

L'IDEE DE CULTURE MONDIALE A L'EPREUVE DES ENRACINEMENTS COMMUNAUTAIRES ET CULTURELS

Philippe PIERRE

(Laboratoire de Sociologie du Changement des Institutions / CNRS)

RESUME D'ARTICLE

L'idée du Progrès apparaît aujourd'hui partout contestée. Cet article vise à démontrer que c'est à une chute du modèle classique de développement, ordonné autour des politiques de l'Etat Providence, que nous assistons aujourd'hui, opérant un rapport dialectique entre, d'un côté, l'unité contraignante des cadres institutionnels de l'économie et de l'autre côté, la fragmentation des identités culturelles. Cette dissociation croissante entre l'économie et la culture, entre la revendication de mondes vécus, souvent opprimés, et la logique économique de la rationalisation, produit plusieurs formes sociales au sein d'une économie de marché mondialisée. Pour le sociologue comme pour le citoyen, la question est de mieux comprendre le rapport entretenu par ces deux logiques (mouvements de revendication d'une identité contre forces d'intégration qui concourent à renouveler le capitalisme) et à appréhender leurs conséquences sur la démocratie. Cet article invite aussi à conclure que, si des agents originaires des Etats-Unis parviennent à exercer une " domination sur la mondialisation ", c'est d'abord parce qu'ils disposent du pouvoir politique sur l'imaginaire (fondé sur autant de façons de diriger, de penser et de rêver qui combinent communication et gouvernement des choses).

L'IDEE DE CULTURE MONDIALE A L'EPREUVE DES ENRACINEMENTS COMMUNAUTAIRES ET CULTURELS

Philippe PIERRE

(Laboratoire de Sociologie du Changement des Institutions / CNRS)

“ La gestion de la différence n’est pas un problème exclusivement occidental. L’histoire montre que les communautés villageoises pré-industrielles, les sociétés à caractère ethnique et a fortiori les différentes formes de totalitarisme, font toutes preuve d’une difficulté de fond à accepter la différence. Néanmoins, ce problème est particulièrement poignant pour les démocraties libérales, qui ont inscrit le respect de la différence au cœur de leurs constitutions et ont fait de leur capacité à l’intégrer l’un des fondements de leur légitimité et l’un des principaux arguments de leur “ supériorité ” civile et morale ” (A. Semprini, 1997, p. 114).

Pour les sciences sociales, la mondialisation interroge aussi bien les fondements de l’intégration des minorités dans l’Etat-Nation, que la capacité d’institutions (firmes multinationales, organisations non gouvernementales, associations religieuses, partis politiques...) à mobiliser des sujets porteurs d’enracinements culturels pouvant être très éloignés l’une de l’autre. Au moment où les discours célèbrent la mobilité accrue des hommes, des produits et des capitaux, cet article vise tout d’abord à démontrer qu’un mouvement opposé de réinscription identitaire du sujet autour de revendications régionales (défense des langues, des patrimoines locaux), d’identités religieuses (fondamentalisme juif, intégrisme chrétien, musulman...), d’identités sexuelles (féminisme radical, mouvements homosexuels) ou encore ethniques tend à s’épanouir.

Cet article souligne également que l’idée d’une humanité ne formant à terme qu’un “seul tout”, caractérisée par le Progrès, soit un ensemble de changements nécessaires et réalisables autour de la rationalisation et l’industrialisation des moyens de production, de la démocratisation politique et de l’avènement de la société de consommation, est aujourd’hui partout remise en cause. Le mimétisme culturel n’implique pas un nécessaire partage des valeurs. Cette dissociation croissante entre mouvements de revendication d’une identité et forces d’intégration qui concourent à renouveler le capitalisme, interpelle le sens même d’un espace possible de la moralité publique et de la démocratie.

Dans le mouvement de globalisation des espaces d’échange économique, une forme américaine de culture mondiale semble s’être imposée et, depuis la Seconde Guerre mondiale, peuple la planète de ses réalisations : blue jeans, grandes marques de sodas, séries télévisées, parcs d’attraction géants et fast-foods en sont autant d’éléments apparents¹. Le centre de l’économie planétaire se serait définitivement déplacé du Vieux Monde pour venir trouver son équilibre entre New-York et la Silicon Valley.

L’Europe, de premier messenger d’une culture universelle (des grandes découvertes, au début du XXe siècle), serait donc passée au rang de relais. Si la dimension culturelle du colonialisme européen s’adressait d’abord aux élites étrangères cultivées, la diffusion de l’American way of life quant à elle, influence directement les masses. Elle cherche la faveur des nouveaux acteurs sociaux que sont les jeunes, et repose également sur l’importation de techniques managériales (human engineering) qui ont nourri des générations de cadres au sein de sociétés « modernes » (L. Boltanski, 1982).

Une « westernization » du monde, amplement fondée sur la force des industries culturelles et des réseaux d’information, serait-elle en passe de réussir le pari de l’universalisme au moment où les projets de démocratisation des savoirs et des modes d’intégration issus des Lumières quand sont entrés en crise ?

Une marchandisation de la culture contribuerait-elle à l'hégémonie d'une seule puissance, sapant les frontières et réduisant les œuvres de l'esprit à des « produits culturels » ?

S'appuyant sur une imposante tradition du spectacle pour se faire industrie de loisirs, ladite culture mondiale a ses héros (cadres supérieurs d'entreprises, foreurs pétroliers, célébrités du show-biz, experts scientifiques, professeurs, athlètes...) pour qui la religion, les appartenances culturelles locales et même la nationalité seraient désormais perçues comme des "épiphénomènes dans la recherche d'une identité" (B. R. Barber, 1992, p. 6). Ladite culture mondiale possède aussi ses décors (hôtels intercontinentaux, terrains de golf, îles tropicales propices aux séminaires de travail...) et un cadre quotidien et transnational de réalisation (pratique de l'anglais, de l'informatique, de la comptabilité générale et analytique, principes d'excellence en matière de gestion, primauté d'une monnaie (le dollar)...). Ce nouvel ordre tendrait à homogénéiser les pratiques sociales, à niveler les particularismes locaux. Il réaliserait aussi à terme une alliance entre producteurs et consommateurs, au-delà des clivages ethniques et idéologiques. B. R. Barber (1992, p. 6) écrit à cet effet que :

[...] le shopping est difficilement compatible avec les lois qui interdisent l'ouverture des magasins le dimanche, qu'elles soient dictées par le paternalisme britannique de fermeture des pubs, par le fondamentalisme orthodoxe des juifs qui respectent le sabbat, ou par l'interdiction puritaine du Massachussets de vendre de l'alcool le dimanche (...). Les marchés communs imposent un langage commun, ainsi qu'une devise commune. Ils engendrent des comportements communs issus d'une vie urbaine cosmopolite dont le schéma se retrouve partout (...). Même si les sociologues de la vie quotidienne continueront sans doute à distinguer la mentalité japonaise et l'américaine, la frénésie des achats porte désormais une signature universelle .

Ce qui précède fait craindre que la consommation, dans des villes où les places publiques sont remplacées par des galeries marchandes privées, tende à devenir le référent principal quand il s'agit de définir l'être humain.

Cette forme de culture libérale devenue mondiale, dont les Etats-Unis et les firmes multinationales apparaissent le porte-drapeau, constituerait, à certains égards, une des modalités d'un universalisme optimiste qui a caractérisé la première partie du XXe siècle et qui puiserait ses fondements dans le projet des Lumières (la fondation de la république américaine en étant la première expression dans l'histoire moderne). L'idée d'un progrès continu conçu comme transformation graduelle du bien au meilleur qui mène à la convergence entre les peuples, apparaît au XVIIIe siècle (on pense à Condorcet), s'épanouit tout au long du XIXe siècle (Saint-Simon, A.Comte) et triomphe à l'aube du XXe siècle sous la forme de l'Etat-Providance (J. Fourastie, 1949). Il incombe à la raison humaine d'assurer le triomphe de ce mouvement de modernisation inéluctable devant supplanter l'unité d'un monde sacré, naturel et divin. Comme l'avance A. Touraine (1992),

[...] l'idée de modernité, sous sa forme la plus ambitieuse, fut l'affirmation que l'homme est ce qu'il fait, que doit donc exister une correspondance de plus en plus étroite entre la production, rendue plus efficace par la science, la technologie ou l'administration, l'organisation de la société réglée par la loi et la vie personnelle animée par l'intérêt, mais aussi par la volonté de se libérer de toutes les contraintes.

Dès lors, la conquête économique a pu apparaître comme le moyen le plus généreux de faire entrer les retardataires dans l'orbite de la civilisation, le "doux commerce" se substituant aux guerres de prédation. Comme le remarque A.Weinberg (1993, p. 19), le commerce est censé créer "des liens de dépendance et d'utilité entre les hommes ; il contraint le commerçant à séduire ses clients et à nouer avec eux des relations de civilité ; il substitue les règles de justice et d'équité du libre contrat à celles de l'autorité ou de la servilité"ⁱⁱ. Les années qui ont succédé aux deux guerres mondiales (avec l'éradication de l'épidémie de la variole, et d'autres épidémies), mais plus encore les années soixante et soixante-dix (avec la diffusion de la pilule, l'aventure spatiale et le premier homme sur la Lune) ont ainsi été dominées par la croyance en un dépassement possible des appartenances nationales, le développement et l'avènement de la paix à la faveur des échanges économiques.

Or l'idée d'une humanité ne formant à terme qu'un "seul tout", celle du Progrès compris comme un ensemble de changements nécessaires et réalisables concernant l'industrialisation des moyens de production, la démocratisation politique et l'avènement d'une société de consommation est aujourd'hui doublement contestée au sein des sociétés capitalistes dominantes comme au sein des anciennes colonies.

En Occidentⁱⁱⁱ tout particulièrement, le puissant développement des activités techno-scientifiques et économiques aurait fini par soumettre toutes les autres sphères sociales à ses exigences et à sa rationalité fonctionnelle, standardisant les conduites, privant les acteurs d'autonomie. Dans une crise profonde du savoir, face à l'échec de la "dialectique de la raison" (J. Habermas), la culture des sociétés occidentales ne proposerait plus comme idéal collectif la Science, la Morale ou l'Art, mais déplacerait l'investissement des valeurs les plus nobles vers la "valeur marchande" de l'utilité économique (H. Marcuse), de l'authentique au simulacre (J. Baudrillard). La critique du progrès prendrait, dans la vie quotidienne, des formes sociales témoignant d'un désengagement de l'individu face à des "pouvoirs autoritaires dépourvus de légitimité" (R. K. Merton) dans un peu toutes les sphères d'activité : éducation, loisirs, sport, relations humaines et sexuelles, horaires, travail. L'individu s'appliquerait à cultiver ce qui distingue plutôt que ce qui rassemble et uniformise. Emergerait un fort relativisme culturel, proclamant que toutes les cultures se valent et sont également qualifiées pour médiatiser le triple rapport de l'homme avec la nature, avec la société et avec le transcendant.

Au sein des anciennes colonies occidentales, les promesses d'un management universaliste et exportable, porté par les firmes multinationales, ont également vécu. La contestation des effets nocifs du marché comme force expansionniste et destructrice s'avérerait plus radicale encore. Il s'agirait non seulement de refuser le nivellement culturel et la dissolution des liens sociaux engendrés par l'immixtion de la loi marchande, mais surtout de « resignifier un monde devenu insensé par l'intrusion de l'étranger » (C. Lalive d'Epinay, 1974, p.289). Les critiques les plus radicales de la « westernization » du monde aboutissent au constat de la "déculturation" des pays du Tiers-Monde, de l'aggravation de la pauvreté, de la corruption des élites, du déclin généralisé de l'altruisme et de la coopération.

I - “ OCCIDENTALISATION DU MONDE ”^{iv} ET CRISE DE LA RATIONALITE TRIOMPHANTE

“ Le mot "raison", pendant longtemps, a signifié l'activité de connaissance et d'assimilation des idées éternelles qui devaient servir de but aux hommes. Aujourd'hui, au contraire, ce n'est pas seulement le rôle, mais le travail essentiel de la raison de trouver des moyens au service des fins que chacun adopte à un moment donné ” (M. Horkheimer, 1947).

L'expansion de la grande industrie et l'organisation scientifique du travail dans les sociétés occidentales auraient conduit, au fur et à mesure de l'édification de la société de masse et en réponse aux besoins mercantiles à remplacer une vision rationaliste de l'univers et de l'action humaine par une conception plus modeste, purement instrumentale de la rationalité (A. Touraine, 1992, p. 12).

Nombre d'intellectuels de ces cinquante dernières années en Occident se sont employés à jeter le discrédit sur la raison tandis que la défense du pluralisme culturel apparaîtra, en réaction, comme l'un des derniers horizons d'un monde entaché de vacance spirituelle.

M. Horkheimer, animé de la même inquiétude que Max Weber (1947), évoque l'“éclipse de la raison” au sein des sociétés développées. Il dénonce la dégradation née de la propension de l'homme occidental à se séparer de la nature et à vouloir la dominer et à sa tendance à ériger un certain modèle de rationalité en absolu. M. Horkheimer constate la dissociation croissante d'un monde d'objets manipulés par des techniques par rapport au monde de la subjectivité propre au sujet^v. D. Bell (1979) évoque la tension entre une "structure sociale" (principalement "techno-économique" dont le travail, la discipline et l'ordre, sont les valeurs utiles) qui est productiviste, bureaucratique et hiérarchique, d'une part et de l'autre, un régime politique dont les exigences culturelles fondamentales sont formellement l'égalité des chances et la participation. Il s'ensuit "une disjonction", un divorce qui se creuse, entre une structure sociale organisée en termes de rôles, de spécialisation et d'efficacité, et une culture d'individus tournés vers eux-mêmes, nourrissant le besoin d'épanouissement d'un moi libéré de tout interdit. "Tant que le capitalisme s'est développé sous l'égide de l'éthique protestante" remarque G. Lipovetsky (1983, p. 122), "l'ordre techno-économique et la culture formaient un ensemble cohérent, favorable à l'accumulation du capital, au progrès, à l'ordre social, mais à mesure que l'hédonisme s'est imposé comme valeur ultime et légitimation du capitalisme, celui-ci a perdu son caractère de totalité organique, son consensus, sa volonté. La crise des sociétés modernes est avant tout culturelle ou spirituelle".

H. Arendt a su montrer, quant à elle, comment certaines industries, dans leur tentative de se sortir des crises périodiques de surproduction, s'emparent de la culture et la réduisent en objets culturels de vaste diffusion, "réécrits, condensés, digérés, réduits à l'état de pacotille pour la reproduction ou la mise en image" (1972, p. 165). La culture serait ainsi normalisée, assujettie aux normes gestionnaires qui prévalent dans les organisations, engloutie afin d'engendrer le loisir de masse^{vi}.

Alors que le triptyque du "monde libre" - économie de marché, pluralisme politique, consommation de masse – semble se répandre à l'ensemble de la planète, l'idéologie du progrès ne serait plus soutenue en Occident par une vision radieuse de l'avenir. L'homme occidental vivrait le passage d'une "société de Progrès" à une "société de Changement" où les grands systèmes interprétatifs, l'agencement du sens autour du "logos", emportés par le mouvement, seraient congédiés. Et à partir des années soixante, il semblerait que les grands systèmes d'interprétation du réel qui fondaient l'éthique se délitaient (positivisme, phénoménologie hégélienne, dialectique marxiste...), tandis que se multiplie et se

complexifie sans cesse la matière de "ce qui est à penser"^{vii}. Que signifie alors le fait de juger, sans qu'on ne dispose plus d'aucun universel préétabli pour subsumer les opinions particulières ?

En matière économique, la société de Progrès - ancrée politiquement dans les promesses de l'Etat-Providence - se concevait comme une alternance de longues périodes de forte croissance et de courtes périodes de ralentissement. Face à la défaillance des prévisions en dépit d'une grande sophistication mathématique, face au recul de l'idée de planification, P. Rosanvallon parle de "crise de représentation de l'avenir". Nombreux sont ceux qui proposent alors d'imposer une halte à la croissance (Club de Rome - 1972) tandis que dans le domaine scientifique, désordre, hasard, complexité, indéterminisme – autant de valeurs rejetées jusqu'alors - font irruption dans le champ de la connaissance. Nul savoir n'étant désormais fermement établi, l'homme occidental serait aujourd'hui "devant une société "calculatrice, matérialiste et mécaniste" comme il se trouvait hier devant la nature : inapte à la comprendre et contribuant à son fonctionnement dans la méconnaissance des lois qui la régissent"^{viii}. Pour caractériser ce monde de plus en plus complexe et incertain, P. Lagadec (1988, p. 397) écrit que dans chaque situation de crise (qu'elle soit technologique ou économique), "on voit l'impuissance face à la complexité, le retard systématique sur l'événement, le décalage entre les systèmes à disposition et les problèmes à résoudre, l'incompréhension du citoyen, le désarroi du spécialiste".

Alors que la ruine des catégories de pensée à titre de critères de jugement de l'homme occidental apparaît au grand jour, on constate dans les sociétés développées un fort regain d'intérêt pour les conséquences pratiques de l'étude de la diversité humaine. Le thème de l'interculturalité surgit dans la mouvance de l'immigration massive et du métissage dans les villes et leurs grands ensembles. Un tel regain d'intérêt, sans remonter aux analyses de Tacite sur les moeurs des Germains, aux méditations de Montaigne ou Montesquieu sur la puissance de la coutume, s'explique autant par l'influence de la socio-anthropologie anglo-saxonne, avec E.T. Hall ou W.F. Whyte, que par un réinvestissement des ethnologues européens dans de nouveaux champs d'études, portant notamment sur les plus démunis en ville ou à la campagne. Au début des années soixante-dix en effet, de nombreux ethnologues, lassés de l'expérience des études de "terrain exotique", opèrent un retour au sein de leur société originelle, dans la ferme intention de ne pas rompre avec leur tradition théorique de mise à distance. Ceux-ci appliquent leur point de vue méthodologique aux phénomènes sociaux de la vie ordinaire, du quotidien et du "tout proche" qui, jusque-là, apparaissaient comme insignifiants et relevant de l'ordre naturel des choses. De retour des ex-colonies, ces chercheurs rejoignent alors les analystes du monde rural en Europe et, du côté américain, les anthropologues et sociologues urbains qui partagent des orientations de recherche similaires (on pense ici à l'École de Chicago). Épousant "une approche poétique du social" selon l'expression de M. Guillaume, le travail de ce corps hétéroclite de chercheurs a, dans le même temps, tendance à amplifier le flou qui a trait aux frontières interdisciplinaires des sciences humaines.

Le " doute ethnologique" issu de l'étude de pays lointains s'est avéré le fossoyeur de l'idée d'une hiérarchie entre peuples « retardés », sociétés sans écriture, et peuples « évolués »^{ix}. La réhabilitation de la pensée « sauvage » revenait à constater que les sociétés qualifiées d'archaïques ont souvent su forger des liens sociaux plus denses, plus authentiques et plus vivants que cela n'a été le cas en Occident. Le double refus de placer les communautés humaines sur une échelle de valeurs dont on occupe le sommet et de diviser le genre humain en entités anatomico-physiologiques closes incapables de se comprendre^x, conduit l'ethnologie contemporaine à parler de cultures au pluriel, au sens de "styles de vie particuliers, non transmissibles, saisissables sous forme de productions concrètes - techniques, moeurs, institutions, croyances - plutôt que de capacités virtuelles, et correspondant à des valeurs observables au lieu de vérités ou supposées telles" (C. Levi-Strauss, 1983, p. 50)^{xi}.

Comme A. Finkielkraut le souligne à propos des écrits de C. Levi-Strauss, en cette fin de XXe siècle, "il y a bien multiplicité mais elle n'est pas raciale, il y a bien civilisation mais elle n'est pas unique" (1987, p. 80). Ainsi se brise en Occident, sur le plan des idées, l'utopie d'une même civilisation à l'échelle de la planète. Ainsi s'étaye la conscience que ce qu'il faut conserver dans l'histoire, n'est pas la ressemblance mais la diversité des cultures (ce que, sur un plan international, C. Levi-Strauss nomme la

« coalition des cultures »)^{xii}. Si "l'exclusive fatalité, l'unique tare qui puissent affliger un groupe humain et l'empêcher de réaliser pleinement sa nature, c'est d'être seul" écrit C. Levi-Strauss (1987, p. 73), une collaboration trop durable entre des hommes différents risque à terme de les appauvrir sans les contenter car "au cours de cette collaboration, ils voient graduellement s'identifier les apports dont la diversité initiale était précisément ce qui rendait leur collaboration féconde et nécessaire" (1987, p. 82). Et C. Levi-Strauss de faire l'éloge d'une certaine "impermeabilité" aux autres cultures, car si la richesse de l'humanité réside dans la multiplicité de ses modes d'existence, "alors la mutuelle hostilité des cultures est non seulement normale mais indispensable" (1983). Elle représente "le prix à payer pour que les systèmes de valeurs de chaque famille spirituelle ou de chaque communauté se conservent et trouvent dans leurs propres fonds les ressources nécessaires à leur renouvellement"^{xiii}.

L'invitation faite à l'Occident au début du siècle de sortir des limites de son ethnocentrisme, le reproche adressé aux colonisateurs de fondre les cultures dans le moule de leurs catégories, de sacrifier leur originalité en les assujettissant à la domination d'une époque et d'une civilisation, se transforment, en ce dernier quart de siècle, en une tolérance généralisée, une large marge de sympathie à l'égard des systèmes de pensée les plus divers. R. Kaes (1983, p. 3) observe précisément que ce sont d'abord "les historiens (depuis Hérodote), les utopistes (ceux de la Renaissance, tels T. Moore, Campanella), les explorateurs et les chroniqueurs de récits de voyages (de Marco Polo J. Cartier), puis, à la fin du siècle dernier les ethnologues [qui] ont été, avec les romanciers, les voix de ces minorités".

Au plan national, les politiques du "patrimoine", les régionalismes administratifs ou culturels, visant à ne plus dévaloriser les richesses locales, naturelles, celles de la mémoire, illustrent ce désir nouveau de dialogue entre passé et présent, population et terroir. Au plan international, la mise en oeuvre d'une "décennie mondiale du développement culturel", sous les auspices des Nations Unies et de l'UNESCO à partir de 1988, témoigne de cet acte de foi selon lequel c'est par la culture que se développe, de façon privilégiée, la compréhension entre les hommes et les sociétés. La culture, hier grande oubliée des préoccupations gouvernementales nationales, apparaît aujourd'hui comme un bien menacé à offrir au plus grand nombre. L'ampleur de ce phénomène "d'ouverture culturelle", d'un intérêt nouveau pour la notion de "patrimoine" est à mesurer à l'aune de la création, dans l'Europe toute entière, de nouveaux ministères de la culture, de la multiplication des célébrations qui revitalisent un âge d'or rural ou communautaire, du succès des fouilles où l'archéologie préhistorique le dispute à l'âge médiéval, de la naissance aussi des éco-musées ou des maisons des arts et traditions populaires. Mais au moment où l'on s'attache à mettre en valeur ces trésors et où l'on célèbre la relativité des cultures, la dénonciation des usages idéologiques de la culture, la déconstruction de la notion même, plus qu'un retrait, laisse apparaître dans les pays occidentaux tout particulièrement un profond désarroi face à la compréhension de l'Autre^{xiv}, une culpabilité envers les sociétés du Tiers-Monde et les conséquences dévastatrices de la modernité sur des traditions menacées. Sur les cultures qui constituent la civilisation occidentale pèse une responsabilité d'autant plus importante que les peuples qui, aujourd'hui ne cessent d'en convoiter les acquisitions techniques, se révoltent aussi contre les tendances absolutistes de cette civilisation.

II - REGAIN DES ENRACINEMENTS COMMUNAUTAIRES ET ENTRÉE DANS LA MODERNITE DES NATIONS ANCIENNEMENT COLONISÉES ?

"Partout où il y a des moeurs douces, il y a du commerce, et partout où il y a du commerce, il y a des moeurs douces" (Montesquieu, L'esprit des lois).

S'engageant à leur tour dans une course à la croissance économique, les sociétés faiblement développées, les anciennes colonies, n'ont d'autre alternative que de s'approprier une rationalité technique qui devient la voie nécessaire pour intégrer la modernité et participer aux bienfaits de l'industrialisation. La rupture des mécanismes de domination passerait par l'appropriation de certains outils des dominants.

Dès lors, on a pu conclure que les différences nationales et régionales à l'échelle du monde tendraient à s'estomper, puis à disparaître sous l'effet de la diffusion des techniques modernes, du développement des firmes multinationales et de l'extension constante des échanges entre nations (le commerce mondial, représentant 15% du volume de la production mondiale, a été multiplié par vingt depuis la seconde guerre mondiale). Comme le suggèrent D. Bollinger et G. Hofstede (1987),

“[...] il y aurait des principes de saine administration qui existeraient indépendamment des environnements nationaux. Si les pratiques nationales ou locales s'en écartaient, il faudrait les modifier (...). Ce principe d'évolution devrait s'appliquer même aux pays pauvres du Tiers-Monde qui, eux aussi en devenant riches, seraient administrés exactement comme des pays riches. De même, les différences entre l'administration des pays capitalistes et celle des pays socialistes disparaîtraient peu à peu ”.

Les principes efficaces de gestion ne résulteraient donc pas des conditions sociales, physiques et historiques d'une société mais seraient le fruit du logos humain. Ils seraient créés de toutes pièces et non pas découverts. Cette manière de penser, l'"hypothèse de convergence", pour reprendre l'expression en vogue au cours des années cinquante et soixante, véhicule une conception de la nature humaine qui est l'héritière des doctrines désignées "scientistes" et de leurs prémisses à l'effet que la nature humaine est partout la même et que la rationalité qui la caractérise est dès lors universelle. En effet, s'il incombe à la raison seule de formuler les principes qui sont justes pour tous, il est alors normal que ces principes, une fois stipulés, soient les mêmes en toutes contrées^{xv}.

M. Porter a écrit que la concomitance de la révolution informatique, la rupture des barrières géographiques et industrielles et la généralisation de la pratique de l'anglais mènent à l'homogénéisation des sociétés^{xvi}. La tendance à l'unification des modes de vie est constatée par les experts de la consommation, mais leurs études se limitent le plus souvent aux sociétés les plus riches. V. Scardigli, étudiant les budgets de ménages européens, remarque que dans les pays ayant atteint un même niveau de développement économique, la ventilation des dépenses des ménages tend à converger^{xvii}. Il constate cependant qu'en dépit des similitudes, les objets de consommation seraient récupérés par les agents sociaux et serviraient à réaffirmer des choix de société différents^{xviii}. La mercantilisation ne détruirait pas la subjectivité, l'internationalisation des échanges n'engendrerait pas celle de la culture. Les effets de l'expansion du marché, tout comme le primat des comportements guidés par le seul intérêt, seraient constamment tenu en échec par les valeurs non matérielles que recèlent une variété presque infinie de convictions religieuses, sociales ou politiques spécifiques.

L'hégémonie du modèle managérial américain, puis japonais, véhiculait pourtant l'idée qu'il n'existe pas "d'âme des peuples" qui soit propice ou réfractaire à l'émergence de l'économie moderne et que si certaines régions du monde s'avèrent inaptées au développement, ce n'était pas tant du fait de la dette ou de la faiblesse des aides matérielles que de l'absence de volonté des habitants eux-mêmes. Selon J. Palmade (1992), "le rapport entre la réussite économique japonaise et sa culture [exotique] a favorisé la conviction d'une relation causale entre management japonais et réussite économique, et, par glissement, entre "culture d'entreprise" et productivité"^{xxix}. "La "culture" devient alors une variable d'action stratégique du changement, dont les politiques de gestion des hommes seraient l'outil privilégié. Le projet d'importation de ces "outils" nécessitait, pour en asseoir l'efficacité une fois transplantés dans une autre culture, de les autonomiser par rapport à leurs contextes social et culturel d'origine et plus précisément des politiques industrielles et d'emploi qui y avaient cours. Cette autonomisation devait s'avérer possible grâce à la culture d'entreprise (au singulier)".

L'hypothèse de la convergence suite à l'implantation de modèles américain ou japonais de management tirant leur force de leur culture d'origine, nous apparaît aujourd'hui doublement remise en cause.

Les marchés connaissent bien une apparente homogénéisation de leur fonctionnement sans pour autant, semble-t-il, perdre leurs spécificités culturelles. Derrière la transparence de "l'absolue rationalité économique", le rôle joué, notamment lors des transferts de technologie, par "ces formes d'attachements viscéraux que l'on qualifie volontiers de l'extérieur de traditions dépassées"^{xxx} apparaît déterminant. Les différences de comportement ne sont pas le fruit de modes passagères : elles remontent à un passé très lointain et reflètent une certaine conception de l'humanité qui s'incarne dans la structure organisationnelle de l'entreprise. R. Sainsaulieu (1987, p. 154) avance à cet égard ce qui suit :

Les problèmes de fabrication en atelier doivent tenir compte des règles de sécurité établies par le droit et l'Inspection du Travail. La définition des qualifications et métiers ne peut éluder les structures nationales de qualification des métiers par branche et par secteur ; de même qu'il faut tenir compte des capacités professionnelles de techniciens et d'ingénieurs fournis par le système scolaire et universitaire. Les procédures à mettre en oeuvre pour le recrutement, les licenciements, les plans de carrière sont également réglées par des accords de professionnels, ou surveillées par l'Etat et les syndicats. Bref, l'entreprise doit tenir compte de toutes ces contingences de structures sociales externes à elle-même pour bâtir sa propre organisation et son projet économique.

Chaque société, en intégrant différemment les innovations venues de l'Occident et en développant ses propres formes de modernité, met donc en échec le mythe du parcours unique et l'idée même de culture mondiale^{xxxi}. R. Sainsaulieu (1987, p. 144) affirme que l'une des preuves les plus manifestes de l'influence déterminante des traditions nationales sur la gestion des entreprises « est fournie par l'histoire même de l'expansion universelle du modèle d'organisation rationnelle, au cours de ce siècle ». Il ajoute qu'« à mesure que la vague d'Organisation Scientifique du Travail recouvrait toujours plus de pays en voie d'industrialisation, un étrange ressac nous en rapportait les formes spécifiques et culturelles d'une réussite particulière à chaque pays : modèles américains, scandinave, israélien, yougoslave, italien,...et à présent japonais, en attendant la Chine et l'Afrique... ». Ce que les experts économiques des années cinquante et soixante ont rarement évoqué, c'est la possibilité que le monde se divise en un petit nombre de blocs commerciaux. Cette réalité nouvelle oblige des entreprises internationales, européennes notamment, à polariser leurs activités autour d'au moins trois centres principaux d'attraction, où naissent les inventions, se localisent les sièges sociaux des grandes firmes et les grandes places financières (le sud-est asiatique, l'Europe de l'ouest et les Etats-Unis) (K. Ohmae, 1990).

Mais la remise en cause de l'hypothèse de la convergence s'avère plus profonde encore. Face aux transplants technologiques ou organisationnels, "il n'y a pas seulement inertie dans l'adoption de nouvelles pratiques mais résistances actives" (B. Badie et M. C. Smouts, 1992). A l'intérieur des sociétés non occidentales et dépendantes, dans le même temps, s'accentuerait sous l'effet de la convergence technologique un partage des espaces sociaux entre une élite occidentalisée et qui cherche à s'inscrire

dans une histoire mondiale, et le reste de la population, gens ordinaires repliés sur un espace privé et trouvant dans la tradition un enracinement, la défense consciente d'une identité menacée^{xxii}.

Pour l'économiste américain A.O. Hirschman (1984), les sociétés qui vivent l'avancée du libéralisme économique seraient travaillées simultanément par des mécanismes contradictoires où le jeu du marché offrirait un double visage, celui d'importantes opportunités d'intégration pour la classe moyenne d'une part, et de l'autre, la dissolution accentuée des liens sociaux pour nombre d'exclus qui se recentrent sur leurs différences^{xxiii}. A. Touraine y voit "la dissociation de deux mondes, celui des échanges, des marchés, des objets d'une part, et celui des identités, des tribus, du sujet d'autre part (...). Nous sommes ainsi, dit-il, écartelés, les pieds posés sur deux morceaux de glace qui dérivent en sens opposé" (n° 2184, p.XI). Ces deux forces, qui ont tendance sinon à s'exclure, du moins à s'opposer, B. R. Barber les appelle les forces du Jihad et du Mc World, "l'une conditionnée par des haines tribales, l'autre par des marchés qui se veulent universels, l'une recréant les anciennes frontières subnationales et ethniques de l'intérieur, l'autre lézardant les frontières nationales de l'extérieur"^{xxiv}.

Le modèle d'un marché instrumental et autonome est alors battu en brèche par des contraintes de structures culturelles et ethniques, favorisant la formation d'univers sociaux peuplés d'individus qui en réaction à l'homogénéisation se replient sur le réenracinement communautaire. Sur le plan politique même, si l'histoire de "l'économie-monde" a été celle d'une succession de dominations régionales comme l'illustrent les travaux de F. Braudel, l'ordre international pour sa part, semble aujourd'hui plutôt manifester des signes d'éclatement que tendre vers l'idéal d'une communauté policée^{xxv}. Contesté par son sommet comme par sa base, soumis à l'action de forces dont l'origine se situe spatialement et intellectuellement à l'extérieur de son univers de reconnaissance, le modèle de l'Etat-Nation, unitaire, rationnel et séculier partout s'érode^{xxvi}. Et cet ébranlement favorise l'exaltation des solidarités transnationales les plus vastes comme la résurgence des micro-particularismes culturels les plus ancrés dans l'histoire (souvent plus intemporels que l'Etat dont l'existence, à l'échelle du temps, est récente).

Cette dévalorisation des principes abstraits et universels de la citoyenneté, ce phénomène d'éclatement, de juxtaposition de sphères et de rationalités différentes, divise chaque société sur elle-même et amène les individus à faire cohabiter des définitions culturelles contradictoires. Car au moment où le discours entrepreneurial célèbre la mobilité accrue des hommes, des produits et des capitaux, où la multi-appartenance s'affirme comme une figure typique de la post-modernité, on voit s'épanouir un mouvement opposé de réinscription identitaire ou communautaire du sujet autour de revendications régionales (défense des langues, des patrimoines locaux), d'identités religieuses (fondamentalisme juif, intégrisme chrétien, musulman), d'identités sexuelles (féminisme radical, mouvements homosexuels) ou encore ethniques. En un sens, constate M. T. Hannan (1979), dans les Etats modernes avancés, la diversité culturelle tendrait paradoxalement à se réduire constamment, tandis que les distinctions ethniques fondées sur l'entretien et l'approfondissement d'un processus différenciateur vis à vis d'autres groupes ethniques tendrait à s'affirmer avec une nouvelle vigueur. Mondialisation et identités défensives ne sont pas toujours, remarquons-le, des logiques en opposition mais, bien souvent, plutôt des co-présences, des processus réflexifs qui se nourrissent les uns des autres.

La planète n'est pas cette société-globale qui convoque indistinctement tous les individus ou tous les peuples autour des mêmes « global events » (la mort brutale d'une princesse, la phase finale d'une Coupe du Monde de football...), mais plutôt « un archipel avec ses pôles technologiques, en voie de se convertir en ghettos sécuritaires, et ses immenses marges de laissés-pour-compte » (A. Mattelart, 2000, p. 89). Le développement des industries de l'information n'a encore réduit les inégalités économiques entre pays développés et pays pauvres. Et si les stratégies des firmes multinationales sont en quête d'« universaux culturels », prônent la liberté d'expression commerciale, et distinguent au sein de la « global market-place » différentes « cibles » socio-culturelles partageant les mêmes habitudes de consommation, elles ne débouchent pas sur le cosmopolitisme qui est toujours une aventure et une volonté.

Bien au contraire. Il n'y a pas de loi historique naturelle ou de loi des marchés qui garantirait la construction d'espaces démocratiques transnationaux en combinant souveraineté populaire et solidarité internationale. L'interpénétration croissante au niveau du commerce mondial de différents groupes humains, qui se revendiquent comme différents, oblige plus qu'hier à trouver des terrains communs d'intercompréhension et pose la question fondamentale de la capacité d'un système social à assurer, à l'échelle mondiale, la reconnaissance de l'autre comme égal à soi dans un lien d'interdépendance qui ne soit pas contrôlée " par le haut ".

Pour A. Touraine (1997, p. 303), les sociétés multiculturelles qu'il reste à construire " ne se caractérisent pas par la coexistence de valeurs et de pratiques culturelles différentes ; encore moins par le métissage généralisé. C'est celles où le plus grand nombre possible de vies individuées se construisent, et parviennent à combiner, de manière chaque fois différente, ce qui les rassemblent (la rationalité instrumentale) et ce qui les différencie (la vie du corps et de l'esprit, le projet et le souvenir) ".

Entre la « norme » et le « fait », entre le droit et le devoir d'ingérence, il appartient bien aux générations futures de « soulever le fardeau de l'histoire », selon l'expression de E. Kant, et d'explicitier tout le sens des réponses politiques face au culte idolâtre d'une « culture mondiale ».

Si jusqu'à présent l'emphase a été mise sur l'extension à l'échelle de la planète de l'idéologie consumériste et sur l'institutionnalisation des droits de l'homme qui deviennent " positifs ", de sorte que chaque individu en tant que " citoyen du monde " puisse les faire valoir à son profit (J. M. Ferry et P. Thibaud, 1999, p. 9), l'avenir consiste à (re)fonder une sphère de la moralité publique qui ne soit pas une addition des différences mais bien une intercompréhension critique et respectueuse de différences qui continueront de s'exercer dans des espaces-temps asymétriques et asynchrones (C. Taylor, 1994).

BIBLIOGRAPHIE

- A. FINKIELKRAUT, La défaite de la pensée, Gallimard, 1987.
- A. FONTAINE, « Un vaste monde », Le Monde, 27 Septembre 1989.
- A. MATTELART, « La nouvelle idéologie globalitaire », in S. CORDELLIER, La mondialisation au delà des mythes, La Découverte, 2000.
- A. SEMPRINI, Le multiculturalisme, Que sais-je ?, PUF, 1997.
- A. TOURAINE, "Pourquoi la France patine...", L'Express, 13 au 19 Mai 1993.
- A. TOURAINE, Critique de la modernité, Fayard, 1992.
- A. TOURAINE, Pourrons-nous vivre ensemble ?, Fayard, 1997.
- A.O. HIRSCHMAN, "Douceur, puissance et faiblesse de l'économie de marché", L'Economie comme science morale et politique, Le Seuil, 1984.
- A.WEINBERG, "Le marché, régulateur ou destructeur du lien social", Sciences Humaines, Hors-série n°3, Novembre 1993.
- B. BADIE et M.C. SMOUTS, Le retournement du monde, PFNSP / Dalloz, 1992.
- B. BADIE, La fin des territoires, Fayard, 1995.
- B. VALADE, "L'individu", Encyclopédia Universalis.
- B.R. BARBER, "Djihad versus Mc World, mondialisation, tribalisme et démocratie", Futuribles, Mars 1992.
- C. CAMILLERI, "Cultures et stratégies : ou les mille manières de s'adapter", Sciences humaines, n°16, Avril 1992.
- C. LALIVE D'EPINAY, "La critique du "progrès" : une perspective latino-américaine", Cahiers internationaux de sociologie, volume LVII, 1974.
- C. LEVI-STRAUSS, Le regard éloigné, Plon, 1983.
- C. LEVI-STRAUSS, L'identité, PUF, 1987.
- C. LEVI-STRAUSS, Race et histoire, Gallimard, 1987.
- C. LEVI-STRAUSS, Tristes tropiques, Plon, 1977, p.479.
- C. TAYLOR, Multiculturalisme, différence et démocratie, Aubier, 1994.
- D. BELL, Les contradictions culturelles du capitalisme, PUF, 1979.
- D. BOLLINGER et G. HOFSTEDE, Les différences culturelles dans le management, Editions d'Organisation, 1987.
- E. EWEN, Immigrant Women in the Land of Dollars : Life and Culture on the lower East-Side, Monthly Review Press, 1985.
- G. LE BON, Lois psychologiques de l'évolution des peuples, 1894.
- G. LIPOVETSKY, L'ère du vide, Gallimard, 1983.
- H. ARENDT, La crise de la culture, Gallimard, 1972.
- J. FOURASTIE, Le grand espoir du XXè siècle, 1949.
- J. MFERRY et P. THIBAUD, "Un modèle à repenser", Le monde des débats, septembre 1999.
- J. PALMADE, "Modèle universel/Modèles culturels, Le management interculturel", Forum de Delphes, 29-31 Octobre 1992.
- J.F. LYOTARD, La condition post-moderne, Editions de Minuit, prière d'insérer.
- K. OHMAE, The borderless World : Power and Strategy in the interlinked Economy, Harper Business, 1990.
- L. BOLTANSKI, Les cadres : la formation d'un groupe social, Editions de Minuit, 1982.
- M. E. PORTER, "Competitions in global Industries : a conceptual Framework", Competition in global Industries, Harvard Business School Press, 1986.
- M. HORKHEIMER, L'éclipse de la raison, Payot, 1947.
- M. SCHUDSON, Advertising : the Uneasy Persuasion, Basic Books, 1984.
- M. T. HANNAN, "The dynamics of Ethnic Boundaries in Modern States", in J. W. MEYER et M. T. HANNAN, National Development and the World System. Educational, Economic and Political Change, 1950-1970, The University of Chicago Press, 1979.
- P. D'IRIBARNE, La logique de l'honneur, Editions du Seuil, 1991.
- P. D'IRIBARNE, "Contre l'anticulturalisme primaire", Revue Française de Gestion, Novembre-Décembre 1992.
- P. LAGADEC, Etats d'urgence - Défaillance technologique et déstabilisation sociale, Seuil, 1988, p.397 cité par R. LAUFER, L'entreprise face aux risques majeurs - A propos de l'incertitude des normes sociales, L'Harmattan, 1993.
- P. MOREAU-DEFARGES, Enjeux culturels mondiaux et européens, Cahiers français, n° 260.
- R. KAES, "Une différence de troisième type", Différences culturelle et souffrances de l'identité, Dunod, 1998.
- R. SAINSAULIEU, Sociologie de l'organisation et de l'entreprise, PFNSP / Dalloz, 1987.
- R.NOZICK, Anarchie, Etat ou Utopie, PUF, 1988.
- T. TODOROV, Nous et les autres, Editions du Seuil, 1989.
- V. SCARDIGLI, L'Europe des modes de vie, Presses du CNRS, 1988.
- V. ZEUZER, "Pour une approche sociologique du marché", Problèmes économiques, n°314, 24 Février 1993.

ⁱ : Pour P. MOREAU DEFARGES, les Etats-Unis se sont peu à peu affirmés comme une nation qui produit une civilisation, le "premier théâtre du futur". "Déjà, Hollywood, au temps des grands studios (de la Première Guerre Mondiale à l'avènement de la télévision), est une machine à créer des rêves pour l'humanité, érigeant les stars de cinéma en nouveaux dieux. La recette est simple mais tellement difficile à réaliser : des mythes universels (le héros solitaire, la passion, la course à l'argent ou au pouvoir), des usines à faire et refaire des histoires. En cette fin de XX^e siècle, seuls les Etats-Unis disposent d'une industrie de l'imaginaire" (n° 260, p.115).

ⁱⁱ : La vision du marché comme fondement de la cohésion sociale est bien sûr fortement inscrite dans la pensée économique anglo-saxonne, actualisée par les théories libérales du lien social (voir notamment le livre de R.NOZICK, 1988).

ⁱⁱⁱ : Par Occident, nous entendons un topos idéal, incluant les Etats-Unis, une partie du continent européen et dont l'unité a certainement d'abord été spirituelle avant d'être temporelle.

^{iv} : Selon l'expression de B. BADIE (1995).

^v : L'expansion continue des forces productives est frappée de suspicion au sein même de la grande industrie. "La rationalisation est un mot noble quand elle introduit l'esprit scientifique et critique dans des domaines jusque-là dominés par des autorités traditionnelles et l'arbitraire des puissants ; elle devient un mot redoutable quand elle désigne le taylorisme et les autres méthodes d'organisation du travail qui brisent l'autonomie professionnelle des ouvriers et soumettent ceux-ci à des cadences et à des commandements qui se disent scientifiques mais qui ne sont que des instruments au service du profit, indifférents aux réalités psychologiques et sociales de l'homme au travail" (A. TOURAINE, 1992, p.111).

^{vi} : " Est désormais culture tout ce par quoi l'homme affirme sa spécificité d'homme : aussi bien cuisines, habits, rituels que tableaux, symphonies, romans. De la naissance à la mort, le moindre geste d'un individu est culture, puisqu'il s'inscrit dans des références, dans des codes. La "grande" culture se trouve prise dans la logique de commercialisation, qui fait d'elle un produit parmi d'autres" écrit P. MOREAU-DEFARGES (n° 260, p. 116). A. FINKIELKRAUT (1987) a pu parler de l'apparition d'une société dénuée de transcendance, qui dissout beauté et vérité dans le foisonnement des "sensibilités culturelles" et transforme en "options" toutes les obligations de l'âge autoritaire.

^{vii} : "Qu'est-ce qui permet aujourd'hui de dire qu'une loi est juste (...) ?" interroge J.F. LYOTARD. "Il y a eu les grands récits, l'émancipation du citoyen, la réalisation de l'Esprit, la société sans classes. L'âge moderne y recourait pour légitimer ou critiquer ses savoirs et ses actes. L'homme moderne n'y croit plus".

^{viii} : B. VALADE ("L'individu", Encyclopédia Universalis, p.1321).

^{ix} : En 1929, le petit Larousse écrivait : "toutes les civilisations ne sont pas également civilisées" et témoignait du succès d'alors de la représentation évolutionniste du changement social qui ne peut être confondue avec l'historicisme, d'inspiration germanique, qui attribue à chaque société un destin historique propre. "L'anthropologie a avancé les deux propositions qui fondent "le relativisme" reconnaît C. CAMILLERI : "chaque culture est "auto-centrée" c'est-à-dire se comprend par rapport au modèle dont elle procède et, d'autre part, aucun modèle ne peut être jugé à partir d'un autre (...). Il n'y a pas de mètre-étalon des cultures" (n° 16, Avril 1992).

^x : Pour G. LE BON, au XIX^e siècle, il convient de constater l'indépassable pluralité de l'espèce humaine, "la profondeur de l'abîme qui sépare la pensée des divers peuples" et d'énoncer que "les races différentes ne sauraient ni sentir, ni penser, ni agir de la même façon, ni par conséquent se comprendre" (1894, p.32).

Ce relativisme cognitif - il n'est pas de critères intemporels du Bien, du Beau et du Vrai pensables par tous les hommes et dans tous les pays - conduit G. LE BON à la glorification de l'esprit local et des préjugés qui constituent le trésor culturel de chaque peuple (le sens moral humain n'étant rien d'autre que la coutume). A la grande société des esprits répandue partout et partout indépendante de VOLTAIRE, répond chez G. LE BON ou chez M. BARRES, ce que T. TODOROV appelle "l'impossibilité principielle de la communication entre cultures" (1979, p.79).

^{xi} : "Ceux qui prétendent que l'expérience de l'autre - individuel ou collectif - est par essence incommunicable, et qu'il est à jamais impossible, coupable même, de vouloir élaborer un langage dans lequel les expériences humaines les plus éloignées dans le temps et dans l'espace deviendraient, au moins pour partie, mutuellement intelligibles, ceux-là ne font rien d'autre que de se réfugier dans un nouvel obscurantisme" (C. LEVI-STRAUSS, 1987, p.10).

^{xii} : "La véritable contribution des cultures ne consiste pas dans la liste de leurs inventions particulières, mais dans l'écart différentiel qu'elles offrent entre elles (...) Il n'y a pas, il ne peut y avoir une civilisation mondiale au sens absolu que l'on donne souvent à ce terme, puisque la civilisation implique la coexistence de cultures offrant entre elles le maximum de diversité, et consiste même en cette coexistence. La civilisation mondiale ne saurait être autre chose que la coalition, à l'échelle mondiale, de cultures préservant chacune son originalité" (C. LEVI-STRAUSS, 1987, p.77).

^{xiii} : C. LEVI-STRAUSS, 1983. Devant les "pieuses paroles" de certains fonctionnaires d'institutions internationales, C. LEVI-STRAUSS (1983, p. 16) s'interroge sur ce que signifie prétendre "concilier la fidélité à soi et l'ouverture aux autres" et prôner en même temps "l'affirmation créatrice de chaque identité et le rapprochement entre toutes les cultures", puisque ces ambitions sont antinomiques ?.

^{xiv} : " A quoi sert d'agir si la pensée qui guide l'action conduit à la découverte de l'absence de sens ? Le monde a commencé sans l'homme et il s'achèvera sans lui" écrit, pessimiste, C. LEVI-STRAUSS. " Les institutions, les moeurs et les coutumes que j'aurai passé ma vie à inventorier et à comprendre, sont une efflorescence passagère d'une création par rapport à laquelle elles ne possèdent aucun sens..." (1977, p.479).

^{xv} : " Comme la vérité, la raison, la justice, les droits des hommes, l'intérêt de la propriété, de la liberté, de la sûreté, sont les mêmes partout, on ne voit pas pourquoi toutes les provinces d'un Etat, ou même tous les Etats, n'auraient pas les mêmes lois criminelles, les mêmes lois civiles, les mêmes lois de commerce, etc. Une bonne loi doit être bonne pour tous les hommes,

comme une proposition vraie est vraie pour tous" (*Observations de Condorcet sur le vingt-neuvième livre de l'Esprit des Lois*, 1780, t.1, p.378, cité par T. TODOROV, 1989, p.42).

^{xvi} : M. E. PORTER (1986, pp.15-60). Les différences culturelles seraient ici imputables, un peu comme chez les "pères fondateurs" de la sociologie classique (TOCQUEVILLE, MARX, DURKHEIM et WEBER), à des niveaux de développement historiques dissemblables, des avancées et des retards pris sur une même voie qui conduit les sociétés historiques de la tradition à la modernité.

^{xvii} : V. SCARDIGLI note que cette convergence des dépenses est centrée autour de la voiture, "de l'espace urbain qu'elle produit à l'identique", des équipements domestiques et des nouveaux médias qui structurent puissamment la vie de loisir et les relations sociales (1988).

^{xviii} : Des travaux sociologiques dans les sociétés développées s'opposent à l'idée d'égalisation culturelle : de mêmes habitudes de consommation ne doivent pas conduire à nier l'existence de styles de vie plus ou moins autonomes, à passer sous silence la signification symbolique des biens de consommation qui permet un maximum de singularisation des hommes. De récentes études sur le budget des ménages des immigrants montrent comment la consommation, loin d'être dictée unilatéralement par les contraintes économiques, est l'objet d'une appréciation active qui ne peut se comprendre sans référence à une distinction entre dépenses légitimes et illégitimes, sans référence à une dimension en fait authentiquement morale (Voir le travail d'E. EWEN, 1985). Partageant le constat d'une consommation-ressource culturelle - qui alimente la société industrielle en significations nouvelles, M. SCHUDSON suggère de distinguer entre "valeurs matérialistes" et un "mode de vie de tendance matérialiste capable d'utiliser les marchandises comme moyens en vue d'autres fins" (1984, p.143).

Les usages différentiels de la pratique photographique analysés par P. BOURDIEU illustrent également, qu'au-delà du mytique nivellement de la culture de masse, persiste une hiérarchie des pratiques qui n'est pas simple imitation des clichés des classes dominantes mais qui dépend de perceptions esthétiques différentes liées à des positions sociales spécifiques.

^{xix} : J. PALMADE (29-31 Octobre 1992).

^{xx} : Pour reprendre les termes de P. D'IRIBARNE dans *La logique de l'honneur*.

^{xxi} : Des recherches interdisciplinaires ne se contentent pas de critiquer le caractère anti-historique des modèles économiques néo-classiques, selon lesquels le marché moderne serait une institution auto-régulée capable de soumettre à sa logique l'ensemble des secteurs de la société, mais redéfinissent le marché comme un large espace d'échanges où entrent en interaction facteurs structurels, économiques et valeurs non matérielles (sacrées, sociales ou personnelles). V. ZEUZER nomme modèle économique des "marchés multiples" ce courant de pensée qui rejette le rapport de simple dépendance entre sphère marchande et non marchande. "L'impérialisme du marché" (M. WALZER, 1983) est constamment tenu en échec par le fonctionnement routinier de la vie sociale. En fait, il n'existe pas de transaction marchande qui puisse être "protégée" des influences extra-économiques", écrit V. ZEUZER (n°314, 24 Février 1993, p.2).

^{xxii} : La mondialisation des médias, télévision ou téléphone, satellite ou câble, qui transcendent la pertinence des frontières, est sur ce point un exemple fort éclairant. Les spécialistes constatent que, dans beaucoup de pays du Tiers-Monde, le multilinguisme et l'analphabétisme font barrage à la formation d'un public unimodal.

"A la théorie du "boulet" qui présentait ces flux comme agressifs et destructeurs, les spécialistes de communication substituent volontiers celle du "boomerang" qui met en évidence les manifestations de rejet par les populations locales d'émissions et de messages qui sont en décalage trop marqué avec leurs attentes" écrivent B. BADIE et M.C. SMOUTS (1992, p. 95).

^{xxiii} : "Quand on se demande si les thèses contradictoires du doux commerce et de l'auto-destruction pourraient s'appliquer simultanément, on voit tout de suite que ce n'est pas seulement possible mais fort probable". (A.O. HIRSCHMAN, 1984).

^{xxiv} : Les "forces du Jihad", pour B.R. BARBER, recouvrent "les factions infra-nationales qui sont en révolte permanente contre l'uniformité et l'intégration - même ce qui est représenté par la justice et le droit universels. Ces acteurs font souvent la une : ce sont des cultures et non pas des pays ; des composantes et non des ensembles ; des sectes et non des religions ; des factions rebelles et non des minorités dissidentes en guerre non seulement contre la mondialisation mais contre l'Etat-nation classique. Les Kurdes, les Basques, les Portoricains, les Ossètes, les habitants du Timor oriental, les Québécois, les Catholiques d'Irlande du Nord, les Abkhazes, les Japonais des îles Kouriles, les Zoulous d'Inkatha, les Catalans, les Tamouls, et, bien sûr, les Palestiniens - autant de peuples sans patrie, habitant des pays qui ne sont pas les leurs, recherchant des mondes plus petits au sein de frontières qui les écartent de la modernité" (Mars 1992, p.10).

^{xxv} : "C'est la première fois depuis l'époque lointaine où Alexandre de macédoine a tenté de réunir sous son sceptre l'oecumène, l'ensemble des terres peuplées que l'on voit des hégémonies reculer sans qu'en apparaisse une nouvelle. LENINE avait parlé de l'impérialisme comme du "stade suprême du capitalisme". Il serait surpris de constater aujourd'hui que le stade suprême du capitalisme, c'est la disparition de l'impérialisme" écrit A. FONTAINE (27 Septembre 1989).

^{xxvi} : On peut écrire avec B. BADIE et M.C. SMOUTS que "l'invention de l'ordre international moderne suit la construction de l'Etat au lieu de la précéder, relève des conséquences et non des causes. Produit de l'Etat et non producteur d'Etat, le système international ressent donc, dans sa configuration et dans ses capacités, les échecs et les crises affectant le modèle étatique" (1992, p.13).

Sur le plan juridique international aussi, l'universalité est remise en cause par le sursaut des forces extra-étatiques. Plus précisément, B. BADIE et M.C. SMOUTS constatent que la théorie classique des relations internationales a longtemps occulté le problème de "l'interaction entre partenaires relevant de socialisations très différentes", "(...) partant du postulat que tous les acteurs partageaient une même rationalité qui autorisait à faire largement usage de la théorie des jeux pour interpréter et expliquer les grandes confrontations internationales" (1992, p. 26).

"Dans cette vision, seules l'incertitude et donc la sous-information des acteurs pouvaient expliquer les fautes de calcul commises de part et d'autre : l'erreur était cependant de postuler l'existence d'un système de significations communément partagé par tous

les gouvernants de la planète, et donc de négliger et même d'ignorer les écarts de représentation qui les séparent, la part de surprise et de risque supplémentaire qui peut en dériver, et finalement les difficultés qui peuvent, de ce fait, rejaillir sur le fonctionnement des institutions internationales.

On sait déjà, depuis K. BOULDING, l'importance des effets d'images. Les décideurs internationaux ont, du monde, des autres et, en particulier, de l'adversaire, des représentations qui peuvent se révéler déterminantes dans la définition de leurs choix stratégiques et qui sont en grande partie liées à leur propre culture. L'assimilation de l'Occident, et en particulier des Etats-Unis, à un Satan, a joué un rôle essentiel dans l'élaboration de la diplomatie d'un KHOMEYNI, tout comme l'appréhension de l'Union Soviétique comme puissance du mal par un F. DULLES ou un R. REAGAN. De même, faut-il tenir compte de l'impact exercé sur la politique étrangère américaine par la conception messianique que les élites nourrissent de leur propre action et qu'elles puisent dans la tradition et dans les mythes fondateurs des Etats-Unis" (1992, p. 27).