Presses de l'Université Saint-Louis

RECHERCHER DANS LE LIVRE
OK
TABLE DES MATIÈRES
CITER
PARTAGER
CITÉ PAR
AJOUTER À ORCID

La culture comme unité complexe : un enjeu médiatique et politique

Guillaume de Stexhe et Michel Thomas

p. 19-48

NOTE DE L'AUTEUR TEXTE NOTES AUTEURS

NOTE DE L'AUTEUR

Ce texte a été préparé en commun par les deux auteurs ; M. Thomas a plus particulièrement pris en charge la problématique des deux premières parties, G. de Stexhe celle de la dernière et de la conclusion, ainsi que la rédaction finale de l'ensemble — dont il porte donc la responsabilité.

TEXTE INTÉGRAL

1 Le but de cette note est de contribuer à la clarification de l'idée de culture : la signification complexe de ce concept peut en effet nourrir malentendus, équivoques et sophismes, et fournit en justificatifs à peu près n'importe quel projet médiatique. On cherchera donc ici à approcher les enjeux de cette idée en précisant et en articulant les sens différenciés du mot et les plans emboîtés de la dimension d'existence qu'il évoque.

2 Ces analyses — autant l'annoncer d'entrée de jeu — sont situées ; elles s'inscrivent dans un effort de résistance à l'égard de thèses selon lesquelles (pour simplifier) toute communication ou programmation médiatique serait au fond culturelle peu ou prou par essence et au même titre que toute autre, et au surplus (ou par conséquent) ne pourrait faire l'objet d'un jugement de valeur quant à sa qualité ou à sa pertinence culturelle que sur la base d'une sous-culture particulière prétendant arbitrairement au monopole de la culture authentique ; si bien que, pour les médias de masse et de service public démocratique, le volume de la demande sociale constituerait un critère de programmation premier, et bien plus approprié que celui d'une problématique « qualité culturelle ». L'analyse proposée ici espère contribuer à la critique de ce genre de thèses, dans la mesure surtout où elles reposent sur un usage indifférencié — ou sophistique — du concept de culture, et sur une cécité relative à l'égard de la structure et des enjeux de la réalité en cause.

3 Il a donc semblé pertinent — comme il nous l'était d'ailleurs demandé — de situer notre réflexion dans la problématique triangulaire des rapports entre le politique (*I : L'enjeu politique de l'espace commun*), les médias de communication sociale (*II : Les médias comme inducteurs d'expérience*) et la culture (*III : Les structures de la culture*), tant il est vrai que la relation entre ces trois instances ne constitue pas un problème contingent ou secondaire. En effet, chacune d'elles se présente comme une dynamique et une institution — au total, ce qu'on pourrait appeler une puissance — à la fois réflexives et englobantes : car chacune met en œuvre, de façon différenciée, une certaine façon pour l'existence sociale de se rapporter à elle-même en sa totalité, de se percevoir ou de se comprendre en même temps que de se projeter et de décider d'elle-même. Et, dès lors, chacune est tour à tour en position d'englobement ou de subordination par rapport aux autres : le politique a une responsabilité culturelle, mais n'est, par ailleurs, qu'une dimension de la culture ; les medias ont la diffusion de la culture parmi leurs missions, mais ne constituent eux-mêmes qu'un secteur de la vie culturelle ; la culture d'une société est façonnée par le politique et par les médias, et en même temps elle est ce qui détermine leur forme et leur fonction. On comprend dès lors que la question de la mission culturelle des services médiatiques publics constitue pour la vie sociale un enjeu véritablement décisif, celui de la forme d'intégration de ces trois puissances, avec comme horizon la tentation, pour chacune d'elles, de s'autonomiser vis-à-vis des autres — ou de se les subordonner. La tâche est donc de trouver les points d'équilibre et d'agencement de ces différentes sphères. Ce qui semble s'imposer, c'est l'idée d'une *limitation* de ces prétentions réciproques. On cherchera ici à appuyer cette perspective de limitation sur la considération de la structure et du sens propres de chacune des puissances en cause, et en fin de compte sur une compréhension suffisamment articulée de l'idée de culture.

SECTION 1. L'ENJEU POLITIQUE DE L'ESPACE COMMUN

LIRE
ACCÈS OUVERT
MODE LECTURE
EPUB
PDF DU LIVRE
PDF DU CHAPITRE
freemium
FREEMIUM
Suggérer l'acquisition à votre bibliothèque
ACHETER
VOLUME PAPIER
i6doc.com
leslibraires.fr
amazon.fr
ePub / PDF

4 Si on appelle « politique » le lieu où une société prend en charge sa forme et son histoire, le lieu donc du pouvoir d'une société sur elle-même, il doit alors trouver sa place entre les deux extrêmes du totalitarisme et de l'effacement.

5 Le pouvoir politique totalitaire absorbe la culture et en régit les véhicules ; il les réduit à n'être que des organes de son exercice spécifique et tend ainsi à dénier leur consistance et leur créativité autonomes. Ce qui s'en trouve menacé, c'est la pluralité sociale et le déploiement spontané, diffus et imprévisible de la créativité culturelle — soit deux aspects ou deux conditions de la liberté, personnelle et collective. C'est pour cette raison que les idées de censure, de « culture officielle » ou de « monopole médiatique d'état » répugnent à l'esprit démocratique : nous sommes conscients des risques que court une société à instituer un pôle unique et concentré de pouvoir sur elle-même. A l'inverse de la pratique totalitaire ou des formes plus modérées d'étatisme culturel s'affirme alors un courant exigeant de l'État une abstention ou un renoncement plus ou moins radical à l'intervention dans le champ culturel et médiatique ; mais cette perspective — libérale — se heurte à d'autres écueils. Car le politique constitué comme tel n'est évidemment pas le seul foyer de pouvoir social ; à vrai dire, il constitue plutôt une sorte de méta-pouvoir, habilité en particulier à réguler le jeu des multiples puissances qui traversent le champ social ; en ce sens, il n'est qu'une médiation par laquelle une société tente de s'approprier dans une mesure déterminée l'action et la décision sur elle-même et sur ses membres. Et toute limitation des prérogatives du politique laisse dès lors davantage de champ à des pouvoirs particuliers et non collectivement régulés.

6 Cette situation concerne directement la communication sociale, avec les enjeux qui sont les siens. Ici joue un phénomène particulier et relativement neuf [2] : c'est que, dans le contexte moderne, cette communication passe largement par des appareils techniques, matériels et institutionnels, qui ne se bornent pas à répercuter ou diffuser la communication sociale, mais la façonnent largement, jusqu'à la reconstruire, voire à la produire de toutes pièces. Or cet appareillage, devenu véritablement industriel, est susceptible d'appropriation privée. Dès lors, il est évident que l'effacement du politique sur ce plan (radicalisant le refus de la censure) renvoie médias et communication à une logique simplement industrielle, les livrant à une annexion par des entreprises relevant de puissances privées détentrices des moyens techniques, organisateurs et économiques, et à leur mise au service de visées privées — que celles-ci soient d'ailleurs de pur profit économique ou de type idéologique ou « culturel ». L'enjeu est évidemment celui de la démocratie, comme participation de tous aux pouvoirs sociaux, et comme conquête du pouvoir de la société sur elle-même.

2. Cette originalité rend aujourd'hui insuffisantes les catégories d'analyse et les institutions de ré (...)

7 Mais le politique n'est pas seulement une instance de pouvoir. Ne serait-ce que pour en être capable, d'ailleurs, il doit s'appuyer sur certaines formes de rassemblement des acteurs sociaux, maintenir et développer ces liens multiples sans lesquels il n'y aurait pas de société (ni davantage, d'ailleurs, d'individus) ; de tels liens tout à la fois supposent et engendrent un espace ou sens communs, donc certaines formes d'identité collective. Il est évident que les médias disposent ici d'un pouvoir très efficace : grâce à leur large diffusion, ils instaurent une culture partagée qui, par là même, tend à faire autorité.

8 Or, les identités collectives — et donc le lien social — se voient aujourd'hui fragilisées, à la fois de l'extérieur et de l'intérieur. De l'extérieur, d'abord : la modernité, et en particulier sous sa forme médiatique, développe une puissante dynamique d'effacement des frontières de groupe, de mise en communication étroite des communautés particulières : elle est mondialisation tendancielle des échanges de tous ordres, des formes des pratiques et de l'horizon d'expérience — celui de l'action comme celui de la compréhension. Ce processus pose de façon très aiguë à chaque groupe la question de son identité — et par là, précisément, de sa capacité à être une société. Qui est partenaire de qui, et à propos de quoi ? Qu'est-ce qui fait lien, et entre qui ? Et qui a prise sur ce lien ? L'ouverture matérielle, juridique et médiatique des frontières oblige à poser à nouveaux frais ces questions qui, jusqu'il y a peu, avaient cherché leurs solutions dans le cadre des Etats-nations. Car elle sape la consistance des identités collectives qui ont servi d'assises à ces derniers ; chacune d'elle, lorsqu'elle se trouve juxtaposée aux autres au sein d'espaces d'échanges élargis et marginalisée au regard de nouveaux partenariats plus décisifs que les anciens, peut-elle apparaître autrement que comme folklorique, passionnante peut-être à titre de curiosité, mais foncièrement insignifiante : car en quoi celle-ci aurait-elle titre à s'imposer, dans sa particularité désormais évidente, comme principe justifié de solidarité collective et d'identification personnelle ? La constitution d'une société planétaire est foncièrement ambiguë : elle déclôture et désabsolutise — il y a là une dynamique d'enrichissement et de pacification — en même temps qu'elle délégitime en profondeur chaque identité particulière.

9 Il faut le souligner : l'enjeu de ce mouvement n'est pas seulement celui du devenir des contenus d'identité de type ethno-culturel, du maintien ou de l'effritement des traditions historiques particulières ; il est celui du lien social comme tel, de la détermination des champs et des pratiques de reconnaissance réciproque, de partenariat, d'échange et de solidarité qui font la socialité et conditionnent la citoyenneté et l'autonomie collective. Ce qui est aujourd'hui mis à l'épreuve n'est pas seulement la frontière ou l'identité propre de chaque collectivité ; plus fondamentalement sans

doute, c'est la pertinence même des registres d'expérience, de relation et de significations qui, jusqu'ici, servaient d'appui essentiel à la construction de ces identités, aussi bien d'ailleurs personnelles que sociales. Le partage d'un espace concret, la fréquentation et les échanges directs, la langue, la religion, la mémoire d'un destin partagé et d'un patrimoine culturel, le style et le projet d'existence sont désormais concurrencés, comme principes d'identité et de reconnaissance, par des pratiques cosmopolites à logique essentiellement universelle et abstraite : celles de la science et de la technique, de l'économie et du marché comme, aussi bien, celle des droits de l'homme — et des médias. Il apparaît ainsi que la mondialisation n'est pas seulement la rencontre et la relativisation des particularités ; elle est aussi, et peut-être surtout, le développement et la diffusion de principes abstraits et de formes planétaires d'expérience, de lien et de compréhension ; elle est donc la constitution d'une culture mondiale homogène, juxtaposée ou superposée à ces échanges concrets et à ces héritages locaux auxquels nous continuons à participer.

10 De qui, et à propos de quoi, nous découvrons-nous semblables et partenaires ? Avec qui communiquons-nous, et à propos de quoi ? Cette question éminemment médiatique lance donc un défi aux institutions politiques, qui doivent assumer cette mutation radicale de l'espace d'expérience moderne, de l'identité des acteurs sociaux et des formes réelles d'interdépendance et de solidarité. Il leur faut dès lors naviguer entre la fermeture et l'immobilisme d'une communauté historique et locale, d'une part, et de l'autre l'ouverture à l'universalité anonyme d'un humanisme — ou d'un marché — apatrides. La tâche est de trouver des chemins et des rythmes d'ouvertures et de rencontres, de découvertes et d'interrogations réciproques qui permettent à nos traditions d'inventer leur actualité et de vivre leur identité à l'horizon du monde — sans oublier que le « monde » en question n'est pas aussi homogène ou égalitaire qu'il y paraît, mais qu'il est structuré par de profondes divisions, par la domination surtout des régions économiquement les plus puissantes et par le quasi-effacement des autres régions. Il y a là une régulation proprement pédagogique que le personnel politique ne peut assumer seul, sans y associer autorités et institutions intellectuelles et morales, acteurs et mouvements sociaux, personnalités des arts et des lettres.

11 Mais par ailleurs, à l'intérieur d'elle-même cette fois, aucune société n'est (sinon dans les fantasmes identitaires) monolithique, stable et homogène ; son identité se constitue comme une dynamique d'interactions, plus ou moins conflictuelles, entre groupes différenciés ; elle est ainsi engagée dans un constant processus de transformation, c'est-à-dire d'histoire. Et les sociétés modernes, plus que les autres, sont en devenir — un devenir dont le rythme n'est pas le même pour tous leurs membres, ce qui menace de pousser jusqu'à l'éclatement (dont la « dualisation » et les diverses formes d'exclusion ou de marginalisation sont des formes remarquables) leur pluralité interne. Or, ici aussi les appareils médiatiques concentrés en groupes industriels peuvent jouer un rôle d'homogénéisation plus ou moins illusoire, de forclusion des différences et des tensions internes, d'uniformisation des repères et des pôles d'identité. Cette situation peut conduire à la délégitimation et à l'appauvrissement des différences culturelles intra-sociales — c'est-à-dire à des logiques d'exclusion — et à l'instauration d'une référence commune, terne et passe-partout : ce serait le règne du « consensus mou », version dégradée du sens commun et nouvelle figure d'idéologie dominante tendant à étouffer la pluralité et la dynamique sociale.

12 Ces quelques notations, très fragmentaires, suffisent à souligner un des enjeux proprement politiques que suscite l'action des médias. Dans la perspective adoptée ici, cet enjeu touche à la fonction première, très élémentaire, du politique : la constitution déterminée d'un espace public ou commun, tel que ses « habitants » s'y trouvent capables de s'identifier et provoqués au jeu de la reconnaissance.

SECTION 2. LES MÉDIAS COMME INDUCTEURS D'EXPÉRIENCE

13 Avant de passer à la réflexion directe sur la culture, on soulignera à présent quelques caractéristiques du système médiatique moderne — caractéristiques qui en font précisément un des opérateurs de cette modernité dont nous venons de signaler un des défis qu'elle lance au politique.

14 Les médias — on ne craindra pas de rappeler cette évidence oubliée — médiatisent : l'expérience, la rencontre et la communication. Sous leur forme naturelle, celles-ci sont directes, c'est-à-dire en particulier corporelles, liées à un contexte spatio-temporel et social concret, et à un rythme propre. Pourtant, si vives soient-elles, toutes les expériences humaines relèvent, dès l'origine, du langage, et donc leur présence est tissée d'absence : c'est le prix de leur entrée en signification. La capacité symbolique qui définit la condition humaine ouvre, au-delà du proche et du présent, à des situations lointaines, passées ou virtuelles, à des horizons et à des significations surtout qui ne sont pas de l'ordre de ce qui se présente de façon immédiate.

15 Cette échappée de l'expérience au cercle du vécu immédiat est radicalisée par le développement des formes et des supports du langage et de la communication — de la parole et de l'écriture à l'audiovisuel et à la réalité virtuelle, du livre aux autoroutes de l'information. Or, cette invention de moyens ne laisse inchangées ni l'expérience ni la communication. Un médium n'est pas neutre ; il opère de façon efficace en fonction de sa structure propre — et c'est déjà le cas avec le langage symbolique le plus « naturel ». Oui, dans une large mesure, *medium is message* — et c'est pourquoi, il importe de le souligner, l'idée d'une « maîtrise » des médias est partiellement illusoire : ils ne se plient pas à n'importe quel projet.

16 Il faudrait donc analyser de façon un peu concrète ce qu'on pourrait appeler la grammaire propre de chaque type de médium, qui définit ses possibilités, ses contraintes et ses limites, tant du côté de la production que de celui de la réception : le mot écrit fonctionne autrement que la parole prononcée, le journal autrement que l'écran télévisé, etc.... Tout médium relève d'une matérialité et d'une technologie particulières, et celles-ci lui imposent un langage qui informe ses produits : ces derniers, loin d'être simple diffusion d'événements originaux, en sont des interprétations, des traductions — et parfois des trahisons. Ce qui est communiqué médiatiquement, c'est une réalité toujours représentée, filtrée et reconstruite selon les possibilités d'une technique particulière : signes écrits, sonores ou visuels distanciés de l'expérience vive, de son contexte, de son lieu, de son temps, de son rythme.

17 L'effet le plus frappant du développement des techniques médiatiques est dès lors, par affranchissement de l'expérience à l'égard du contexte proche, un extraordinaire élargissement d'horizon : la mondialisation dont on parlait plus haut trouve ici une de ses racines. Cette ouverture sur l'ailleurs et l'autrement, avec la provocation au jugement qu'elle peut impliquer, comporte une authentique puissance d'émancipation — comme le percevaient, au moment des Lumières, ceux qui en appelaient au principe de *Publicité (Offentlichkeit)* pour fonder un espace public démocratique. Mais nous expérimentons à présent que cet effet d'élargissement ne va pas sans d'autres effets, liés en particulier aux capacités et à la structure propre des nouveaux appareils médiatiques.

18 D'abord, l'ouverture ou l'élargissement s'accompagnent d'un inévitable déracinement ; pour le dire vite, étant médiatiquement de tout moment et de tout lieu, les sujets risquent de perdre leur ici et leur maintenant — c'est-à-dire leur identité, la capacité de se situer en leur réel singulier, leur temps, leur espace, leur histoire et leur rythme, au profit d'une omniprésence abstraite, imaginairement ou fantasmatiquement immédiate et universelle. Un autre élément vient en renfort de ce qui est bien un risque d'insignifiance : c'est que les médias réduisent nécessairement tout ce qui passe par eux à une certaine homogénéité, — précisément parce que tout ce qu'ils offrent prend place dans une suite continue, dans un espace et sous une forme homogènes, sans disposer de la forme, du moment et du lieu qui lui conviennent et lui permettraient de se présenter dans sa consistance propre.

19 Ainsi, la médiatisation de l'expérience enveloppe une redoutable capacité d'abstraction ou d'irréalité. Ce qu'elle offre, après tout, ce ne sont que des signes ; signes qui, certes, renvoient au-delà d'eux-mêmes, mais qui sont aussi l'objet immédiat de l'expérience. Celle-ci risque alors de se laisser captiver par un simulacre : simulacre moins de réalité que d'expérience même, tant celle-ci se réduit à la lecture de signes — voire à la consommation et à la jouissance d'images ou de signaux, allant jusqu'à s'exténuer en simples « bruits ». En même temps qu'ils élargissent l'horizon de l'expérience, les médias risquent ainsi de la déréaliser jusqu'à la rendre insignifiante ; ils offrent un contact désengagé, sans effort, sans risques et sans enjeux avec une simple représentation décontextualisée, et réduisent l'*acte* d'expérience à ses dimensions uniquement et abstraitement perceptives/imaginatives. A cet égard, il est très significatif que le corps du sujet médiatique — ce corps qui est le lieu même de l'engagement naturel dans l'expérience vive — soit lui-même abstrait, irréalisé, réduit à un appareil perceptif. Ce qui se signale ainsi, c'est le glissement de la présence à la représentation ou au spectacle. C'est ici que s'enracine une logique (non accidentelle) de pure distraction ; c'est ici aussi que devient possible le bouclage de la communication sur elle-même, bouclage tel que les médias ne renvoient qu'à eux-mêmes — et que par exemple ce qui constitue un *événement* comme tel est le seul fait qu'il soit médiatisé.

20 Corrélativement, la médiatisation transforme assez radicalement la structure naturelle de ce milieu cardinal d'expérience et de sens qu'est la communication intersubjective. Celle-ci, sous sa forme naturelle, comporte en effet une structure de réciprocité (au moins potentielle) qui fait de chacun de ceux qui y prennent part ses co-sujets ou ses co-acteurs. Mais ce n'est plus le cas, ou tout autrement, dès lors que fonctionne un médium technique ; alors s'établit une communication sans interlocution, une séparation et surtout une dissymétrie structurelle entre destinateur et destinataire, entre producteurs et récepteurs de « messages ». Cette structure non réciproque et asymétrique de la communication médiatisée est renforcée par la constitution moderne des systèmes médiatiques en appareils (techniques et institutionnels) plus ou moins autonomes. Alors que la communication naturelle est un processus largement diffus, immanent à la totalité de la vie sociale, et dont le sujet est l'ensemble du corps social (avec bien sûr ses stratifications, ses hiérarchies et ses effets de dominance), la fonction de communication tend dans la modernité à se séparer des autres fonctions, à s'organiser de façon volontariste ou méthodique, selon une logique largement interne, mise en œuvre par des agents spécialisés. Le rapport à eux-mêmes et entre eux des individus et du social se trouve considérablement transformé dès lors que tend à se diffuser dans l'espace public, voire à le monopoliser, un ensemble croissant de significations (re)construites par des groupes spécialisés, et simplement adressées au reste de la population ; ce risque reste considérable, même si l'on sait qu'il n'y a jamais de réception de signification qui soit purement et immédiatement passive. C'est au moins une attitude qui tend ainsi à prendre corps, celle d'une participation à la communication sociale qui se réduit à l'assistance au spectacle que cette communication donne d'elle-même — avec les commentaires que celui-ci suscite.

21 L'important, en tout ceci, n'est pas d'aligner les risques que le système médiatique moderne fait courir à l'espace public dont la jeune modernité

attendait tant, et aux formes et aux capacités d'expérience de ceux qu'il touche. Bien plutôt, il s'agit de rappeler que les médias ne sont pas des instruments neutres, mais qu'ils induisent, chacun à sa façon, des formes très particulières d'expérience. Ils contribuent ainsi puissamment à façonner, abstraction faite même du « contenu » des « messages » qu'ils diffusent, la façon d'être de leurs usagers — c'est-à-dire leur culture.

22 Peut-on tirer une leçon de ces remarques ? Sans doute celle-ci, qui précise l'idée de limitation qu'on évoquait au début de ces réflexions : on ne peut attendre des médias autre chose que ce dont ils sont capables ; et ces capacités sont limitées, strictement déterminées par la structure propre au fonctionnement de chaque type de *medium.* On se laisserait dès lors gravement piéger à prétendre assigner aux médias un rôle (culturel, entre autres) dont ils seraient structurellement incapables. Ils ne peuvent servir de cadre pour nombre d'expériences culturelles ou éducatives sans les transformer profondément — et souvent les dénaturer. S'ils offrent des possibilités inédites et précieuses, ils ne peuvent pour autant prétendre remplacer ni l'école, ni la conversation, ni le musée — ni la conversation de bistrot ou le meeting politique. En ce sens, une demande ou une mission excessive adressée ou attribuée aux médias ne ferait que nourrir la puissance réductrice que développe inévitablement leur mode de fonctionnement — et avaliserait évidemment leur prétention à envahir ou monopoliser l'espace d'expérience personnel et collectif, c'est-à-dire l'espace culturel. Le « bon usage » ou l'usage culturel des médias, c'est sans doute de ne leur demander que ce qu'ils peuvent offrir autant que d'en exiger tout ce dont ils sont capables.

SECTION 3. LES STRUCTURES DE LA CULTURE

23 Nous en venons enfin directement à ce concept si problématique qui est celui de culture. On proposera ici d'en formuler quatre acceptions, évoquant chacune un des plans de la réalité complexe qu'est la culture, et on distinguera donc la culture : (1) comme mode d'être spécifique de l'humain — ce mode d'être qui consiste à exister sur le mode de l'auto-institution, et dans l'horizon du sens ; (2) comme forme de vie et monde de sens englobants propres à une formation sociale donnée ; (3) comme ensemble des pratiques qui sont ordonnées thématiquement au travail sur les significations ; (4) comme monde des pratiques et des œuvres qui témoignent esthétiquement de la culture aux trois premiers sens du mot.

24 C'est donc l'idée de signification ou de sens qui relie les différentes acceptions de la culture ; celle-ci de toutes façons ouvre l'expérience à la signification ; mais ce mouvement s'exerce selon des modalités différenciées, qui se conditionnent d'ailleurs mutuellement : le jeu de cette différenciation et de cette corrélation est ce qui fait la complexité, voire l'équivoque, du Concept de culture. On remarquera alors que les quatre niveaux de signification que nous distinguons s'articulent, non seulement selon une logique d'emboîtement (du plus englobant au plus étroit), mais aussi selon une logique qui va de l'ouverture formelle à son effectuation en objectivité concrète et déterminée ; ce dernier mouvement se répète d'ailleurs à deux échelons emboîtés : au niveau englobant, la culture d'une société (sens 2) est une objectivation particulière de l'ouverture au sens que constitue la culture comme mode d'être humain (sens 1) ; de même, en chaque culture, l'effectivité du patrimoine culturel vivant (sens 4) offre une incarnation de la pratique thématique des significations (sens 3).

25 Nous allons expliciter successivement chacune de ces dimensions de la culture en tentant à chaque fois d'en faire valoir l'enjeu propre, en particulier au regard des possibilités des médias.

§ 1. La culture comme mode d'être

26 On commencera par reconnaître que, de fait, toute réalité humaine est culturelle — en un premier sens du mot : tout simplement parce que les humains sont ces êtres qui existent, tous et dans la totalité de leur expérience, sur un mode particulier ; ils sont, selon des expressions classiques, des êtres de culture et non pas de nature. Ici, la culture désigne un mode d'être auquel n'échappe aucun humain proprement dit — ni aucun de ses gestes ; elle ne fait qu'un avec la condition humaine. Pour caractériser cette condition originale, on se limitera ici à deux indications très formelles.

27 La première consiste à relever que les humains, à la différence des non-vivants et même de tous les autres vivants, ne déploient leur expérience qu'en l'inventant — parce que, pour le dire vite, ils manquent quasi-totalement de schèmes de comportement (aussi bien perceptifs qu'agissants) concrètement déterminants qui seraient naturellement pré-formés. Les humains sont ces êtres qui ne cessent d'inventer les formes de leur comportement — c'est-à-dire d'eux-mêmes ; ils s'instituent, au lieu de se recevoir tout faits. Ce qui signifie aussi qu'ils sont les êtres qui toujours s'éduquent, de quelque façon que ce soit — non pour sortir d'une soi-disant « animalité » à laquelle, en réalité, ils n'ont guère part, mais tout simplement parce qu'il leur est strictement impossible d'exister (et même tout simplement de survivre) autrement. Cette auto-institution n'est évidemment que de façon seconde et secondaire, et toujours partielle, le fruit de décisions individuelles ou réfléchies ; largement aveugle sur elle-même, elle est essentiellement un processus cumulatif et collectif ; elle se présente donc d'abord sous la forme impersonnelle d'un système socio-culturel dynamique. Mais elle est omniprésente : on comprend alors que tout soit « culturel », comme nous l'avons dit, dans l'expérience humaine, c'est-à-dire que tout ce qui est humain relève de cette institution qui projette l'existence dans des formes non naturelles.

28 Il faut alors relever un second trait de ce mode d'être, inséparable du

premier : exister ainsi, c'est se rapporter à son expérience sur le mode du sens ou, pour employer d'autres vocabulaires, sur le mode de la compréhension ou de la réflexivité (dont les formes explicites ou thématisées ne sont pas les plus fondamentales). Aucun moment d'expérience n'est, pour les humains, un simple fait, passivement subi et constaté : c'est toujours un moment dans une aventure qui est devenir, et devenir de soi ; et un tel moment prend ainsi place dans une totalité inchoative d'expérience et de monde, selon une forme qui, pour constituer ce moment déterminé comme signifiant, noue entre eux certains éléments d'expérience, et le relie de façon déterminée à d'autres moments, à d'autres éléments, à d'autres aspects de cette trajectoire, ainsi projetée dans un horizon de totalisation et d'accomplissement. C'est pourquoi toute réalité, en régime humain, se présente avec ou, plus justement, comme une signification — et qu'exister, c'est toujours simultanément construire, projeter et appréhender de telles significations, de quelque façon que ce soit. Si bien que non seulement la culture, mais (ce qui est la même chose) la signification ou le sens ne manquent jamais en nul point de l'expérience humaine — même sous les formes paradoxales du non-sens (que les animaux ne connaissent pas) ou du sans aucune importance ; et que jouer au football, commenter Platon ou vendre du savon, tout cela relève également de l'invention et de l'expérience du sens — ou de la culture, c'est-à-dire de l'humanité.

29 Également, mais non pas équivalemment : ce ne sont pas les mêmes formes ni les mêmes horizons de sens qui sont en jeu de la même façon en toute pratique humaine, ni le même type d'identité en devenir qui se construit dans les différentes pratiques du sens : si elle est totale ou englobante, la culture n'est pas homogène, comme on le soulignera plus loin.

§ 2. La culture comme forme sociale

30 Au premier sens proposé, donc, et le plus fondamental, la culture est la dynamique constitutive de l'expérience humaine comme déploiement du réel d'expérience en réalité signifiante et sensée — en signification. Mais, comme telle, cette ouverture est formelle ; son déploiement effectif se donne à voir dans l'extériorité constatable des faits sociaux, et comme ce que l'anthropologie précisément dite *culturelle* se donne pour objet d'étude : l'ensemble des *formes* de pratiques de tous ordres qui constituent et caractérisent un groupe social donné. Si la culture est vouée à cette particularisation, c'est que l'invention humaine ou culturelle n'est pas un simple jaillissement permanent, ni une pure création *ex nihilo ;* elle se déploie à partir de et dans un espace d'expérience singulier, et elle se sédimente dans le temps, se relance à partir d'acquis qu'elle conserve en les transformant ; elle s'effectue donc comme particularité et tradition. Et nul individu ne commence l'aventure de la culture à partir de lui-même ou d'une table rase ; elle a pour chaque humain qui vient au monde toujours déjà commencé, et c'est de l'intérieur d'*une* culture déjà instituée, et pour lui instituante, que chacun entre dans ce mouvement.

31 Au second sens que nous proposons, donc, une quasi-synonymie tend à s'installer entre les termes de « culture » et de « société », comme ensemble d'i*nstitutions* sociales. Mais ce qui se présente ainsi sous forme de complexes particuliers de pratiques données et factuelles — « les cultures » —, et se laisse saisir dans leur quasi-matérialité objective, ce n'est bel et bien rien d'autre, à chaque fois, qu'un ensemble d'opérations *signifiantes* et de résultats de ces opérations. Constituée comme un système qui différencie les éléments d'expérience pour renvoyer des uns aux autres, une culture donne sens à chaque expérience particulière en l'intégrant ainsi dans une totalité (tendancielle) structurée : signifiance et totalisation vont strictement de pair. Un des résultats les plus impressionnants du travail ethno-anthropologique est précisément de montrer comment, dans une société, les pratiques de tous ordres — techniques, artistiques, sexuelles, religieuses... — forment un tel système articulé ; chacune participe d'un complexe qui tisse entre elles des liens, parfois surprenants, souvent inapparents au premier regard, tels que, loin de ne se constituer dans sa forme particulière qu'en vertu de sa seule logique régionale, chaque pratique est aussi l'effectuation partielle d'un monde de sens englobant. On peut penser qu'il y a, sous cette complexité, comme une matrice fondamentale qui s'exprime de façon diffuse en chacune des pratiques régionales, de sorte qu'il y a quelque chose comme l'unité ou la cohérence — certes très relatives, toujours plus ou moins tensionnelles[3] — d'un *style* culturel singulier qui met en consonance, par exemple, telle forme d'art, tel état de l'économie et telle structure du pouvoir.

3. L'enracinement de notre regard sur les cultures dans la tradition ethnologique induit très souvent (...)

32 Une telle matrice joue comme une double loi d'articulation : d'une part, elle ordonne et situe de façon originale les sphères ou les champs d'expérience les uns par rapport aux autres ; d'autre part, en chacun d'eux, elle opère un travail d'évaluation ou de valorisation (de « marquage » ou de « différenciation », dans le lexique structural) des éléments et des formes d'expérience, et donc des significations qui se déploient à leur propos. La figure d'ensemble d'une culture n'est donc pas simplement la juxtaposition ou l'intégration de pratiques diverses ; comme forme globale ou comme structure, elle *situe* les uns par rapport aux autres le corps et les gestes, les moments et les lieux, les individus, les choses et les langages, les travaux, l'habitat, les groupes, etc., en marquant les formes et les éléments d'expérience selon le possible et l'impossible, le permis et l'interdit, l'important et l'insignifiant, le public et le privé, le sacré et le profane, le vrai et le faux, le beau et le laid, le bien et le mal, le sérieux et l'inutile, le noble et le vulgaire, le réel et l'illusoire, etc.... C'est de cette façon que la forme culturelle rend l'expérience signifiante. Ce qui fait l'*identité* d'une culture (et donc de ses membres), c'est ce système conjoint de valorisation différenciée et de liaison déterminée des éléments, des registres et des formes de l'expérience. En ce sens, on peut dire que ce que nous avons

appelé tout à l'heure la matrice d'un système socioculturel est une éthique — en entendant ce mot au sens très large, que rend mieux le terme d'*ethos,* d'une mise en forme interprétative, évaluative et pratique de l'expérience.

33 Bien qu'apparemment très neutre, purement descriptif, le concept de culture ainsi entendu ouvre un champ de questions et de problèmes dans lequel nous allons poser quelques jalons rapides — nous limitant à trois thèmes : les rapports de la culture sociale au pouvoir, à la division sociale, aux autres cultures.

34 Il y a évidemment un lien étroit entre culture et pouvoir : car la culture est ce qu'un groupe impose à ses membres — simplement pour qu'ils soient tels, participant à l'expérience commune. La tentation est grande, alors, dans une vue étroitement sociologiste, d'en conclure que la fonction ou le sens essentiels de la culture sont la socialisation ou l'intégration, que l'enjeu de la culture n'est rien d'autre que la cohérence et la continuité sociales. Certes, la culture est l'institution et la tradition d'une façon d'être commune, et de pratiques partagées ; c'est d'ailleurs pour cette raison que systèmes et formes de communication — essentiellement, dans la modernité, les médias et l'enseignement — y jouent un rôle essentiel ; et c'est en ce sens aussi qu'on peut dire que toute communication est par essence « culturelle » — c'est-à-dire, ici, « socialisante ». Mais il ne s'ensuit nullement que la socialisation soit à elle-même son propre sens, se justifie par elle-même — et que la culture et la communication s'épuisent dans leur rôle d'intégrateurs sociaux. Pour le dire vite, la socialisation ou l'inculturation est aussi et d'abord, pour chacun, l'initiation incontournable à l'expérience sensée : la participation à un monde de signification institué est pour chaque individu la voie d'accès originaire à l'appropriation des *capacités de sens* caractéristiques de l'humain, en particulier à sa capacité d'auto-institution et d'identification. En ce sens, la constitution du social, l'humanisation des individus et l'ouverture du sens sont en stricte corrélation. Que cette corrélation n'ait pas l'allure d'une heureuse harmonie n'autorise pas à la dénier : en contraste avec la simplification outrageuse d'une réduction de la culture à l'emprise du social (qui relève sans doute pour une part de l'illusion ethnologisante que l'on évoquait plus haut), c'est une triple dialectique qui demanderait ici à être prise en compte : dialectique de l'héritage et de l'invention, du collectif et de l'individuel, de l'enracinement dans la particularité d'un système de sens institué et de l'ouverture sur l'infini d'un horizon radicalement ouvert.

35 On peut alors prendre en compte la division et la hiérarchie sociales comme un des enjeux inhérents à la dialectique de complexité interne et d'organisation globale du système socio-culturel. Car ce dernier conjoint une double pluralité : celle des acteurs, celle des expériences ou des pratiques. A l'intérieur du tout social, des groupes se différencient par la particularité des situations et de l'exercice de fonctions ou de rôles — et donc par des façons particulières d'exercer la culture commune. On peut parler à ce propos de sous-cultures, liées à des déterminants divers : âge, sexe, religion, profession, etc. Il y a dès lors recouvrement, au moins partiel, entre deux types d'articulation et de qualification déployés par le système culturel global : celle des personnes, des groupes et des statuts, d'un côté ; celle des activités et des styles d'existence, de l'autre [4]. C'est ce qui fonde l'analyse de la culture comme jeu de domination conflictuelle entre des groupes et leurs sous-cultures : à travers l'articulation et la valorisation des expériences, des activités et des styles qui fait l'identité d'une culture d'ensemble, c'est bien une structuration sociale, plus ou moins hiérarchique, qui se met en place. Mais l'enjeu de ce processus, à nouveau, n'est peut-être pas *seulement* la dominance ou la position sociale d'un groupe ; c'est aussi la légitimité ou la valorisation relatives de certaines formes d'expérience.

4. Ce recouvrement partiel risque évidemment toujours de se donner pour une identité, de sorte que ce (...)

36 Il va sans dire que le débat sur le fonctionnement du système médiatique est sous-tendu par cette dernière problématique. En modalisant l'existence publique de tels registres ou de telles formes d'expérience (le sport ou la musique classique, par exemple), les médias expriment, instituent ou consacrent à l'évidence certains rapports entre valeurs sociales et entre groupes sociaux selon que ces derniers entretiennent tel ou tel rapport à ce genre de valeurs : ils célèbrent ou marginalisent, consacrent ou réprouvent, renvoient dans la singularité folklorique ou posent comme socialement pertinent (c'est la « fonction d'agenda » exercée par les médias, que les analystes considèrent aujourd'hui comme la forme majeure de leur influence socialement normative). L'enjeu du débat sur le traitement réservé par les médias aux diverses sous-cultures sociales est donc bien l'identité de notre culture — c'est-à-dire le système qui articule sa pluralité interne, qui définit le statut social relatif des différentes pratiques, et donc le statut « culturel » des individus et des groupes. Et par le biais de cette articulation se projette toujours, comme enjeu, quelque chose comme l'un ou l'autre paradigme normatif du ou des genres d'existence ou d'identité que promeut une culture : ainsi le téléspectateur ou l'auditeur « moyen », qu'on cherche à rencontrer ou satisfaire, n'est-il pas implicitement l'*honnête homme* que les programmes définissent — celui qui est *normal,* c'est-à-dire *comme il faut* ? (Encore que les choses, évidemment, ne soient pas simples : à l'inverse, les groupes et les pratiques qui (ou que) boudent les médias n'assurent-ils pas de la sorte leur statut d'exception, hors du commun — et au-dessus de lui ?).

37 La pluralité des cultures, enfin, pose un grand nombre de questions, particulièrement aiguës dans un contexte de mondialisation et, plus généralement, de cohabitation croissante de cultures originairement étrangères les unes aux autres. Certaines de ces questions relèvent du thème que nous venons de traiter : à l'échelle de la planète, et de façon plus modeste à l'échelle des sociétés multi-culturelles, les différentes

cultures prennent dans une certaine mesure l'allure de sous-cultures devenues cousines à force d'échanges et de métissages, et plus ou moins participantes d'une sorte de méta-culture commune en voie d'émergence. Le problème évoqué plus haut de l'accueil des sous-cultures dans les médias devient alors ici, en particulier, celui de la place des cultures dominées dans le (dés-)ordre culturel et médiatique mondial, et de l'impact de ce dernier sur les premières. Mais par ailleurs, si l'on considère que chacune de ces cultures constitue en sa racine, non une sous-culture, mais bel et bien une forme originale de totalisation (ce qui, on l'a dit, est l'essence même de la culture), alors se posent les difficiles problèmes de leur confrontation réciproque et de leur mise en communication possible.

38 Avant d'aborder directement ces problèmes, il est utile de prêter un peu d'attention à la structure paradoxale de la culture, telle qu'elle se manifeste dans la conjonction des deux premiers sens que nous proposons de lui reconnaître. En effet, la culture s'y manifeste à la fois, en tant qu'elle est conversion d'une situation factuelle à la signification, comme une pure dynamique d'ouverture, et en même temps, en tant cette fois que tradition particulière à l'intérieur de laquelle chacun se situe originairement dans *un* monde, le sien, et constitue sa *propre* expérience, comme une appartenance qui marque de singularité l'existence en sa racine même[5]. Comme l'observe Jean Ladrière, « au niveau le plus étroitement local, la culture donne expression à ce qui fait l'enracinement le plus concret de l'existence, ce qui la situe en un lieu, à la fois spatial et temporel, déterminé par des coordonnées tout-à-fait singulières, ce qui touche en elles les fibres affectives les plus profondes, ce qui, en un sens, lui donne justification à ses propres yeux »[6]. On comprend alors l'importance pour chacun, individu ou peuple, de la continuité de cette appartenance originelle : non simplement par attachement nostalgique à ce qui a constitué son milieu premier d'expérience sensée, mais aussi et surtout parce que c'est toujours seulement sur ce fond et à partir de la ressource qu'il constitue que quoi que ce soit de neuf pourra vraiment faire sens, en trouvant à s'inscrire dans la cohérence d'une histoire qui développe, (et sans doute transforme, mais sans la briser) l'unité d'une identité ou d'une personnalité. C'est pour ces raisons que l'on peut considérer comme fondamental le respect de la culture *propre*[7] de chacun, c'est-à-dire l'exigence de le rencontrer en le rejoignant autant que possible dans les formes et les ressources culturelles singulières qui sont les siennes. Mais en même temps, poursuit J. Ladrière, « au niveau le plus largement global, la culture fait valoir, pour l'existence, les significations les plus universelles, qui la délient de ses appartenances particulières et la font participer à une communication en principe sans limitations, dans le temps comme dans l'espace. Toute culture historique, à vrai dire, en sa réalité effective, est inscrite entre ces deux extrêmes, la singularité locale, exprimée sans doute au mieux par le dialecte régional, et la vision universaliste, exprimée sans doute au mieux (dans le contexte d'aujourd'hui) par le jargon scientifique »[8]. Les problèmes de la confrontation et de la communication entre cultures s'alimentent à cette structure tensionnelle de l'expérience culturelle.

39 Quant au premier problème, celui de la confrontation, il a longtemps cherché sa réponse (qui est à vrai dire une dissolution du problème) dans le

5. Cette dialectique est analogue à celle que P. Ricoeur (*Soi-même comme un autre,* Paris, 1990, 5° et (...)

6. J. Ladrière, *Y a-t-il une culture belge ? (Introduction),* in H. Dumont e.a. (dir.), *Belgitude et cr* (...)

7. Il s'agit là d'un aspect seulement du « droit à la culture » ; un autre aspect est celui du droit à (...)

8. J. Ladrière, *ibid.*

cadre de l'opposition ou de la hiérarchie entre société civilisée, d'un côté, société (plus ou moins) barbare, ou sauvage, ou primitive de l'autre. La critique — sur le plan théorique — de cette opposition massive repose sur le constat selon lequel aucune forme sociale-humaine d'expérience, de comportement ou de socialité n'est simplement naturelle ou inculte ; là où il y a de l'humain, on trouve toujours et uniquement de la culture, de la mise en forme signifiante de la totalité de l'expérience : en régime humain, il n'y a pas de sauvages — individus, groupes ou pratiques. De plus, tous les humains se trouvent confrontés à un certain nombre de mêmes dimensions cardinales et d'identiques enjeux fondamentaux d'expérience — le corps et le temps, la terre et le langage, l'amour et la mort, l'échange et la violence... ; et on peut même montrer que, si différentes soient-elles, les diverses cultures humaines mettent en jeu, dans cet affrontement, un outillage formel et un ensemble d'opérations et de catégories signifiantes (au moins partiellement) identiques, même s'il se manifeste sous des modalités et à propos de matériaux très différenciés. Si bien que tout simplement — et il n'est pas inutile de le rappeler à l'heure où l'évocation des différences prend facilement un tour hyperbolique et dogmatique — malgré l'étrangèreté et les malentendus, les humains de culture différentes arrivent malgré tout *et toujours* à entrer les uns envers les autres dans un procès de compréhension, dans une mesure aussi limitée qu'elle soit (il n'y a pas de langue purement intraduisible) ; l'étrangèreté n'est pas séparable de la similitude, d'une énigmatique universalité qui traverse les partitions culturelles — et qui rend possible et effective leur mise en communication, sur des modes évidemment très variables.

40 Leur égalité et leur parenté impliquent-elles alors l'idée d'une équivalence de *qualité* entre toutes les cultures ? Cette question, difficilement contournable, est pourtant, dans sa forme massive, une fausse question ; en effet, il est très probablement impossible (et pour de plusieurs raisons) de construire les conditions adéquates d'une réponse possible à cette question — ce qui implique le non-sens de *toute* forme de réponse qu'on prétendrait lui donner. Se pose d'abord, en effet, le problème de ce qui pourrait constituer de façon justifiée un critère de qualité de ce type ; et ce problème renvoie immédiatement à un autre plus décisif encore : comment serait-il possible d'identifier (et autrement que sous l'espèce d'un principe purement formel d'articulation, dont certaines analyses structurales donnent l'idée) l'essence principielle ou la matrice globale de cette totalité complexe et mobile qu'est une culture, de ce « style » insaisissable qui circule entre des pratiques hétérogènes ? Sans doute une compréhension (et donc éventuellement une évaluation, *si* une réponse peut être apportée au problème de la justification d'un critère) ne sont-ils possibles ici — et difficilement — que sur des fragments culturels, en particulier sur des champs limités de pratiques — technique, économique, politique, artistique, etc...., ou sur des liaisons partielles entre certains de ces champs. Encore faut-il noter que la compréhension de ces formes de pratiques sera toujours superficielle, puisqu'elle ne pourra saisir qu'une forme, une signification et une qualité régionale d'expérience, plus ou moins en deçà de la signification que ce type d'expérience revêt en fonction de son intégration dans une totalité particulière de culture. Et de la sorte apparaît ce qui est sans doute la raison fondamentale pour laquelle le jugement sur une culture comme totalité est impossible : c'est qu'une culture, comme monde de signification, ne s'appréhende jamais que de l'intérieur, et jamais en un regard extérieur ou de survol. « Nul ne peut sauter par dessus son ombre » : certes, nous avons la capacité de réfléchir les logiques et les types de signification que déploie la ou les cultures auxquelles nous participons (fût-ce partiellement, ou en imagination) ; mais, précisément parce que toute compréhension réflexive s'origine dans la participation à une culture déterminée et englobante, elle se développe de l'intérieur de cette participation, elle est donc toujours partielle, inachevée, constitutivement incapable de se muer en regard désimpliqué, en jugement sans présupposé — ce présupposé étant l'enracinement originaire dans une expérience culturellement conditionnée.

41 Ces indications sommaires conduisent à quelques réflexions sur la prétention (médiatique) à offrir l'accès à une pluralité de cultures — entre lesquelles on pourrait faire son choix. Cette prétention, liée à la capacité médiatique de décontextualisation et de déracinement que nous évoquions plus haut, enveloppe sans doute autant de fantasmes que de bien-fondé. Car la représentation médiatique d'éléments culturels « étrangers » n'a qu'une valeur limitée en termes de participation effective au réseau signifiant global qui constitue la culture en question ; elle peut — et ce n'est pas rien ! — offrir une certaine connaissance — extérieure —, susciter l'interrogation, amorcer ainsi la « sympathie » et la participation imaginative (bien plus qu'effective) à partir de quoi une compréhension peut s'ébaucher ; et, *last but not least,* introduire une certaine distance, du jeu, du mouvement et de l'hybridation (le métissage) dans l'adhésion de l'usager des médias à sa culture d'origine. Mais toute compréhension authentique d'une culture autre n'est possible qu'à partir d'une culture d'origine, et donc sous la forme, non pas d'un regard ou d'un choix neutre et désengagé, mais d'une capacité de *résonance,* en quelque sorte latérale, à l'altérité semblable/étrangère. Ce qui signifie que cette compréhension trouve sa condition première et la mesure de ses possibilités dans la densité de la participation éveillée aux ressources de la culture première, *vécue* selon son enjeu authentique : l'unité de la vie sensée.

42 Ces conditions structurelles de la rencontre inter-culturelle suggèrent donc une ligne d'exigence pour tout projet médiatique d'ouverture multi-culturelle : sous peine de réduire cette ouverture à la curiosité consommatoire pour qui toute forme culturelle est certes égale à toute autre — mais finalement dans la commune insignifiance du folklorique, il importe de conjuguer l'ouverture à l'altérité et l'approfondissement du propre (cette exigence vaut évidemment plus encore pour les cultures dominées que pour les cultures dominantes). Faute de respecter cette

9. Il est évident que la fragmentation du sens, et donc de la culture, constitue une dynamique fondame (...)

condition, l'ouverture inter-culturelle fonctionne comme facteur de pure et simple déculturation, à un double titre : comme réduction des réalités de culture à un spectacle extérieur, délesté de sa capacité *effectivement* signifiante et inspirante pour l'existence ; comme dislocation, en amalgame de pratiques et de significations fragmentaires, étrangères l'une à l'autre, de la liaison à visée unifiante ou totalisante qui fait d'une culture un authentique opérateur d'existence sensée [9].

§ 3. La culture comme travail des significations

43 Il nous faut faire à présent un pas de plus à l'intérieur de cette complexité qui est aussi bien celle du système socio-culturel que du déploiement humain de l'existence sensée ; on se limitera ici à des indications sommaires, qui suffiront pour déterminer un troisième sens de l'idée de culture, plus restreint que les deux précédents. A cette fin, on peut s'inspirer d'un schéma classique, qui distingue dans la culture globale trois registres principaux : l'outil, la règle, le signe. On évoque ainsi trois types de formes, ou trois dimensions de créativité (dont il est évident que chacun d'eux participe aux deux autres). Le premier est particulièrement approprié à l'action sur le milieu, et se développe sous la forme des *techniques* en général, du travail et de l'économie en particulier. Le second concerne prioritairement les rapports de coopération conflictuelle entre humains ; il est celui du *politique* entendu au sens large. Le troisième registre est celui de la *culture,* entendue à présent en un sens restreint, comme un sous-ensemble du système socio-culturel global — ou comme un registre particulier de l'institution du sens.

44 En ce troisième sens donc, la culture désigne l'ensemble des systèmes et des pratiques qui, pour citer à nouveau Jean Ladrière, « assurent le fonctionnement de ce qu'on pourrait appeler l'aspect informationnel de la vie sociale, en d'autres termes qui servent de support à la vie des significations » [10]. Les significations sont bien ces formes qui structurent et rendent signifiante toute expérience sociale et humaine ; mais le propre du registre ou du secteur qu'on dira ici « culturel » est de se donner ces formes pour objet thématique, de les expliciter et de les présentifier pour elles-mêmes de multiples façons — et, à partir de là, de les travailler. En ce sens, le milieu de la culture est le signe — comme présentation de la signification — et même, plus précisément, le langage — au sens le plus large de ce terme. Mais il faut immédiatement noter que le registre ainsi désigné est lui-même complexe ; les significations se différencient de telle sorte qu'on pourrait y distinguer plusieurs sous-ensembles : valeurs et normes, représentations et connaissances, formes d'action, expressions, symboles. La culture rassemble ainsi l'éthique et le droit, les sciences, l'histoire et la philosophie, les jeux (sous certains aspects) et les techniques (entendues comme savoirs agissants), l'art et la religion enfin — à chaque fois comme registres de visée des significations et comme institutions sociales.

10. J. Ladrière, *Les enjeux de la rationalité,* Paris, 1977, p. 78.

45 En ce sens, le champ culturel constitue comme un champ à la fois de réflexivité et de créativité à l'égard de la culture globale. C'est dans et par les activités et les institutions appelées culturelles en ce sens que les formes et les significations, au lieu d'être purs faits subis ou corrélats d'actes spontanés, peuvent être objet de thématisation, d'appropriation et de travail par la société et par ses membres. Certes, les modalités de cette appropriation et de ce travail sont extrêmement contrastées : entre la simple information et la connaissance compréhensive, la perception ou l'expression esthétique ou symbolique, les différences sont considérables (et recoupent partiellement la différence entre des registres de signification qui se prêtent à des modes d'appréhension ou d'expressions particuliers). Mais, d'une façon ou d'une autre, avoir part à la culture ainsi entendue, c'est participer *activement* au déploiement signifiant qui est au principe de toute forme sociale et de toute existence humaine. Faute d'une telle participation, ni une société ni les individus ne sont sujets d'eux-mêmes — mais seulement éléments et facteurs dans un processus anonyme et opaque. Avec les pratiques, les institutions, les disciplines culturelles en ce sens étroit, c'est l'appropriation active du faire-sens social-humain qui est en jeu : car ce sont elles qui permettent à un individu ou à un groupe « d'atteindre à un certain développement de sa sensibilité, de son sens critique, de ses capacités de connaissances, de ses facultés créatrices, bref à un certain épanouissement de sa personnalité » [11] — celle-ci étant précisément une capacité singulière d'humanité, ou d'existence sensée, comme on voudra. C'est ce qui fonde les *droit à l'éducation et la culture,* comme droit de chacun à ce qui n'est pas seulement une condition, mais aussi une dimension d'humanité.

11. J. Ladrière, *op. cit.,* p. 77-78.

46 Deux mots alors sur ce « faire-sens » — pour prolonger ce qu'on disait tout à l'heure du mode d'être humain. D'un côté, le faire-sens est ce dont un sujet se rend ou est rendu capable par un procès qui est celui de l'*éducation.* L'homme de culture, en ce sens, est celui qui se travaille lui-même pour s'approprier et développer ses capacités multiformes de sens ou de significations. Une telle ouverture et le développement de telles capacités sont essentielles à la dynamique de l'identité personnelle. Et le système social (y compris, et même principalement, médiatique), précisément comme milieu de formation ou d'éducation des individus, conditionne profondément cette identité ou cette capacité. Il ouvre ou ferme le sujet à lui-même, en déterminant son accès, moins à des choses qu'à des registres d'expérience et de ressaisissement créatif du sens. Sans doute y a-t-il ici une perspective qui permet d'évaluer qualitativement un système socio-culturel, quant à la mesure selon laquelle il développe (ou

non) les différents registres de l'activité culturelle et (par conséquent) y initie ses membres. Si aucun moment ni aucune forme d'expérience n'échappent à l'horizon du sens, tous — groupes ou individus — n'explorent pas cet horizon sous les mêmes modalités, ni avec la même ampleur, ni la même diversité ; et il y a là une différenciation proprement *qualitative,* que chacun de nous expérimente le jour où, abordant a un nouvel espace ou une nouvelle forme de signifiance, il découvre que jusque là il avait manqué quelque chose, et que désormais il existe non seulement autrement, mais davantage — ou mieux.

47 Mais précisément en tant qu'elle est éducation du sujet, la culture est ouverture sur le monde de l'expérience. Car le monde n'est rien d'autre que ce à quoi la culture ouvre ; mais elle n'y ouvre qu'en le questionnant et en le façonnant, en laissant ou en faisant résonner tel ou tel de ses aspects, en lui offrant tel espace ou telle modalité de signifiance : le monde, comme le sujet, est précisément ce que l'activité culturelle cultive pour qu'il offre ce dont il est capable. Et de même qu'il y a des éducations sommaires ou développées, il y a des mondes riches ou pauvres, monotones ou différenciés, réduits à l'homogénéité d'une signification répétitive ou déployés dans l'ampleur de ce qu'ils donnent à expérimenter.

48 En ce sens, on pourrait dire que la qualité d'une culture est sa capacité à faire et à goûter des différences — à explorer et déployer la profondeur et la différenciation du sens qui seules laissent la réalité, dans sa densité, se signifier comme ce qu'elle est ; l'inculture, au contraire, est la brutalité sommaire qui réduit tout à la même chose, au même abord et à la même échelle de valeur ou de signification, indifférente à la richesse et au sens propre de l'expérience, de « la chose même » [12].

12. Le marchand ou le spectaculaire, par exemple. Il y a en effet, sous cet aspect, une parenté frappan (...)

49 Comment situer les médias dans cet ensemble des pratiques culturelles ? D'un côté, ils ne sont qu'un espace de manifestation — ou de forclusion — et de partage des pratiques culturelles et des significations qu'elles déploient (avec, rappelons-le, les contraintes et les limites propres à chaque médium particulier). Mais précisément, ils *constituent* ainsi, pour une part notable, l'espace de déploiement socialement effectif de ces pratiques et de ces significations — et s'affirment donc eux-mêmes comme une puissance (ou, plus exactement sans doute, une méta-puissance) culturelle originale ; en ce sens, et qu'ils le veuillent ou non, ils déterminent de façon décisive l'éducation (ou à la dés-éducation) des sujets. Et, en installant certains registres de signifiance et certaines significations dans l'espace public, les médias configurent un monde — non seulement comme ensemble d'objets, mais aussi et surtout comme palette de significations : car c'est dans la communication, l'entrecroisement et la mise en commun des regards, des expériences et des mondes que ceux-ci prennent consistance : ce qui est purement particulier ou privé est toujours à la limite du fantasme et de l'irréel. On peut exprimer cela en disant que la communication exerce une fonction de légitimation ou d'institution sociale des puissances de la culture, donc des significations, des aspects du monde et des façons d'en mener l'expérience. La communication — et donc les médias — construisent notre monde — notre réel, à la mesure de l'espace de déploiement qu'ils offrent ou refusent à nos puissances de culture.

§ 4. La culture cultivée

50 On vient de caractériser la culture comme l'ensemble des pratiques qui thématisent et travaillent les significations. Mais ces pratiques ne sont pas de purs jaillissements permanents, se réinventant à chaque moment à partir de rien. Elles se donnent effectivité dans une histoire qui élabore progressivement des traditions et qui produit des œuvres. Traditions et œuvres incorporent ou incarnent l'ouverture aux significations (la culture au deuxième sens du mot, comme système social donné, est en quelque sorte une grande tradition et une grande œuvre de culture au premier sens du mot). Et, pour les individus, l'appropriation du faire-sens passe par l'initiation à la pratique de ces traditions et de ces œuvres.

51 Or, les œuvres en question, comme incarnations de significations, se prêtent à une approche qu'on pourrait dire esthétique, qui· s'attache, en quelque sorte pour elle-même, à la manifestation des significations qu'elles incorporent. C'est évidemment, de façon paradigmatique, le cas des œuvres d'art ; celles-ci en effet visent à présentifier de façon sensible (comme les mathématiques le font de façon purement logique et abstraite) le jeu des formes signifiantes qui parcourt et constitue notre monde : l'art, disait Klee, « ne représente pas le visible : il rend visible ». Ainsi apparaît un quatrième sens, très restreint, de la réalité et de l'idée de culture ; elle serait l'ensemble des pratiques de manifestation esthétique des significations — disons : les arts et les lettres, en y ajoutant les jeux [13] — et des œuvres issues de ces pratiques, et la familiarité perspicace avec ces pratiques, ces traditions, ce patrimoine.

13. Pour une part d'eux-mêmes en effet, les jeux (et les sports en particulier), et même la technique, (...)

52 Ce sens étroit de l'idée de culture est frappé de soupçon — en particulier en raison de l'usage social qui en a été fait, surtout à partir du XIXème siècle. De façon très rapide, on pourrait dire que la bourgeoisie, dans son mouvement d'ascendance sociale, a usé de la culture en ce dernier sens comme d'un instrument à la fois de distinction et de légitimation sociale. Distinction à l'égard du commun, des masses rivées au travail, à l'utilitaire, au proche et au trivial ; légitimation (en particulier par rapport à l'ancienne aristocratie) qui tient à ce que la pratique culturelle ainsi entendue témoignerait d'une élévation au-delà des intérêts matériels et égoïstes (la culture remplacerait ainsi le courage guerrier comme *désintéressement* qui qualifie un groupe comme porteur d'intérêts universels — et donc comme dirigeant). On comprend facilement que cette fonction sociale de la culture « cultivée » fasse alors l'objet d'une critique qui en dénonce le sens idéologique (au sens marxien du terme), et qui nourrit aujourd'hui la défense de la culture populaire ou de masse face aux prétentions élitistes de la culture distinguée, ou classique.

53 Mais il vaut la peine de rappeler la réaction des milieux artistiques, en particulier, face à cette émergence de la culture « cultivée » — une réaction qui est décisive pour l'histoire de l'art moderne. Elle a pris la forme d'une dénonciation des « philistins cultivés » (et a tenté de leur soustraire leur butin — l'art — en développant la fuite dans l'avant-gardisme, l'ésotérisme ou l'anti-art) et d'un appel au vrai sens et aux véritables enjeux de l'art. Celui-ci n'est pas un jeu gratuit, destiné à procurer un plaisir subtil, ni un enclos de distraction séparé du reste de l'expérience — ce reste qui aurait le sérieux de l'économique. Il est un travail sur les formes — et par là un travail de l'existence sur le monde et sur elle-même en totalité, une dynamique de revitalisation d'une expérience de sens toujours en risque de déclin et de sclérose ; d'un tableau, d'un poème ou d'un concert, on sort *transformé* — soi et son monde.

54 Sans aller plus loin dans cette analyse, on peut suggérer, un peu ironiquement, que cette dénonciation du philistinisme cultivé pourrait bien se révéler aujourd'hui très appropriée à l'égard, non seulement de certaines formes persistantes de la culture cultivée, mais précisément à l'égard de la fonction de *distraction* que s'assigne massivement le système médiatique. Sous le couvert d'une légitimité démocratique — la demande et les goûts (supposés) du plus grand nombre, que rien n'autoriserait à vouloir modifier — qu'est-ce qui opère en effet ? Outre l'exigence de rentabilité technique (diffusion maximale) et financière, deux logiques complices. D'une part, le refus de l'éducation par laquelle seule chacun de nous devient capable d'autre chose que de désir immédiat et de satisfaction impuissantes à s'imaginer autrement que sur des registres élémentaires et dans les formes socialement instituées de façon dominante (et cette institution sociale est aujourd'hui largement contrôlée par les puissances économiques ; c'est un des rôles, précisément, de l'industrie médiatique dans sa fonction d'agenda, évidente sous sa forme publicitaire). La seconde logique est celle qui compense et allège par la pure distraction, en marge de tout enjeu quant à ce qu'on vit et devient, le poids des exigences qui sont précisément celles de notre système économique — en gros, le travail (ou son manque).

55 Ces deux logiques soutiennent un système : le couple *labor* (ou : *pecus*) *et circenses : travail/télé.* Le poids et le non-sens du travail appellent la légèreté et l'insignifiance de la consommation médiatique distractive, à la fois pour être supportable et pour que s'efface cette capacité d'appropriation créatrice et multiple du sens (y compris comme plaisir) qui pourrait nourrir et renouveler l'horizon de notre existence personnelle et sociale. Et le système se boucle, évidemment, quand les instances économiques prennent elles-mêmes le contrôle des appareils médiatiques ou lui imposent la logique du marché censé servir de façon optimale une demande à l'égard de laquelle toute visée éducative serait anti-démocratique[14]. Alors, le règne de l'audimat signe la réduction de la valeur culturelle à la valeur marchande, et de la société à l'économie réglant le système travail/consommation qui définirait l'existence. Et alors aussi, il reste peu de temps à nos sociétés pour se rappeler qu'elles sont nées de paris répétés sur la *capacité* des humains à s'inventer un devenir autre que d'aménagement de la nécessité, à se faire autre chose que des vivants besogneux (besoins/besognes) et las. La culture est précisément cette capacité.

14. Nos remarques sur le rapport entre cultures et sous-cultures doivent être complétées, pour la probl (...)

56 On peut alors réinterroger le sens possible de la culture « cultivée », comme attention au patrimoine et à l'actualité des œuvres, au-delà de sa perversion dans une pure fonction de distinction sociale (et de sa réduction aux chefs-d'œuvre consacrés). Ce qui en constitue la fonction et la justification peut être formulé très sommairement en trois arguments. D'abord, et contrairement à ce qui est une illusion tenace de l'individualisme, aucun individu ne s'invente purement lui-même : il ne s'éveille à ses possibilités, y compris de créativité et de découverte, que par l'initiation à ce que d'autres ont déjà exploré de ce champ du possible. Ensuite, cet héritage de traditions et d'œuvres, qui vaut pour chacun comme appui de tout élan, est marqué de différences essentielles, y compris de différences *qualitatives,* à la fois (pour simplifier) quant aux possibilités propres de chaque registre d'expression ou de créativité, quant à la qualité du jeu formel en lui-même (ce qu'on appelle le style) et quant à l'horizon de signifiance des œuvres et des traditions. Oui, il y a des chefs-d'œuvre et des navets — dans le rock comme dans la cantate baroque ; oui, il y a des romans qui font résonner l'amour et la mort, et d'autres qui les réduisent à l'anecdotique. Enfin — dernier argument — les œuvres *expriment* un moment ou une forme de l'aventure humaine (et de nouveau avec plus ou moins de réussite) ; dès lors, se les approprier, c'est se mettre en mesure de se situer par rapport à ce moment et à cette forme — c'est, en particulier pour les œuvres de la culture à laquelle on appartient, se rendre capable de s'approprier une histoire et un présent pour leur inventer un avenir, au lieu d'être voué à les subir ou les répéter de façon aveugle et passive. Pour ces trois raisons, on peut estimer que l'enjeu de la culture « cultivée », c'est l'ampleur et l'intensité de l'ouverture des individus et les sociétés sur leur propre destinée de sens ; c'est pourquoi il est justifié de se référer ici au droit à la culture, et d'en appeler à lui contre certaines politiques médiatiques. Et, pour les mêmes raisons, on peut craindre que la réduction de cette culture et de ce droit au statut de *hobby* d'un groupe particulier ne soit le signe d'un profond *mépris* — le mépris qui serait la victoire de l'inhumain, et sans doute du désespoir, à l'intérieur de l'incertaine aventure humaine.

57 On terminera ces indications sur les deux derniers niveaux de la culture par deux suggestions pour une réflexion sur la mission et les possiblités des médias.

58 D'abord, lorsqu'il s'agit d'évaluer ce qu'on pourrait appeler la valence culturelle d'un produit médiatique, il faut se méfier de l'illusion d'optique

qui envisagerait la culture uniquement comme une certaine *région* particulière du monde des objets ou des pratiques concrètes. Elle est au moins autant un style, une attitude ou une qualité d'attention qu'un domaine : le même thème ou le même « objet » peuvent être traités selon des modalités culturellement très différentes. Ainsi, un débat entre intellectuels peut être construit comme un pur et simple divertissement, ou des « informations » peuvent relever du simple assemblage distractif de « potins » plus ou passionnants — sans visée d'appréhension réelle de ce qui nous arrive. En ce sens, il y a infiniment plus de densité culturelle (et éducative) dans nombre de « fictions » télévisuelles (qui, par une aberration très significative, ne sont pas retenues comme « émissions culturelles » dans les grilles et les évaluations des programmes !) que dans certains programmes d'appellation culturelle contrôlée. C'est précisément ici que peut être féconde la leçon des artistes (modernes en particulier) : le type de regard est plus décisif que son objet matériel. Et, dans cette ligne, l'attention critique pourrait se porter autant vers les puissances de « déculturation » du fonctionnement médiatique que vers la faiblesse de son action culturelle positive. En particulier, il faut avouer que certaines façons de traiter les activités ou les œuvres de culture, en les présentant ou en les « retraduisant » selon des formes et des critères qui leur sont inappropriés, risque d'être culturellement perverse — parce qu'elles appauvrissent ou annulent l'appel au cheminement qui les habite et qui est leur sens même en tant qu'œuvres culturelles.

59 En second lieu, on peut faire utilement appel au principe de limitation que nous évoquions au début de cette note, afin cette fois de se préserver d'une ambition excessive dans l'expression et la mise en œuvre du désir de culture. Si l'on perçoit, en effet, le sens authentique de ce qu'est une pratique ou une œuvre de culture, on comprend que celles-ci sont lourdes d'un mouvement et d'un enjeu qui ne peuvent — sous peine de dénaturation ou de dérive dans l'esthétisme dilettante ou consommatoire — se banaliser ; on n'est pas à tout moment, ni de façon répétitive ou continue, capable de s'y exposer[15]. Il y a donc un rythme propre de la culture, où une certaine rareté et une certaine lenteur sont essentielles. Ce qui signifie, tout simplement, qu'il y a un temps pour tout ; et que la culture — aux deux derniers sens que nous en avons distingués — n'est pas le tout de l'existence (ni des médias), et ne peut sans illusion ou perversion prétendre l'être. La mise en sommeil de l'attention et de la créativité, dans la distraction et le banal comme dans les simples pratiques routinières de la vie quotidienne, est aussi légitime et fondamentale que l'est celle du corps. La refuser ou la dénigrer participerait sans doute d'une *hybris* ou d'une angoisse qui s'assigneraient la tâche prométhéenne de soutenir et de relancer à tout moment l'aventure du sens dans toute son épaisseur : « j'aime les hommes qui savent dormir », dit Dieu selon Péguy — qui après tout en vaut bien un autre en matière de culture, et qui, lui au moins, ne donnait pas à la distraction un autre sens que celui de la détente nécessaire au juste rythme de l'existence et à la densité propre des moments où elle sonde la profondeur de son monde, de son drame et de sa joie.

15. Cette remarque pourrait servir de départ pour une réinterprétation de ce qu'on appelle « le grand p (...)

CONCLUSION : LES LIMITES, LES DIFFÉRENCES, L'INSPIRATION

60 S'il faut conclure ce parcours, on proposera de le faire en nouant d'abord le thème de la limitation, qui en constituait le fil rouge initial, à celui de la différenciation, que nous avons proposé par la suite comme décisif de la capacité culturelle. Nous avons ici-même tâché de différencier, pour échapper aux argumentations sophistiques, les sens d'un mot et les plans d'une réalité ; et la première pratique de limitation à quoi invite cette analyse consisterait donc à ne pas penser et, surtout, agir comme si un aspect ou un niveau de la culture pouvait passer pour un autre, qui s'en trouverait éliminé ou absorbé.

61 Mais, plus fondamentalement, le sens des limites s'identifie à la compétence culturelle comme capacité de discerner et prendre en compte les différences (y compris, parfois, hiérarchiquement qualitatives) qui constituent et selon lesquelles s'articulent les divers plans et les multiples figures du réel et de son expérience — et de leur déploiement commun en culture. C'est, par contre, la cécité quant à ce caractère essentiellement différenciant et différencié du sens et de la culture qui conduit à la mise en équivalence *brutale* de leurs registres, de leurs formes, de leurs enjeux : cela, qu'on appelle « relativisme », est proprement l'institution de l'insignifiance — et donc, la défaite de la culture elle-même en ce qu'elle a de plus fondamental. « Tout est culturel au même titre », ou, comme le disait Bentham : « nos préjugés mis à part, la marelle est aussi bonne que la poésie »[16] : sous couvert de lucidité avertie (comme on dit si bien, « revenue de tout », souvent sans même y être allée), ce dogme est l'arme qui cherche à frapper la culture en son cœur même — au nom, bien sûr, de la culture. La lutte contre l'inculture est d'abord le refus de cette indifférenciation — dont on peut penser qu'elle n'est aujourd'hui, dans le domaine qui nous occupe, et sous couvert d'un alibi démocratique transparent, que le cheval de Troie idéologique d'une régulation directe ou indirecte par la pure économie, le calcul de rentabilité se substituant au discernement culturel et la solvabilité fonctionnant comme critère, non plus de différenciation, mais de discrimination.

16. H. Putnam (*Le réalisme à visage humain,* Paris, 1994) fait remarquer justement que cette assertion e (...)

62 Mais on ne voudrait pas terminer sur ces rappels de l'essence différenciante de la culture ; la différenciation n'a de sens[17] que parce que son déploiement soutient un mouvement d'instauration infinie, celui de la vie sensée, plus et mieux sensée. Ce qui fait l'enjeu même de la culture, c'est cette instauration ; dans toutes les significations du mot qui la nomme et à tous les niveaux de sa constitution, la culture est ressource *inspirante.* Elle est bien, pour employer enfin ce mot suspect, mais si lourd dans toute

17. Sauf, évidemment, dans une perspective structuraliste non seulement méthodologique, mais dogmatique

notre histoire, événement de l'*esprit :* souffle créateur et perspicace qui investit le chaos indifférencié et dispersé des gestes, des choses et des heures, qui y pressent — distingue ! —, instaure et célèbre les formes et les liens par quoi l'existence, la communauté humaine et le monde trouvent à se constituer en se rassemblant dans l'épaisseur et l'unité sans cesse advenante, et seule véritablement signifiante, de leur figure. Alors ils se révèlent, non pas comme supportables, mais comme sensés — et dignes d'être vécus. La qualité propre de la culture, dans sa dynamique conjointe de différenciation et de rassemblement, c'est sa capacité à soutenir cette instauration, cette naissance toujours en suspens. C'est sa puissance inspiratrice.

NOTES

2. Cette originalité rend aujourd'hui insuffisantes les catégories d'analyse et les institutions de régulation forgées aux XVIIIème et XIXème siècles, et articulées autour de la liberté d'expression individuelle, orientée vers la constitution de l'espace public.

3. L'enracinement de notre regard sur les cultures dans la tradition ethnologique induit très souvent une illusion dogmatique, selon laquelle les cultures constitueraient des totalités fermées, cohérentes et stables. Ce n'est vrai que pour les cultures « traditionnelles » qu'a privilégiées précisément l'ethnologie — et encore, dans une mesure très limitée ; même là, le discours de ces cultures sur elles-mêmes et la perplexité de l'observateur devant l'étrangèreté massive se conjuguent pour nourrir l'illusion de totalités fermées. Mais la réalité (et non le fantasme plus ou moins idéologique) des cultures, c'est la bigarrure interne, les tensions et la contradiction, les emprunts et la transformation constante. L'illusion ethnologisante est évidemment redoublée par le souci muséologico-folkloriste et par la (mauvaise) conscience post-coloniale, le remords du viol et de la destruction des cultures non occidentales ; à partir de là se nourrit une forme fantasmatique de l'impératif d'avoir à « respecter » les cultures, c'est-à-dire alors à les laisser persister en elles-mêmes dans leur identité monolithique supposée, hors histoire et hors échange. Le même fantasme d'une identité culturelle monolithique à consacrer ou restaurer peut évidemment servir de recours pour des communautés qui vivent leur histoire comme viol et leur présent comme errance.

4. Ce recouvrement partiel risque évidemment toujours de se donner pour une identité, de sorte que ce serait tout un d'évaluer une pratique et de déterminer la valeur (intrinsèque ou sociale) de la personne ou du groupe qui la déploie ; une telle identification gouverne, par exemple, les sociétés de castes. C'est évidemment par refus d'un tel jugement hiérarchisant sur la « valeur » propre des acteurs sociaux que le souci démocratique ou égalitaire croit devoir dénier la pertinence sociale du jugement de valeur sur leurs pratiques (« culturelles », en particulier). Mais le véritable principe opératoire de l'égalité démocratique est sans doute ailleurs, et plus radical : il consiste à désimbriquer ou *désidentifier* personnes et fonctions sociales, et donc à *poser* l'irréductibilité de l'acteur à telle forme ou tel registre déterminés de pratiques. Cette irréductibilité ou cette transcendance, selon laquelle adviennent des *sujets* qui sont toujours plus et autres que leurs habitudes ou leurs fonctions — leur culture !, qui sont donc *capacités principiellement indéterminables,* est tout à la fois ce qu'on appelle la *liberté* — et le fondement du principe d'*égale dignité* comme celui de la forme d'*individualisme* immanente à la démocratie moderne.

5. Cette dialectique est analogue à celle que P. Ricoeur (*Soi-même comme un autre,* Paris, 1990, 5° et 6° études) développe entre les deux pôles de l'identité personnelle comprise de façon « narrative » ou historique : l'*ipse* (comme capacité ouverte de *soi*) et l'*idem* (comme particularité déterminée).

6. J. Ladrière, *Y a-t-il une culture belge ? (Introduction),* in H. Dumont e.a. (dir.), *Belgitude et crise de l'Etat belge,* Bruxelles, 1989, p. 225.

7. Il s'agit là d'un aspect seulement du « droit à la culture » ; un autre aspect est celui du droit à la culture *comme telle,* c'est-à-dire à la possibilité et aux moyens de développer ses capacités culturelles (aux troisième et quatrième des sens de la culture que nous distinguons). L'articulation de ces deux aspects du droit à la culture peut s'éclairer grâce à la dialectique de démocratie/démocratisation culturelles construite par Hugues Dumont dans sa contribution à ce volume.

8. J. Ladrière, *ibid.*

9. Il est évident que la fragmentation du sens, et donc de la culture, constitue une dynamique fondamentale de la modernité, et que les médias n'en sont que des opérateurs seconds ; d'autres facteurs — la rationalité moderne, singulièrement — sont ici plus décisifs. Il reste que le fonctionnement des médias renforce ce phénomène, et réclame une analyse particulière quant aux illusions ou aux perversions dont il peut se nourrir.

10. J. Ladrière, *Les enjeux de la rationalité,* Paris, 1977, p. 78.

11. J. Ladrière, *op. cit.,* p. 77-78.

12. Le marchand ou le spectaculaire, par exemple. Il y a en effet, sous cet aspect, une parenté frappante entre argent et médias, du double point de vue de leur efficacité communicationnelle et de leur puissance d'*indifférenciation.* Tous deux sont des échangeurs universels — tout peut se transformer en argent comme en produit médiatique ; ce qui signifie que le sens propre de toute réalité peut être réduite à sa teneur financière ou médiatique — et que la différence entre deux réalités ou deux expériences n'est alors qu'une mesure quantitative, en termes monétaires ou d'audience potentielle.

13. Pour une part d'eux-mêmes en effet, les jeux (et les sports en particulier), et même la technique, participent de ce champ de la *manifestation ;* sous cet aspect, certains exploits sportifs, certaines réalisations techniques constituent des œuvres — et même parfois des chefs-d'œuvre.

14. Nos remarques sur le rapport entre cultures et sous-cultures doivent être complétées, pour la problématique de la démocratie/démocratisation culturelle, par l'étude, déjà citée, d'Hugues Dumont dans ce volume.

15. Cette remarque pourrait servir de départ pour une réinterprétation de ce qu'on appelle « le grand public » — qui se manifeste dans les taux d'intérêt pour les différents produits médiatiques. Peut-être ce « grand public » pourrait-il être justement appréhendé, non pas seulement comme un groupe constant d'individus, mais aussi comme l'ensemble *à composition variable* à qui l'on peut proposer le type de produits médiatiques que chacun est normalement capable de recevoir en quantité et à tout moment, parce que ce type de produit ne pèse pas du poids qui réclame la densité d'accueil appropriée aux œuvres de culture. Le succès d'audience de certains produits médiatiques pourtant réputés « élitistes » conforte cette proposition ; il justifie aussi un scepticisme vigilant quant aux prétentions des programmateurs à « rencontrer la demande » — alors qu'ils semblent souvent en préjuger, et par suite la construire, de façon idéologique et dogmatique.

16. H. Putnam (*Le réalisme à visage humain*, Paris, 1994) fait remarquer justement que cette assertion est plus insensée que fausse ; car « nos préjugés » — c'est-à-dire notre culture — mis à part, il n'y a pour nous aucune capacité de choix — ni même, ajouterions-nous, de possibilité de se situer en *comprenant* de quoi il y va à propos de l'une et de l'autre. Ainsi cet adage de Bentham constitue, ironiquement, un aveu remarquable : *de fait*, que s'annule la différence entre la marelle et la poésie, c'est l'effet et le signe de la « mise à part » de la culture — de la perte de la capacité d'*appréhender* une signification *comme telle*, c'est-à-dire de l'*apprécier* dans sa différenciation constitutive *par rapport à* d'autres.

17. Sauf, évidemment, dans une perspective structuraliste non seulement méthodologique, mais dogmatique.

AUTEURS

Guillaume de Stexhe
Professeur aux Facultés universitaires Saint-Louis

Du même auteur

Entre le piège et l'abîme : l'ambiguïté du discours de l'amour *in Qu'est-ce que Dieu ?*, Presses de l'Université Saint-Louis, 1985

L'idée de Dieu : entre saturation et insignifiance, l'espace raisonnable d'un questionnement *in Variations sur Dieu*, Presses de l'Université Saint-Louis, 2005

La modernité comme accélération du temps : temps manquant, temps manqué ? *in L'accélération du temps juridique*, Presses de l'Université Saint-Louis, 2000

Tous les textes

Michel Thomas
Chargé d'enseignement aux Facultés universitaires Saint-Louis

Du même auteur

Introduction *in L'université dans la tourmente*, Presses de l'Université Saint-Louis, 2000

« L'enseignement est libre » (Constitution, art. 24) *in Le décret du 24 juillet 1997 définissant les missions prioritaires de l'enseignement*, Presses de l'Université Saint-Louis, 1999

© Presses de l'Université Saint-Louis, 1998
Conditions d'utilisation : http://www.openedition.org/6540

Cette publication numérique est issue d'un traitement automatique par reconnaissance optique de caractères.

Introduction

Radio-télévision, espace public et vie quotidienne

Presses de l'Université Saint-Louis

PLAN DU SITE

Collections
- Collection générale
- Travaux et recherches
- Précis

Tous les livres

Accéder aux livres
- Par auteurs
- Par personnes citées
- Par mots clés
- Par géographique
- Par thématique
- Par dossiers

Informations
- Presses de l'Université Saint-Louis

Accès réservé

SUIVEZ-NOUS

Courriel :
pusl@usaintlouis.be

URL :
https://www.usaintlouis.be

Adresse :
Presses de l'Université de Saint-Louis
1000 Bruxelles
Belgique

OpenEdition Books

Catalogue
Auteurs
Éditeurs
Dossiers
Extraits

OpenEdition

OpenEdition est un portail de ressources électroniques en sciences humaines et sociales.

OpenEdition Journals
OpenEdition Books
Hypothèses
Calenda
OpenEdition *Freemium*

Mentions légales
CGU
Politique de confidentialité
Gestion des cookies