurs*. Paris, Calmann-Lévy, 1973 (original allem. : *Über den Prozess der Zivilisation*, 1969/2).

ELIAS N., *The Symbol Theory*. London, Sage, 1990.

ELLSPERMANN G.L., *The Attitude of the Early Latin Writers toward Pagan Literature and Learning*. Washington, Catholic University Press, 1949.

ELLUL J., *Le système technicien*. Paris, Calmann-Lévy, 1977.

EMMANUEL P., *Pour une politique de la culture*. Paris, Éd. du Seuil, 1971.

Encyclopaedia of the Social Sciences. New York, Macmillan-Free Press, 1935.

ERLICHSON S., *Bilan de la sociologie du travail*. Grenoble, P.U.G., 1988.

ERIKSON E.H., *Identity, Youth and Crisis*. New York, 1968.

EUDES Y., *La conquête des esprits : l'appareil d'exportation culturelle américain*. Paris, Maspéro, 1982.

EVANS P. E. and STEPHENS J. D., "Development and the World Economy", in SMELSER N.J., 1988, pp. 739-773.

EVANS-PRITCHARD E., *A History of Anthropological Thought*. Edited by SINGER A. New York, Basic Books, 1981.

FARB P. et ARMELAGOS G., *Anthropologie des coutumes alimentaires*. Paris, Denoël, 1985.

FAURE E. et al., *Apprendre à être*. Paris, Fayard-UNESCO, 1972.

FAUVEL-ROUIF D., éd., *Innovation technologique et civilisation (XIXe-XXe siècles)*. Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1989.

FEATHERSTONE M., *Consumer Culture and Postmodernism*. London, Sage, 1990a.

FEATHERSTONE M., *Global Culture : Nationalism, Globalization and Modernity*. London, Sage, 1990b.

FEBVRE L., MAUSS M., WEBER M. et al., *Civilisation : le mot, l'idée*. Paris, 1930.

FERRIER J.-L., *La Forme et le sens*. Paris, Denoël, 1969.

FETTERMAN D.M., *Ethnography Step by Step*. London, Sage, 1989.

FILIBECK G., *Le droit au développement. Textes conciliaires et pontificaux (1960-1990)*. Cité du Vatican, Conseil Pontifical « Justice et Paix », 1991.

FIRTH R.W., *Elements of Social Organization*. London, Watts, 1951.

FIUC, *Culture chrétienne et droits de l'homme*. (Colloque international de la Fédération Internationale des Universités Catholiques, 1989). Bruxelles, Bruylant/Louvain-la-Neuve, Academia, 1991.

FLICHY P., *Les industries de l'imaginaire*. Grenoble, P.U.G., 1980.

Fox S., *The Mirror Makers, a History of American Advertising and its Creators*. New York, William Morrow and Co., 1984.

FRAISSE P. et al., *Les attitudes*. Paris, P.U.F., 1961.

FRANCASTEL P., "Problème de la sociologie de l'art", in GURVITCH G., *Traité de Sociologie*, tome II, Paris, 1963.

FRANCASTEL P., "Esthétique et Ethnologie", in *Ethnologie générale*. Paris, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, 1968.

FRESE H.H., *Anthropology and the Public : The Role of Museums*. Leiden, E.J. Brill, 1960.

FREUD S., *Les malaises dans la civilisation*. Paris, P.U.F., 1970. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

FRIEDMANN G., *Où va le travail humain ?* Paris, Gallimard, 1963.

FRIEDMANN G., *Le travail en miettes*. Paris, Gallimard, 1964.

GADAMER H.G., *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1960. Trad. fr. Vérité et méthode. Paris, Seuil, 1976.

GALBRAITH J.K., *The Affluent society*. New York, 1958.

GALLINO L., *Dizionario di Sociologia*. Torino, UTET, 1983.

GARCIA CANCLINI N., RONCACLIOLA R., eds., *Cultura transnacional y culturas populares*. Lima, IPAL (Instituto para América Latina), 1988.

GARGANTINI M., *I Papi e la Scienza*. Milano, Jaca Book, 1985.

GAUDEMET J., *Le mariage en Occident : les mœurs et le droit*. Paris, Cerf, 1981.

GAUTHIER R.A., *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie et dans la théologie chrétienne*. Paris, 1951.

GAY P., *Freud. Une vie*. Paris, Hachette, 1991.

GEERTZ C., *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York, Basic Books, 1973.

GIRARD A., *Développement culturel. Expériences et politiques*. Paris, Dalloz/UNESCO, 1982.

GISEL P., Albrecht Ritschl. *La théologie en modernité : entre religion, morale et positivité historique*, Genève, Labor et Fides, 1991.

GLÉLÉ M.A., *Religion, culture et politique en Afrique Noire*. Paris, Présence Africaine, 1981.

GOBARD H., *La guerre culturelle*. Paris, Copernic, 1979.

GOLDMANN L. *Pour une sociologie du roman*. Paris, 1964.

GOLDWATER R., *Le Primitivisme dans l'art moderne*. Paris, P.U.F., 1988.

GOLFIN J., *La Chine et ses populations*. Bruxelles, Éditions Complexe, 1982.

GOUHIER H., *L'anti-humanisme aux XVIIe siècle*. Coll. Bibl. d'histoire de la Philosophie. Paris, Vrin, 1987.

GOULDNER A.W., *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*. New York, Seabury Press, 1979, p. 59.

GUARDINI R., *Christianisme et culture*. Paris, Casterman, 1967.

GUIART J., éd., *Les hommes et la mort : rituels funéraires à travers le monde*. Paris, Le Sycomore, 1979.

GUTWIRTH J. et al., "Anthropologie moderne religieuse", numéro spécial des *Archives de Sciences Sociales des Religions*, no 73, janv.-mars 1991, pp. 1-139.

HACENDHAL H., *Latin Fathers and the Classics*. Göteborg, 1958.

HARVEY D., *The Condition of Postmodernity*. Oxford and Cambridge, Basil Blackwell, 1989.

HASKELL F., *La norme et le caprice. Redécouvertes en Art*. Paris, Flammarion, 1986.

HAUDRICOURT A.-G., *La technologie, science humaine : recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques*. Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1988.

HAUSER A., *The Sociology of Art*. London-Henley-Melbourne, Routledge & Kegan Paul, 1982.

HEILBRONER R., *Business Civilization in Decline*. New York, W.W. Norton, 1976.

HELL V., *L'idée de culture*. Paris, P.U.F., 1981.

HÉNAFF M., *Claude Lévi-Strauss*. Paris, Pierre Belfond, 1991.

HENRY P.-M., KOSSOU B., *La dimension culturelle du développement*. Paris, Les Nouvelles Éditions Africaines /UNESCO, 1985.

HERMAN J.-B., *La pédagogie des jésuites au XVIe siècle*. Bruxelles-Paris, Université de Louvain, 1914.

HERSCH J., sous la dir. de, *Le droit d'être un homme, recueil de textes*. Paris, UNESCO, 1968.

HERSCH J., *Le droit d'être un homme, anthologie mondiale de la liberté*. Paris, UNESCO/E.G.C. Lattès, 1985.

HERSKOVITS M.J., *Acculturation : The Study of Culture Contact*. Gloucester (Mass.), 1938.

HERSKOVITS M.J., *Man and His Works*. New York, 1948.

HERSKOVITS M.J., *Cultural Anthropology*. New York, 1955. [Version française disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

HESS R. et al., *Perspectives de l'analyse institutionnelle*. Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.

HOFSTEDE G., *Culture's Consequences*. Beverly Hills, Sage Publications, 1984.

HOLTON G., *The Scientific Imagination : Case Studies*. New York, Cambridge University Press, 1979.

HORKEIMER M. et ADORNO T.W., *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam, 1947.

HOUIS M., "Langage et culture", in POIRIER J. et al., 1968, pp. 1393-1432.

HUIZINGA J., *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu* (2e édition française). Paris, Tel/Gallimard, 1989.

HUXLEY J., *L'UNESCO, ses buts et sa philosophie*. Londres, Commission préparatoire de l'Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture, 1946.

Identité (L') (en collaboration). Paris, Grasset, 1977.

I.E.S.S. : *International Encyclopaedia of the Social Sciences*. New York, Macmillan and the Free Press, 1968-1979.

JACKSON G. and DEVLIN R., eds, *Dictionary of the Russian Revolution*. New York, Greenwood Press, 1989.

JEANSON F., *L'action culturelle dans la cité*. Paris, Seuil, 1973.

JENSEN J., *Redeeming Modernity. Contradictions in Media Criticism*. Newbury Park-London-New Delhi, Sage Publications, 1990.

JOHNSON F., ed., *Alienation : Concept, Term and Meanings*. New York, Seminar Press, 1973.

JUDD D. and PARKINSON M., *Leadership and Urban Regeneration Cities in North America and Europe*. London, Sage, 1991.

KALLEN H.M., *Cultural Pluralism and the American Idea. An Essay in Social Philosophy*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1956.

KAPFERER J.-N., *Les Chemins de la Persuasion : le mode d'influence des media et de la publicité sur les comportements*. Paris, Dunod, 1984.

KAPFERER J.-N., *L'Enfant et la publicité : les chemins de la séduction*. Paris, Dunod, 1985.

KAROL N. and GINSBURCH S.G., *Managing the Higher Education Enterprise*. New York, Wiley, 1980.

KEARL M.C., *Ending : A Sociology of Death and Dying*. New York, Oxford University Press, 1989.

KELLERMANN L., *La place de l'éducation des adultes dans les stratégies et projets de développement culturel : bibliographie sélective et annotée*. Paris, UNESCO, 1987.

KELLY J.R., *Leisure, Identities and Interactions*. London-Boston, George Allen and Unwin, 1985.

KERR, C., *The Uses of the University*. Cambridge, Harvard University Press, 1982.

KLEMM G., *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*, 10 vol. Leipzig, 1843-1852.

KLUCKHOHN C., "Values and the Value Orientations in the Theory of Action. An Exploration in Definition and Classification", in PARSONS T., SHILS E., eds., *Toward a General Theory of Action*. Cambridge, Harvard University Press, 1957.

KLUCKHOHN F.R. and STRODTBECK F.L., *Variations in Value Orientations*. Evanston, Ill., Row-Peterson, 1961.

KROEBER A.L. and KLUCKHOHN C., *Culture : A Critical Review of Concepts and Definitions* (Harvard University Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology Papers, vol. 47, no 1). Cambridge, Mass., The Museum, 1952.

KROEBER A.L. and PARSONS T., "The Concepts of Culture and of Social System", in *American Sociological Review*, no 23, 1958, pp. 582-583.

KUHN H., *Kunst und Kultur der Vorzeit Europas*. Berlin, 1929.

LABICA G., Sous la dir. de, *Dictionnaire critique du Marxisme*. Paris, P.U.F., 1982.

LADRIÈRE J., *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*. Paris, Aubier-Montaigne/ UNESCO, 1977.

LADRIÈRE J., "Science - rationalité - croyance", in POUPARD P., 1985.

LALO C., *L'art et la vie sociale*. Paris, 1921.

LALOUP J. et NELIS J., *Culture et civilisation*. Paris, 1955.

LAMB M., *The Father's Role*. London, Hillsdale, New Jersey, 1987.

LANDES D.S., *The Unbound Prometheus ; Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present*. Cambridge, Cambridge University Press, 1969. Trad. en franç. : L'Eu-

rope technicienne : révolution technique et libre essor industriel en Europe occidentale de 1750 à nos jours. Paris, Gallimard, 1975,

LANFANT M.F., *Le teorie del tempo libero*. Firenze, Sansoni, 1974.

LANGÉVIN G. et R. PIRRO, éd., *Le Christ et les cultures dans le monde et l'histoire*. Montréal, Bellarmin, 1991.

LANQUAR R., *Sociologie du tourisme et des voyages*. Paris, P.U.F., 1984.

LAPEYRONNIE D., sous la dir. de, *La politique d'intégration des minorités en Europe et aux États-Unis*. Paris, ADRI, 1990.

LASCH C., *The Culture of Narcissism*. New York, W.W. Norton, 1978.

LATOURELLE R., sous la dir. de, *Vatican II. Bilan et Perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987)*, 3 vol. Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1988.

LAUBIER P. de, *Pour une civilisation de l'amour. Le message social chrétien*. Paris, Fayard, 1990.

LAVADOS J. et al., *Hacia la civilización del amor*. Chile 2000. Santiago, Conferencia Episcopal de Chile, 1983.

LAVES W.H. C., THOMSON C.A., *UNESCO : Purpose, Progress, Prospects*. Bloomington, Indiana University Press, 1957.

LAZAR J., *Sociologie de la communication de masse*. Paris, Armand Colin, 1991.

LEFRANC G., *Histoire du travail et des travailleurs*. Paris, 1975.

LÉNINE V.I., *Culture et révolution culturelle*. Moscou, Éd. du Progrès, 1969.

LEROI-GOURHAN A., *L'homme et la matière*. Paris, 1943.

LEROI-GOURHAN A., *Les religions de la préhistoire*. Paris, P.U.F., 1964.

LEROI-GOURHAN A., "L'expérience ethnologique", in POIRIER J., 1968, pp. 1816-1825.

LÉVI-STRAUSS C., *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, 1949.

LÉVI-STRAUSS C., "The Family", in SHAPIRO L., 1956.

LÉVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale*. Paris, 1958.

LÉVI-STRAUSS C., *La pensée sauvage*. Paris, Plon, 1962.

LÉVI-STRAUSS C., *Mythologiques*, 3 vol. Paris, Plon, 1964-1969.

LÉVI-STRAUSS C., voir *Identité (L')*, 1977.

LÉVI-STRAUSS C., voir BENOIT J. et LÉVI-STRAUSS C., 1977.

LÉVI-STRAUSS C., *Le regard éloigné*. Paris, Plon, 1983.

LEYS S., *Les habits neufs du président Mao*. Paris, Le Livre de poche, 1989.

Lifelong Education for Adults. Oxford-New York, Pergamon Press, 1989.

LIVINGSTON E., *Making Sense of Ethnomethodology*. London, Routledge & Kegan Paul, 1987.

LUCKMANN Th., *The Invisible Religion: The Transformation of Symbols in Industrial Society*. New York, MacMillan, 1967.

LUZBETAK L.J., *The Church and Cultures. New Perspectives in Missiological Anthropology*. Maryknoll, New York, Orbis Books, 1988.

MAC FARQUAR R., *The Origins of the Cultural Revolution*. London and New York, 1974.

MACKENZIE J.M., ed., *Imperialism and Popular Culture*. Manchester, Manchester University Press, 1990.

MAHEU R., "L'UNESCO", in *Encyclopaedia Universalis*, Paris 1985.

MAISONNEUVE J., *Psycho-sociologie des affinités*. Paris, P.U.F., 1966.

MALINOWSKI B., "Culture" in *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 4. New York, MacMillan, 1931, pp. 621-645.

MANNERS R.A. and KAPLAN D., *Theory in Anthropology : a Source Book*. Chicago, 1968.

MANNHEIM K., *Ideologie und Utopie*. Bonn, F. Cohen, 1929. Trad. angl. partielle : *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*. New York, Harcourt Brace-Londres, Routledge & Kegan Paul, 1954, parties II à IV. Trad. franç. partielle : *Idéologie et utopie*. Paris, Marcel Rivière, 1956. [Livre disponible en français dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

MARCUSE H., *One Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston, Beacon Press, 1964. Trad. en franç. : *L'Homme unidimensionnel : Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*. Paris, Éd. de Minuit, 1968.

MARITAIN J., *L'éducation à la croisée des chemins*. Paris, Eglhoff, 1947.

MARROU H.I., "Culture, civilisation, décadence", in *Revue de synthèse*, Paris, déc. 1938.

MARROU H.I., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Paris, Éd. du Seuil, 1965, 6e éd.

MARTON F., HOUNSELL D. and ENTWISTLE N., *The Experience of Learning*. Edinburgh, Scottish Academic Press, 1984.

MARX K. et ENGELS F., *Die deutsche Ideologie*. Vienne-Berlin, Verlag für Literatur und Politik-Dietz, 1932, 1953. Trad. franc.

_____, *L'idéologie allemande*. Paris, Éditions Sociales, 1968. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

MASLOW A.H., *Motivation and Personality*. New York, 1954.

MAUSS M., *Sociologie et Anthropologie*. Paris, P.U.F., 1968. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

McGUIRE W., "The Nature of Attitudes and Attitudes Change", in LINDZEY G. et ARONSON E., *The Handbook of Social Psychology*, 5 vol., Reading, Mass & London, Addison-Wesley Publ. Co., 1969, Vol. III, pp. 136-314.

MCLEAN, G., ed., *Research on Culture and Values. The Intersection of Universities, Churches and Nations. (The Council Research in Values and Philosophy)*. New York, University of America Press, 1989.

McNEILL W., *The Pursuit of Power : Technology, Armed Forces and Society*. Chicago, University of Chicago Press, 1982.

MEAD M., *Culture and Commitment. A Study of the Generation Gap*. Garden City, N.Y., Natural History Press, Doubleday and Co., 1970.

MEAD M., *Le Fossé des générations*. Paris, Denoël, 1971.

MEDIATECH, *Les médias. Textes des Églises*. Paris, Centurion, 1990.

MEDORI C., *L'Imperialismo Culturale*. International Conference of Algiers, 1977. Milano, Franco Angeli, 1979.

MEEKS W., *The First Urban Christians : The Social World of the Apostle Paul*. New Haven, Yale University Press, 1983.

MELKOTE R., *Communication for Development in the Third World. Theory and Practice from 1950s to 1990s*. London, Sage, 1991.

MENDLOVITZ S.H., *On the Creation of a just World Order - Preferred Worlds for the 1990s*. New York, The Free Press, 1975.

MENOZZI D., *Les images. L'Église et les arts visuels*. Paris, Cerf, 1991.

MERCIER P., "Anthropologie sociale et culturelle", in POIRIER J., 1968, pp. 881-1036.

MERELMAN R., *Making Something of Ourselves : on Culture and Politics in the United States*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1984.

MEYERSON R., "The Sociology of Leisure in the United States", in *Journal of Leisure Research*, 1, no 1, 1969.

MIALARET G. et VIAL J., sous la dir. de, *Histoire mondiale de l'éducation*, 4 vol. Paris, P.U.F., 1981.

MICHAUD G. et MARC E., *Vers une science des civilisations*. Bruxelles, Éditions Complexe, 1981.

MINOIS G., *L'Église et la science. Histoire d'un malentendu. 1 : De saint Augustin à Galilée ; 2 : De Galilée à Jean-Paul II*. Paris, Fayard, 1991.

MOI, H.J., *Identity and the Sacred : a Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion*. New York, Free Press, 1977.

MONDIACULT 1982, "Déclaration de Mexico", in *Conférence mondiale sur les politiques culturelles* (Mexico, 26 juillet - 6 août 1982). Paris, UNESCO (CLT/MD/1), 1982.

MOULIN L., *Le monde vivant des religieux*. Paris, Calman-Lévy, 1964.

MOULIN R., sous la dir. de, *Sociologie de l'art* (Colloque de Marseille, 13-14 juin 1985, avec le Centre de recherche en sociologie de l'art et de la culture de Marseille). Paris, La Documentation Française, 1986.

MOULINIER P., *La formation des animateurs culturels* (Dossier documentaire, 18-19). Paris, UNESCO, 1980.

MUMFORD L., *The Culture of Cities*. New York, Harcourt, Brace and CO., 1938.

MUMFORD L., *La Cité à travers l'histoire*. Paris, Seuil, 1964.

MYERS N., *The GAIA Atlas of Planet Management*. New York, London, Pan Books, 1985.

NAUD A., *La recherche des valeurs chrétiennes*. Montréal, Fides, 1985.

NEAVE G. and VAN VUGHT F., *Prometheus Bounds : the Changing Relationship Between Government and Higher Education in Western Europe*. Oxford, Pergamon Press, 1991.

NIEBUHRR. H., *Christ and Culture*. New York, Harper& Row, 1951.

OGBURN W.G., *Social Change*. New York, 1966.

O.I.C., *La culture, chemin d'un développement solidaire*. Paris, Conférence des Organisations Internationales Catholiques, 1989.

ORTEGA Y GASSET J., *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Madrid, 1925.

OSER F., GMÜNDER P. et RIDEZ L., *L'homme : son développement religieux*. Paris, Cerf, 1991.

PANKRATZ D.B., ed., *The Future of the Arts : Public Policy and Arts Research*. New York, Praeger, 1990.

PAPON P., *Les logiques du futur. Science, technologie et pouvoir*. Paris, Aubier, 1989.

PARIAS L.H., sous la dir. de, *Histoire générale du travail*, 4 vol. Paris, 1960.

PEARCE P.L., "Tourist and Their Hosts : Some Social and Psychological Effects of Inter-Cultural Contacts", in BOCHNER S., ed., *Cultures in Contact : Studies in Cross-Cultural Interaction*. New York, Pergamon Press, 1982, pp. 199-221 (importante bibliographie).

PEIRCE Ch. S., *Textes fondamentaux de sémiotique* (trad. de l'angl.). Paris, Méridiens Klincksieck, 1987.

PÉRILLIER L. et TUR J.-J.L., *Le mondialisme*. Paris, Presses Universitaires de France, 1977.

PHOENIX A., WOOLLETT A. and LLOYD E., *Motherhood : Meanings, Practices and Ideologies*. London, Sage, 1991.

PIAGET J., MOUNOUD P. et BRONCKART J.P., sous la dir. de, *Psychologie*. Encyclopédie de la Pléiade. Paris, Éd. Gallimard, 1987.

PINARD DE LA BOULLAYE H., *L'étude comparée des religions*, 3 vol. Paris, Beauchesne, 1929 (3e éd.).

POIRIER J., sous la dir. de, *Ethnologie générale*. Encyclopédie de la Pléiade. Paris, Éd. Gallimard, 1968.

PONTIER J.M., RICCI J.C., BOURDON J., *Droit de la culture*. Paris, Dalloz, 1990.

POPPER K. "Creative Self-criticism in Science and Art", in *Diogenes*, 145, Spring 1989, pp. 36-45.

POUPARD P., *Église et Cultures : Jalons pour une pastorale de l'intelligence*. Paris, SOS, 1980.

POUPARD P., sous la dir. de, *Galileo Galilei, 350 ans d'histoire, 1633-1983*. Tournai, Desclée International, 1983.

POUPARD P., sous la dir. de, *Dictionnaire des Religions*. Paris, P.U.F., 1984, 1985

PRICE D.H., *Atlas of World Cultures : A Geographical Guide to Ethnographic Literature*. London, Sage, 1990.

RADCLIFFE-BROWN A.R., *Structure and Function in Primitive Society : Essays and Addresses*. London - Glencoe, Ill., Cohen & West - Free Press, (1952) 1961. [Version française du livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#)., sous le titre : *Structure et fonction dans la société primitive*. JMT.]

Rapport mondial sur le développement humain, publié par le Programme des Nations Unies pour le développement. Paris, Economica, 1991.

READH. et al., "Psicologia dell'Arte" in *Enciclopedia Universale d'arte*, vol. XI. Novara, De Agostini, 1983.

REDFIELD R., LINTON R., HERKOVITS M. J., "Outline for the Study of Acculturation", in *American Anthropologist*, 38, 1936, pp. 149-152.

REICH C.A., *The Greening of America*. New York, Bantam Books, 1970.

RICHÉ P., *Éducation et Culture dans l'Occident Barbare : VIe-VIIe siècles*. Paris, Seuil, 1962.

RICOEUR P., "La Philosophie", in *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*. IIe Partie, Tome Second. Paris, Mouton/UNESCO, 1978, pp. 1127-1645, citation p. 1539.

RICOEUR P., "Aliénation", in *Encyclopaedia Universalis*. Paris, 1985.

RICOEUR P., "Langage (philosophies du)" in *Encyclopaedia Universalis*. Paris, 1985.

ROBERTSON R. and TURNER B.S., eds., *Talcott Parsons, Theorist of Modernity*. London, Sage, 1991.

RONDAL J.-A., *L'interaction adulte-enfant et la construction du langage*. Bruxelles, 1983.

RONDI C., éd., *L'Université en question. Les nouveaux défis à l'université par les transformations du monde moderne*. (Association Internationale des Sociologues de Langue Française). Université de Toulouse-Le Mirail, 1991.

ROSENBLATT P.C., WALSH P.R., JACKSON D.A., *Grief and Mourning in Cross-Cultural Perspectives*. New Haven, Conn., Human Relations Area Files, 1976.

ROSZAK Th., *The Making of a Counter-Culture. Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*. New York, Doubleday, 1969.

ROUBAN L., *L'État et la science : la politique publique de la science et de la technologie*. Paris, Éd. du CNRS, 1968.

SALOMON J.-J., *Science et Politique*. Paris, Seuil, 1970.

SANTERRE R. et LETOURNEAU G., *Vieillir à travers le monde : contribution à une gérontologie comparée*. Québec, Presses de l'Université Laval, 1989.

Saturday Review, no spécial : America's Impact on the World : 1876-1976, 13 déc. 1975.

SAUSSURE de, F., *Cours de linguistique générale* (1916). Paris, Payot, 1979.

SCARDIGLI V., *La consommation, culture du quotidien*. Paris, P.U.F., 1983.

SCHILLER H.I., *Culture Inc. The Corporate Takeover of Public Expression*. New York/Oxford, Oxford University Press, 1989.

SCHLESINGER P., *Media, State and Nation : Political Violence and Collective Identities*. London, University of Stirling, 1991.

SCHMIDT P.F., "Some Criticisms of Cultural Relativism" (1955), in MANNERS R.A. and KAPLAN D., 1968.

SCHMIDT W., *Der Ursprung der Gottesidee*, 1912-1955.

SCHMIDT W., *Ursprung und Werden der Religion*, 1930.

SCHNEIDER M.A., "Culture-as-Text in the Work of Clifford Geertz", in *Theory and Society*, no 16, 1987, pp. 809-839.

SCHRAM S.R., ed., *Authority, Participation and Cultural Change in China*. London, 1973.

SCHUDSON M., *Advertising the Uneasy Persuasion : Its Dubious Impact on American Society*. New York, Basic Books Inc., 1984.

SCOTT L., *Sociology of Postmodernism*. London/New York, Routledge, 1991..

SEEMAN M., "On the meaning of alienation", in *American Sociological Review*, no 24, 1959, pp. 783-791.

SERRES M., sous la dir. de, *Éléments d'histoire des sciences*. Paris, Bordas, 1989.

SHAPIRO L., ed., *Man, Culture, Society*. New York, Oxford University Press, 1956.

SHAUCHNESY H. et FUENTE COBO C., *Les obligations culturelles de la radiodiffusion. Législations nationales et transnationales sur les*

obligations culturelles des télédiffuseurs en Europe. Manchester, Institut Européen de la Communication / Conseil de l'Europe, 1990.

SHERIF M. and C., *Reference Group. Exploration into Conformity and Deviation of Adolescence*. New York ; Harper & Row, 1964.

SHORTER A., *Toward a Theology of Inculturation*. London, Chapman, 1988.

SHORTER E., *Naissance de la famille moderne*. Paris, Seuil, 1981.

SHWEDER R. and LEVINE R., eds., *Culture Theory*. London, Cambridge University Press, 1984.

SIEGEL B.J., *Acculturation*. Stanford University Press, 1955.

SIEGFRIED A., "Historique de la notion de progrès", in *Progrès technique et progrès moral*. Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, 1947.

SIGAUX G., *Histoire du tourisme*. Paris, Éd. Rencontres, 1983.

SIMONNOT P., *Homo sportivus*. Paris, Gallimard, 1988.

SINGER E. and HYMAN H.H., eds., *Readings in Reference Group Theory and Research*. New York, 1968.

SINGLY F. de et al., *La famille, l'état des savoirs*. Paris, La Découverte, 1991.

SJOBERG G., *The Preindustrial City*. Glencoe, Free Press, 1960.

SKALICKY C., *Alle prese con il sacro : la religione nella ricerca scientifica moderna*. Roma, Herder-Università Lateranense, 1982.

SKLAIR L., *Organized Knowledge. A Sociological View of Science and Technology*. London, Hart-Davis, MacGibbon, 1973.

SMELSER, N.J., ed., *Handbook of Sociology*. New York-London, Sage Publications, 1988.

SMITH E.G., *The Migrants of Early Culture*. Manchester, 1915.

SMITH M.A. et al., eds., *Leisure and Society in Britain*. London, 1973.

SNOW C.P., *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. Cambridge University Press, 1959.

SNOW C.P., *The Two Cultures : an Afterthought*. Cambridge University Press, 1969.

Sociologie de l'art et de la littérature, en collaboration, no spécial de *Revue Française de Sociologie*, no 27, 1986 ; cf. *Revue Française de Sociologie*, no 28, 1987, pp. 691-695.

SOMBART W., *L'apogée du capitalisme* (original allem. 1902-1927). Paris, Payot, 1932.

SOMBART W., *Les Juifs et la vie économique* (original allem. 1911). Paris, Payot, 1923. [Version anglaise disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

SOURIAU E., *Vocabulaire d'Esthétique*. Paris, P.U.F., 1990.

SPENGLER O., *Le Déclin de l'Occident (The Decline of the West)* (original allem. 1917), 2 vol. Paris, 1948-1950.

SPICER E., "Acculturation", in *I.E.S.S.*, 1, 1968, pp. 21-25.

STEIN M. et al., *Identity and Anxiety*. Glencoe, Ill., Free Press, 1960.

STRUMILIN S., "Les problèmes du socialisme et du communisme en U.R.S.S.", in *Recherche Internationale à la lumière de Marx*, no 18, Paris, Édit. Nouvelle Critique, 1959.

TAP P., éd., *I. Identités collectives et changements sociaux ; II. Identité individuelle et personnalisation*, 2 vol. Toulouse, Privat, 1980-1981.

TEICHLER U., *Changing Patterns of Higher Education System : The Experience of Three Decades*. London, 1988.

THIS B., *Le père : acte de naissance*. Paris, Seuil, 1991.

THOMAS J., *UNESCO*. Paris, Gallimard, 1962.

THOMPSON J.B., *Studies in the Theory of Ideology*. Los Angeles, University of California Press, 1984.

THOMSEN C.W., ed., *Cultural Transfer or Electronic Imperialism ? The Impact of American Television Programs on European Television*. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1989.

TILLICH P., *Théologie de la Culture*. Paris, Éditions Planète, 1968.

TILLICH P., "On the Idea of a Theology of Culture", in *What is Religion ?* New York, Harper & Row, 1969, pp. 155-181.

TORRANCE Th. F., *Christian Theology and Scientific Culture*. Belfast, Christian Journals Limited, 1980.

TOURAINÉ A., *La société post-industrielle*. Paris, Denoël, 1969.

TOYNBEE A.J., *A Study of History*. London, Oxford University Press, 1934-1961 ; trad. franç. abrégée : *L'histoire et les grands mouvements de l'histoire à travers le temps, les civilisations, les religions*. Paris, Elsavier Sequoia, 1975.

TOYNBEE A.J., *Civilisation on Trial*. London, 1948.

TROELTSCH E., *Protestantisme et modernité*, (original allem. 1912). Paris, Gallimard, 1991.

TROELTSCH E., "L'essenza dello spirito moderno" (original allem. 1925), reprod. in *L'essenza del mondo moderno*, en collaboration. Napoli, Bibliopolis, 1977, pp. 125-171.

TUCHMAN G., "Mass Media Institutions", in SMELSER N.J., 1988, pp. 601-626.

TURNER B.S., *Religion and Social Theory*. London, Sage, 1991.

TURNER B.S., *Theories of Modernity and Postmodernity*. London, Sage, 1990.

TYLOR E.B., *The Primitive Culture*. London, John Murray, 1871 ; trad. franç. *La Civilisation primitive*. 2 vol. Paris, 1876.

URRY J., *The Tourist Gaze : Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London, Sage, 1990.

VAN GENNEP A., *Manuel de folklore français contemporain*. Paris, Éd. A. et J. Picard et Compagnie, 1946.

VAN VUGHT F.A., *Governmental Strategies and Innovation in Higher Education*. London, Jessica Kingsley, 1989.

VERGER A. et al., *La mise en scène de l'art contemporain. Évaluation sociologique et analyse institutionnelle des manifestations artistiques*. Bruxelles, Éditions Les Éperonniers, 1990.

VERGER J., *Les universités au Moyen Age*. Paris, P.U.F., 1973.

VERGOTE A., *Religion, foi, incroyance*. Bruxelles, Pierre Mardaga, 1983

VERWILCHEN M., présentation de, *Droits de l'homme. Recueil de documents nationaux et internationaux*. Bruxelles, Bruylant/ Louvain, A.E.D.L., 1989.

VIKANDT A., ed., *Handwörterbuch der Soziologie*. Stuttgart, 1931.

WEBER M., *The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism* (original allem. 1904-1905). New York, 1930.

WEBER M., *The Sociology of Religion*. London, Methuen, 1966.

WEBER M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (original allem. 1905). Paris, Plon, 1964. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

WEBER M., *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société* (original allem. 1924). Paris, Gallimard, 1991.

WEINSTEIN B., ed., *Language Policy and Political Development*. Norwood, N.Y., Ablex Publ. Corporation, 1990.

WERNICK A., *Promotional Culture. Advertising, Ideology and Symbolic Expression*. London, Sage, 1991.

WILCZYNSKI J., *An Encyclopedic Dictionary of Marxism, Socialism and Communism*. Berlin - New York, De Gruyter, 1981.

WILLIAMS R., *Culture and Society. 1780-1950*. London, Harmondsworth, 1963

WILLIAMS R., *Keywords : A Vocabulary of Culture and Society*. London, Fontana, 1976.

WILSON B.R., *The Social Dimensions of Sectarianism. Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*. Oxford, Clarendon Press, 1990.

WIRTH L., "Urbanism as a way of life", in *American Journal of Sociology*, no 44, 1938, pp. 1-24.

WOLFF J., *The Social Production of Art*. New York, St. Martin's Press, 1981.

WORSLEY P., *The Three Worlds : Culture and World Development*. Chicago, University of Chicago Press, 1984.

WUTHNOW R., *Meanings and Moral Order : Explorations in Cultural Analysis*. Berkeley, University of California Press, 1987.

WUTHNOW R., HUNTER J. D., BERGESEN A., KURZWEIL E., *Cultural Analysis. The Works of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault and Jürgen Habermas*. London, Boston, Melbourne, Routledge & Kegan Paul, 1984.

ZUCKERMAN H., *The Sociology of Science*, in SMELSER N.J., 1988, pp. 511-574.

Fin du texte