

Conférence d'ouverture

Edgar Morin

Volume 6, numéro 3, décembre 1973

La littérature dans la culture d'aujourd'hui

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/500289ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/500289ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département des littératures de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (imprimé)

1708-9069 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Morin, E. (1973). Conférence d'ouverture. *Études littéraires*, 6(3), 297–320.
<https://doi.org/10.7202/500289ar>

Tous droits réservés © Département des littératures de l'Université Laval, 1973

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

CONFÉRENCE D'OUVERTURE

edgar morin

Pour ma part, je considère que le terrain de la culture est un terrain conceptuellement pourri, miné, dangereux. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a pas de sociologie de la culture, de science de la culture ; je ne veux pas dire qu'il n'y ait pas des auteurs qui n'aient pas tenté des percées, des avancées dans le domaine, mais cela veut dire que les phénomènes de la culture représentent une zone d'ombre. Comme vous le savez, les sciences progressent très lentement et elles passent très difficilement d'un stade de simplicité à un stade de complexité de plus en plus grand ; aujourd'hui, la biologie commence à être une science, la sociologie, à mon avis, n'en est pas encore une et, dans les domaines social et humain, vous savez que la culture est un domaine absolument obscur. Aussi, ce que je vais vous dire va être très décevant, à la fois subjectivement et objectivement ; subjectivement, pas seulement pour vous, mais pour moi, parce que ce sont des questions, des problèmes de type préliminaire, mais je ne peux pas les contourner, je ne peux pas, pour ma part, faire comme s'ils n'existaient pas, et, dans un sens, c'est de ça dont je vais parler en bénéficiant du fait qu'un exposé introductif à un colloque puisse coïncider avec des problèmes introductifs à toute science de la culture.

Alors, pourquoi terrain difficile, pourquoi terrain miné ? Tout d'abord, comme vous le savez, la culture n'a aucune définition acceptable ni acceptée ; ou plutôt, nous oscillons toujours entre deux définitions extrêmes : l'une, dans laquelle on considère culture ce que j'appellerais culture « cultivée », c'est-à-dire la culture des humanités littéraires, artistiques, réservées à une petite « élite », et l'autre définition où la culture est au cœur de la définition des sociétés ; c'est celle de l'anthropologie culturelle, c'est-à-dire que l'ensemble de règles, de normes, de prescriptions, d'interdits qui se trouvent dans une société à son noyau organisationnel, est effectivement considéré comme culture,

et, dans ce sens, culture s'oppose à nature. Alors, nous sommes toujours amenés à nous promener entre ces deux définitions.

D'autre part, pour aggraver le problème, nous avons aussi deux façons de concevoir la culture « cultivée » : ou bien nous considérons le domaine des arts, de la littérature comme un domaine clos, spécifique, et c'est le domaine des études littéraires classiques traditionnelles, c'est-à-dire où on étudiait les œuvres en elles-mêmes, dans leurs constituants propres, et où, effectivement, on évitait de les réduire à des déterminations extra-artistiques. Au contraire, et aujourd'hui cette tendance tend à devenir de plus en plus importante, on conçoit que les phénomènes culturels sont avant tout des phénomènes de superstructure, des produits, des résultats, des épiphénomènes, et ils perdent tout intérêt « per se », en eux-mêmes, pour nous révéler, nous indiquer quelque chose qui concerne la société ou, si on est dans le versant psychanalytique, la psyché, c'est-à-dire que la culture renvoie à quelque chose d'autre.

Alors, nous sommes toujours en train d'hésiter entre ces deux conceptions.

Troisième cause de confusion : c'est que quand on considère le matériau, la matière dite culturelle, on voit qu'elle est d'une très grande hétérogénéité apparente ; d'un côté, nous voyons toute une série d'éléments qui relèvent du code, du signe, du discours, de l'information, et d'un autre côté, nous voyons des éléments qui relèvent de l'imaginaire, du phantasme, du rêve, de l'onirisme. Et alors, qu'y a-t-il de commun à tout cela ?

Ces questions préliminaires, il faut d'une certaine façon les considérer. Tout d'abord, si hétérogène soit-il dans ses éléments, le domaine de la culture constitue un phénomène que l'on peut appeler noologique. Ce terme, je ne l'ai pas forgé, mais il a un antécédent un peu particulier : c'est Teilhard de Chardin qui a parlé de noosphère, c'est-à-dire la sphère des phénomènes spirituels. Ce terme a été repris par divers auteurs, tout à fait étrangers au teilhardisme comme Jacques Monod, c'est-à-dire qu'il y a une sphère de phénomènes qui relèvent des productions ou des règles du cerveau ou de

l'esprit humain. Et si je dis noologique, c'est tout de suite parce que ce mot me permet d'éviter les connotations séculaires du terme spirituel. Je remplace le spiritualisme latent, d'une conception qui traditionnellement voyait dans l'esprit une espèce de « deux ex machina », de force déterminant par elle-même toute chose, je vais le remplacer par l'idée d'une sphère qui concerne proprement les choses de l'esprit.

Vous pourrez me dire que c'est uniquement une question de vocabulaire que de parler de noologie, je le reconnais, mais cela permet au moins de dire: voici un champ particulier qui, nous allons le voir, est aussi le champ de ce qu'on appelle la culture. Et une fois qu'on pose ce champ noologique, alors, je pose un deuxième principe.

Quand je dis je pose, c'est parce que je fais une conférence d'une heure, c'est parce que je n'ai pas le temps de justifier toute une série de chaînes et de raisonnements qui m'amènent là, mais que, bien entendu, vous avez le droit de contester lors de la discussion qui va venir; donc, dis-je, je pose le fait que les phénomènes noologiques ou culturels doivent être considérés comme des phénomènes constituant un système ouvert dans une réalité sociale et humaine que l'on peut considérer comme leur éco-système. Je viens d'avancer deux termes barbares, deux termes, du reste, très lointains du vocabulaire des études littéraires, et qu'il faut que je définisse.

Un système ouvert, comme, par exemple, sont les êtres vivants: c'est un système qui ne peut se maintenir, se perpétuer que s'il est alimenté par son environnement, c'est-à-dire s'il y puise de l'énergie, de la matière, de l'information, de l'organisation. Ainsi, nous, êtres vivants, nous avons besoin de notre éco-système et nous nous sommes rendus compte au cours de ces dernières années que l'environnement n'est pas simplement un fournisseur brut d'alimentation, de pétrole, de charbon, d'énergie, mais que lui-même est déjà quelque chose d'organisé qui contribue au développement de notre propre organisation.

Une fois établies ces deux idées, ça veut dire qu'un système ouvert est doté d'une relative autonomie (et les phénomènes culturels ou noologiques ont une telle autonomie), mais ils sont dépendants des conditions qui leur sont éco-systémiques,

c'est-à-dire la société, c'est-à-dire le cerveau humain, puisque c'est à partir des cerveaux humains que prolifèrent les phénomènes spirituels. Alors, l'éco-système social, l'éco-système psychique alimentent, conditionnent et co-organisent les phénomènes culturels.

L'idée de système ouvert est une idée très importante ; à mon avis, c'est la seule idée intéressante de la théorie des systèmes, elle signifie qu'un système ouvert ne peut pas trouver en lui la justification totale de sa propre organisation : il y a toujours un élément indécidable qui relève de l'extérieur — ou éco-système. Nous comprenons que, si spécifique que soit le domaine culturel, il y a toujours en lui quelque chose qui relève d'un domaine extérieur, mais, en même temps, il a sa spécificité. Ceci étant dit, je crois qu'on peut dire que les êtres noologiques, les phénomènes noologiques sont des phénomènes vivants. Et là aussi, je prends un terme très dangereux et très équivoque. Parce que nous avons jusqu'à présent de la vie, ou plutôt nous avons eu pendant longtemps de la vie une notion purement organismique. On croyait que la vie, c'était ce qui relevait des organismes. Et du reste, la biologie était une science qui essayait de comprendre le fonctionnement de l'organisme, mais qui était incapable de comprendre les phénomènes nerveux, cérébraux, les phénomènes de connaissance, les phénomènes de communication.

De plus en plus, on se rend compte qu'il faut faire éclater cette notion de vie, et déjà Husserl avait dit que la vie n'a pas qu'un sens physiologique puisque nous parlons de la vie de l'esprit, de la vie des idées ; la vie est un type d'activités auto-régulées, capable de s'auto-reproduire et qui poursuit des fins. Et l'on peut dire, et je crois que c'est là un postulat fondamental, que rien n'échappe à la vie, même pas l'homme qu'une certaine tradition culturelle avait cru mettre en dehors de tous les êtres vivants. Mais quand je dis cette fois que les phénomènes de culture sont des phénomènes vivants, cela a aussi un sens très littéral et concerne les dieux, les génies, les esprits, puisque les religions, les magies, les croyances sont les éléments fondamentaux de ce qu'on appelle culture au sens large.

Tout mon discours va être fondé non pas sur l'opposition de la culture au sens large et profond et de la culture au sens

littéraire, mais pensez que l'un et l'autre ont des traits communs et que notre vision petite de la culture n'est dans le fond que le fruit d'une évolution dégradée et spécialisée d'un phénomène très profond qui est celui de l'anthropologie culturelle.

Quand nous prenons les dieux, il est évident que les dieux existent. Ils existent incontestablement pour tous les groupes qui croient en ces dieux. Quand vous assistez à une cérémonie de Vaudou ou de Candomblé, vous ne pouvez pas ne pas être frappés par le fait que les dieux arrivent, s'incarnent, sont là, sont présents, parlent, et je crois que dans toute religion vécue, l'existence du dieu est absolument incontestable. Seulement, et c'est ici la différence de ce point de vue avec celui du croyant d'une religion particulière, ces dieux n'existent que dans la mesure où des groupes sociaux, des êtres humains croient en eux, parce que, si ces êtres n'existent plus, les dieux disparaissent et meurent. C'est pour ça qu'il y a des tas de dieux qui ont disparu et qui n'existent plus.

Ainsi, on le voit, la relation du dieu à la communauté des fidèles est une relation typique de système à éco-système. Les phénomènes culturels sont des plantes qui poussent sur un terreau. Bien entendu, la comparaison est très grossière, mais elle nous guide. Pour comprendre la plante, il faut comprendre le terreau, c'est-à-dire les matières organiques qui vont la nourrir. Or, ce n'est pas seulement la société, ce sont les cerveaux humains, collectivement et individuellement, qui sont les éco-systèmes des dieux : la relation éco-systémique est une relation très étroite et encore plus riche que celle du terrain avec la plante parce que c'est à la fois une relation de symbiose et de parasitisme mutuel. Nous avons des rapports très curieux avec les dieux, parce que nous les parasitons, c'est-à-dire que nous leur demandons des tas de services, et eux-mêmes nous parasitent, parce qu'ils exigent des cultes, des sacrifices, des prières, etc. Lorenz a dit que l'homme était un animal domestiqué, il voulait dire domestiqué par la société, mais il faut ajouter qu'il est domestiqué par ses propres dieux, par ses propres mythes.

Ce sont des êtres qui vivent, et les sacrifices que nous faisons illustrent la profonde réalité des relations que nous avons avec

ces dieux qui pourtant ne sont que des êtres d'esprit; ils ne sont faits que de la substance de nos vies et de nos esprits.

Héraclite l'avait déjà dit quand il disait: Immortels mortels. Nous vivons de la mort des uns et ils vivent de notre mort; c'est-à-dire: nous vivons aux dépens des uns des autres. Mais cette mort mutuelle est vie. Car comme l'a dit aussi Héraclite: « Vivre de mort et mourir de vie. »

Prenons maintenant le cas des mythologies, qui concernent un phénomène culturel-type. Les mythologies nous parlent d'un univers imaginaire qui est à la fois le même et autre que celui dans lequel nous vivons et cet univers imaginaire est lui-même en relation de symbiose et de parasitisme avec le nôtre. Nous sommes amenés à avoir des relations avec cet imaginaire, en fonction du mythe, et cet univers, bien qu'il soit issu de certaines logiques qu'on essaie d'étudier (et, à mon avis, l'approche mythologique d'un Lévi-Strauss ne concerne qu'une des racines des mythologies humaines), bien que nous puissions déterminer les racines, les sources psycho-sociales des mythes, il n'empêche que les mythes *existent* d'une vie parente à celle des dieux, et Lévi-Strauss, en dépit de son interprétation, à mes yeux, limitée du mythe, a eu un sens profond de sa réalité quand il a dit: les hommes ne pensent pas les mythes, ce sont les mythes qui se pensent eux-mêmes.

Parlons maintenant des idéologies. C'est beaucoup plus moderne, et apparemment les idéologies sont des systèmes beaucoup plus abstraits que les mythologies parce qu'il n'y a pas de personnages, d'aventures, de dieux (bien qu'il y ait parfois des cultes de la personnalité); les idéologies sont des chaînes d'idées organisées un peu comme est organisé le DNA, l'acide désoxiribonucléique de la vie, une chaîne de concepts qui est capable de s'auto-reproduire, et de s'auto-développer, et qui a une vie propre. Un système idéologique lui aussi vit. Nous-mêmes, nous avons un rapport très ambigu avec l'idéologie parce que nous vivons pour les idées et les idées vivent aussi pour nous. Nous utilisons souvent les idéologies comme masques, pour masquer nos intérêts et pour masquer à nous-mêmes nos intérêts et nos problèmes réels; nous devenons aussi les esclaves de nos idéologies et nous sommes parfois capables de mourir pour une idée.

Même dans le domaine moderne des idéologies, nous retrouvons le même caractère fondamentalement vivant de tout ce qui est culturel et noologique.

Bien sûr, le monde de la culture, le monde noologique n'est pas uniquement fait de ces systèmes si fortement vivants, si durablement vivants. Qu'est-ce qui a le plus duré dans notre histoire ? Les grands systèmes noologiques, c'est-à-dire les grandes religions comme le bouddhisme, l'hindouïsme, le christianisme, l'islamisme, le judaïsme qui ont traversé les sociétés les plus diverses tout en se modifiant, certes, mais en se continuant. Nous avons affaire à des réalités qui ont la peau très dure, bien plus coriace que la nôtre et que celles de nos nations et de nos états. À côté de ces êtres-là presque increvables, nous avons des éphémères, comme ces papillons d'un instant, phantasmes, rêves ; sans arrêt prolifèrent les formes fugaces de la vie cérébrale et noologique.

Et je veux arriver à ce point de départ : la difficulté d'une science des choses de l'esprit, d'une *Geistwissenschaft*, comme disaient les Allemands. Nous ne savons encore rien de la façon dont les idées s'assemblent quasi chimiquement entre elles, se repoussent ; je suis persuadé qu'il y a une chimie élémentaire des idées avec des phénomènes d'attraction et de répulsion. Nous ne savons encore rien de la façon dont des séquences, des chaînes de concepts se forment pour devenir des systèmes idéologiques. Nous ne savons encore rien de la façon dont la constitution d'un système d'idées devient un phénomène de catalyse, d'accélération, d'amplification, de déclenchement d'autres phénomènes. Nous ne savons pas comment, à un moment donné, dans certaines conditions, telle idéologie qui est comme un virus, comme le virus de la grippe, se trouve tantôt latent, endormi, tantôt brusquement se répand épidémiquement très vite et très largement. Du reste, c'est un problème très important que celui de l'évolution des idées ; l'évolution des idées n'est jamais un phénomène linéaire, c'est un phénomène où, pendant un certain temps, certaines idées qui ont une force de contamination se trouvent bloquées, confinées, puis quand les conditions écologiques, c'est-à-dire de l'éco-système, de la société, se modifient, brusquement il y a possibilité pour ces idées de se répandre et de modifier, en partie, la réalité. Ce qui était frappant, pour prendre un

exemple assez récent en France : le phénomène de mai 68, c'était de voir comment un certain nombre d'idéologies politiques qui n'existaient que dans quelques petits groupes très restreints, réduits à quelques unités, à quelques personnes, (idées trotskistes, idées maoïstes ou idées libertaires), ces idées, à la faveur de l'événement, c'est-à-dire de la brusque rupture dans l'ordre existant et de la crise ouverte, ont pu se répandre à une très grande vitesse. Nous pouvons interpréter cela de différentes façons, mais il faut se demander dans quelles conditions de crise l'univers des idées peut s'auto-reproduire d'une façon beaucoup plus rapide que dans les temps normaux.

De toute façon, c'est curieusement un physicien, Pierre Auger, qui a eu cette idée, car les grandes idées viennent souvent de la périphérie des disciplines, c'est Pierre Auger qui a dit que les idées constituent un règne nouveau, différent du règne animal, différent du règne végétal : ce sont des systèmes qui se reproduisent par multiplication identique dans les milieux constitués par les cerveaux humains et grâce aux réserves d'ordre qui sont disponibles.

Nous ne savons rien des règles, des symbioses qui font que des idées, que des systèmes s'attirent les uns les autres et constituent de très grandes théories ou doctrines idéologiques. Nous ne savons rien des règles de transformation qui les commandent, et nous ne savons pas non plus comment, dans la société, le développement de ces idées, de ces idéologies obéit à des règles « darwiniennes », dans le sens où elles sont sélectionnées ou au contraire éliminées. Pour vous donner un exemple emprunté à l'Amérique latine : comment ne pas être frappé, du point de vue des idéologies, de voir que le catholicisme, par exemple, qui, pendant une très longue période, une période séculaire, avait été au point de vue idéologique un des ciments, une des pierres angulaires de l'édifice social qui était fondé sur la domination des propriétaires fonciers, de l'armée et du clergé, comment se fait-il que, très rapidement, en quelques années, brusquement, un message qui se trouvait inhibé, endormi, bloqué dans le catholicisme, un message chrétien se développe et devient un élément de désintégration, de critique, je dirais presque de révolution ?

Je veux encore insister sur ce point : l'idéologie constitue un système ouvert dans un éco-système. L'éco-système apporte des éléments de régulation, de sélection des idées (il en élimine, il en prend d'autres), d'intégration ou de rejet, favorise l'apparition et le développement de certaines idées, et co-organismes, car tout éco-système apporte de l'ordre dans un système ouvert quel qu'il soit.

Ceci dit, nous devons absolument connaître les éléments, la logique propre au monde des concepts et des idées, et tant que nous n'aurons pas progressé dans ce domaine, effectivement il n'y aura pas de science de la culture.

Là-dessus se greffe un deuxième problème, qui est le problème épistémologique de celui qui prétend faire une science de la culture, puisque la science est elle-même un élément de la culture ; elle relève, dans le fond, du même statut que l'idéologie. Tout ce qui fait la différence entre le savant qui prétend étudier l'idéologie et l'idéologue, c'est que le premier se demande s'il n'est pas prisonnier, enfermé dans une idéologie qui est celle de son époque alors que le second est sûr de détenir la vérité en soi. Comment résoudre ce problème épistémologique ? Bien entendu, il y a une façon très facile de le résoudre. On appelle idéologie la vérité des autres et la science sa propre vérité. Mais si l'on veut se poser le problème avec plus de profondeur, nous arrivons effectivement à des difficultés. Nous savons de plus en plus que les phénomènes empiriques ont besoin d'être classés, interprétés dans un système axiomatique, c'est-à-dire dans un système de propositions liées les unes aux autres. C'est un des grands mérites du livre de Thomas Kuhn, *la Structure des révolutions scientifiques*, de montrer que l'histoire des sciences n'est pas du tout l'accumulation des connaissances, qu'elle est une série de révolutions de paradigmes, c'est-à-dire du système d'axiomes qui doit se transformer en un autre système tout à fait différent, en un méta-système pour pouvoir interpréter correctement des faits inexplicables dans l'ancien système.

La science peut être ramenée à ses axiomes qui sont ses principes d'interprétation du réel phénoménal. Nous arrivons alors à un problème qui est celui du théorème de Goedel dont on n'a pas encore tiré toutes les conséquences sociologiques,

philosophiques, épistémologiques. Le théorème de Goedel, théorème de logique mathématique, nous dit que dans un système axiomatique, il y a toujours au moins une proposition qui est indécidable. Un système logique ne peut trouver sa propre preuve en lui-même, ne peut se boucler ; il a toujours besoin de se référer à un élément externe qui évidemment n'est pas vérifiable dans le système. Un système axiomatique nous renvoie à un problème d'indécidabilité. Pour trouver l'élément décisif, nous nous rendons compte qu'il nous faudrait nous référer à la société, car la science elle-même est le produit d'une société donnée. Nous sommes liés à un problème d'une sociologie du savoir.

Le sociologue du savoir est en même temps dans cette société, il joue le double rôle du sujet et de l'objet. Il rencontre à son tour une nouvelle indécidabilité, l'indécidabilité socio-épistémique ; quelle est la preuve, l'argument irréfutable qui lui fera dire qu'il est le vrai savant, détaché de son époque, détaché de sa société, ce qui lui permettrait de la juger objectivement ? Il n'y a de porte de sortie que par le renvoi à une logique axiomatique, laquelle elle-même renvoie à l'auto-analyse et l'auto-critique sociologique. Nous sommes devant deux indécidabilités, deux brèches, deux ouvertures et tout le jeu de la science est de nous renvoyer du sociologique au logique, et vice-versa. Autrement dit, nous ne pouvons pas avoir une doctrine fermée, absolue, monolithique, en ce qui concerne la sociologie et particulièrement la sociologie de la culture. Nous sommes toujours contraints à une dialectique, avec toujours une zone d'incertitude.

Dire ceci, c'est établir un principe d'incertitude et beaucoup ne seront pas contents, car ils cherchent dans la science ce qu'ils cherchaient dans la religion, la certitude. Je crois que cette incertitude qui apparemment fait régresser les possibilités de connaissances, comme l'a fait le principe d'incertitude en micro-physique, la fait progresser sur un autre front.

Le principe d'incertitude, en micro-physique, a permis en réalité à la science de progresser, d'utiliser de nouveaux biais et de pouvoir prédire correctement, à des niveaux statistiques, à des niveaux divers, des phénomènes. Autrement dit, l'introduction du principe d'incertitude est un élément qui fait

progresser la connaissance et, dans ce sens, reculer, c'est aussi avancer.

Ces difficultés principales étant très rapidement indiquées, il faut se demander quel est maintenant le rapport entre ces phénomènes noologiques et le phénomène social. Quand je prends le mot culture dans son sens d'anthropologie culturelle, où la sphère noologique répond à des règles d'organisation, il faut essayer de comprendre quelque chose qui a trait à la nature de la société : qu'est-ce qu'une société ? Une société est constituée par l'interaction entre les individus, mais interaction qui constitue une globalité. Toute globalité a des propriétés tout à fait différentes de celles des individus. En faisant émerger des propriétés, des qualités nouvelles, elle inhibe et réprime des qualités, des propriétés que détiennent les individus. Quelles sont les interactions qui constituent les sociétés ? Ce sont des interactions entre ce qu'on peut appeler les systèmes nerveux centraux des individus (cette chose organisatrice qui s'appelle le système nerveux et qui a pour couronnement le cerveau)... Il y a un caractère nettement cérébral dans la nature de la société, et un exemple dans un domaine très éloigné de la société humaine va être quand même assez illustratif : les sociétés de fourmis.

Contrairement à ce que l'on croit, la fourmilière n'est pas du tout un ordre bureaucratique, rationalisé, où une reine tyrannique impose sa volonté. En réalité, la reine, elle pond, elle pond. Pourtant, cette société est extrêmement réglementée. Que se passe-t-il en réalité ? On a découvert que quand on prend une fourmi isolément, elle a un comportement complètement aberrant, elle est incapable de faire des choses élémentaires pour sa subsistance ; mettez deux fourmis, ça se débrouille mieux ; mettez-en plus, ça se débrouille de mieux en mieux. Prenons le centre de la fourmilière où la densité des fourmis est extrême, là les mouvements des fourmis sont très directs, très ordonnés ; éloignez-vous du centre et voyez par exemple une fourmi qui essaie de traîner un brin d'herbe, vous remarquerez tout de suite qu'elle fait des mouvements zigzagants, incohérents, comme si elle était complètement ivre : elle fait une dépense énorme de mouvements, et, parmi ces mouvements, elle en fait quelques-uns qui finissent par ramener la brindille

vers le centre de la fourmilière. Les mouvements deviennent de plus en plus précis quand elle se rapproche. Tout se passe, et vous savez que les insectes n'ont pas de cerveau mais ils ont un système glanglionnaire, comme si l'ensemble des fourmis rassemblées constituait une espèce de gigantesque cerveau actif, capable d'ordre et d'organisation, mais dès que cette densité se dissout, dès que les fourmis sont isolées, chacune est une pauvre cellule errante et aberrante.

Je ne dis pas que la société des fourmis soit analogue à celle des humains, mais il y a une certaine analogie dans le sens que l'ensemble de la société a des qualités, des propriétés d'organisation que nous ne pouvons pas trouver dans l'individu pris isolément, bien que l'individu pris isolément ait des capacités d'invention, de génialité qui se trouvent réprimées, perdues dans la société.

Il y a donc une relation radicale, «à la racine», entre la structure de la société, le phénomène cérébral et, donc, le phénomène culturel qui est de nature noologique. Je crois que la sociologie de la culture doit nous amener à mettre cette notion de culture au cœur du concept sociologique, à condition de ne plus l'interpréter dans le sens creux de l'anthropologie culturelle.

Pour situer le problème de la culture, il faut partir d'une sorte de distinction, à la fois complémentaire et antagoniste, qui a émergé naturellement dans plusieurs systèmes d'explications biologiques et linguistiques. Du point de vue biologique, il s'est trouvé quasi naturel de pouvoir considérer l'être vivant sous un angle double: il y a en lui quelque chose de génératif, qu'on appelle le génotype, qui est constitué par l'information, la potentialité organisationnelle, le patrimoine génétique; c'est à partir de ce patrimoine que se forme l'embryon et que s'opère le contrôle de la vie phénoménale.

Le génératif, c'est un potentiel organisationnel qui s'auto-multiplie et qui se répand dans le temps, et l'aspect phénoménal, le phénotype, c'est, dans des conditions données de milieu et d'éducation, le rapport fluide et incertain avec le milieu extérieur, le rapport métabolique, les échanges et tous les aléas qui s'ensuivent.

Tout être vivant a un aspect génératif et un aspect phénoménal.

Ce qui est très curieux, c'est que le père de la linguistique, Saussure, quand il a voulu concevoir le phénomène du langage, avait opéré une dissociation entre le domaine de ce qui était la parole, qui est l'élément phénoménal, et l'élément du système, de la structure ou du paradigme, qui est l'élément principal ou génératif. D'une autre façon, Chomsky, sur un plan tout à fait différent, en distinguant structure profonde de structure de surface du langage, établit lui-même une sorte de principe de logique, génératif dans la linguistique. Ce type de dualité est un type qui semble assez pertinent et, en sociologie même, il commence à se dessiner un courant où l'on conçoit que la société a quelque chose en elle qui est son dispositif génératif qui commande son auto-reproduction et son auto-perpétuation.

À mon avis, c'est une révolution importante, bien qu'elle paraisse très banale. Pourquoi ? Parce qu'elle nous fait comprendre qu'une société n'est pas comme une mécanique, une machine, un système d'équilibre ; une société, ce sont des individus qui naissent, qui deviennent jeunes, adultes, vieux et qui meurent. Une société s'auto-détruit sans cesse, parce que biologiquement les gens s'usent et meurent ; elle a besoin de s'auto-reproduire sans cesse, d'inculquer son patrimoine informationnel aux nouvelles générations. Une société n'existe que par un phénomène de réorganisation, d'auto-reproduction, d'auto-perpétuation permanent et, à la source de ces phénomènes, il y a une chose qui est transmise et c'est une chose bizarre que certains appellent l'information : c'est quelque chose qui tient à la mémoire, qui tient à la mémoire collective, c'est quelque chose qui tient au savoir, puisque c'est l'ensemble des techniques, des savoir-faire, c'est quelque chose qui tient à la règle, puisqu'il y a des règles de répartition économique, de répartition des sexes, d'exogamie, etc. Cet ensemble de mémoires, de savoirs, de règles organisationnelles, c'est ce que recouvre le terme de culture dans le sens d'anthropologie culturelle. C'est le nucléus culturel ; il y a dans la culture quelque chose de nucléaire qui permet l'auto-reproduction, l'auto-perpétuation.

On peut faire une confrontation avec le système génératif de l'être biologique, c'est-à-dire ce patrimoine informationnel qu'on appelle pour le moment code génétique. Ce code génétique est le même dans sa structure, dans son alphabet, pour tous les êtres vivants. Et, cependant, les êtres vivants sont d'une diversité infinie. Pourquoi? Parce que ce sont des mutations, des accidents, divers facteurs qui enrichissent ce code génétique, le développent et qui ont permis la différenciation de toutes les espèces vivantes.

Nous avons un principe qui permet de concevoir à la fois l'unité et la diversité.

Le but de toute science moderne, c'est de pouvoir expliquer ensemble unité et diversité, au lieu de toujours vouloir les opposer l'une à l'autre.

Sur le plan sociologique, c'est aussi au niveau de ce nucléus culturel que des modifications dans le message informationnel, dans les règles, dans le savoir, dans la mémoire, provoquent les évolutions divergentes et différentes. Tout changement organisationnel est aussi un changement de règles, de valeurs, d'interdictions. Les systèmes idéologiques centraux jouent un rôle capital au sein des sociétés.

Nous avons dans la culture quelque chose qui est central puisqu'il y a auto-reproduction, mais en même temps, dans la culture, nous avons quelque chose qui est très épiphénoménal, très superficiel, très passager, et qui relève du même caractère éphémère que les phantasmes et les rêves.

Nous avons cru que la culture était un champ homogène où tous les éléments constitutifs avaient la même importance; nous nous rendons compte que, dans le fond, il y a un fossé énorme qui passe au sein de ce qu'on appelle la culture. D'un côté, vous avez le domaine des informations codées, des messages organisationnels qui sont liés à l'auto-perpétuation de la société; et de l'autre côté, vous avez le domaine des efflorescences, des phantasmes qui ont un rôle désorganisé ou désorganisateur.

D'un côté, ce message organisationnel oriente la praxis humaine et sociale; de l'autre côté, il s'agit d'épiphénomènes produits par la même praxis.

Nous avons eu de la culture un faux concept monolithique ; le grand fossé qui passe entre l'infrastructure et la superstructure, il ne passait pas à côté de la culture, mais au milieu, ce qui évidemment est embarrassant. Pourtant, bien qu'il y ait fossé, il y a quelque chose de commun entre ces deux aspects de la culture. Considérons un peu les mots que l'on emploie souvent pour parler des phénomènes noologiques : on dit imaginaire, image, représentation, symbole, signe, code. Tout cela jalonne un certain champ ; on peut concevoir une certaine continuité. Nous nous rendons compte qu'il y a un fossé, mais ce fossé ne sépare pas deux substances de nature différente (il ne faut pas réifier la culture) ; il sépare des domaines qui ont des directions tout à fait différentes, mais qui peuvent communiquer. Ainsi, on a pu constater le passage d'un rêve phantasmatique qui était le rêve de voler, qui a traversé l'humanité avec les mythes d'Icare, avec des gens qui se faisaient des ailes, qui se lançaient et qui tombaient, jusqu'au moment où Ader s'est envolé. Ainsi, une sorte de rêve phantasmatique, épiphénoménal a fini par trouver sa technologie opérationnelle, et se trouve à l'origine non seulement de l'industrie aéronautique mais d'un nouveau système de communications, le transport aérien, qui s'inscrit dans le patrimoine génératif de la société, et plus largement de l'humanité.

Vous voyez comment les grandes inventions naissent de phantasmes et de rêves qui s'incarnent et ce qui faisait partie du domaine du rêve passe dans l'autre domaine, celui du savoir, de la mémoire et du principe organisationnel, puis de la praxis.

Inversement, certaines organisations peuvent se dégrader et devenir un épiphénomène. Par exemple, en Bretagne, les coiffes qui différenciaient les femmes de chaque bourg, de chaque pays ; c'était un signe ethnique, fondement de l'identité du groupe ; autrefois, ces coiffes symbolisaient très fortement une appartenance et déterminaient toute une série de règles en ce qui concerne le comportement, le mariage, etc. C'était donc lié à quelque chose de génératif : aucune femme ne serait sortie à la messe ou au village sans sa coiffe. Et puis, il y a eu l'évolution, la modernisation, et cette coiffe devient un élément folklorique pour touristes : elle perd sa signification profonde, elle prend une signification épiphénoménale. Mais apparaît un

contre-mouvement, et je prends l'exemple de la Bretagne, il y a recherche de l'identité bretonne, il y a réaffirmation des valeurs authentiques, une réaffirmation des valeurs linguistiques et des valeurs traditionnelles, et, dans un sens nouveau, la coiffe redevient un symbole d'identité ; de même les chansons, le biniou, le bagad : ces orchestres folkloriques ont été repris par une nouvelle génération de chanteurs, et qui chantent ces chansons pour réaffirmer quelque chose qui, du reste, est une volonté génératrice d'identité et presque de nationalité. Nous arrivons donc à un type de problème culturel très profond, très concret et lié à des phénomènes sociaux et politiques évidents.

Il ne faut pas croire que l'existence de cette coupure, de ce fossé entre les deux aspects de la culture signifie deux mondes séparés, opposés ; il y a sans arrêt un mouvement de l'un à l'autre, et nous n'avons pas fini d'interroger le caractère profond et de l'onirisme et de l'imaginaire.

On peut appliquer ces remarques non seulement à la culture « cultivée » en général, mais aussi à la littérature elle-même.

La littérature doit être considérée comme un système ouvert dans un univers socio-humain, socio-anthropologique. Toute étude de la littérature doit se fonder à la fois sur l'étude des logiques et des principes inhérents à la littérature elle-même, et sur l'éco-système : culture, société, cerveau.

Il y a un autre problème qui se pose au niveau de la théorie des œuvres : c'est que toute œuvre singulière a un caractère aléatoire, ce qui ne veut pas dire que l'œuvre est gratuite ; cela veut dire que, pour l'observateur, l'auteur d'une œuvre particulière est soumis à tellement de déterminations complexes et enchevêtrées : son enfance, son environnement, son hérédité, les accidents de sa vie, etc., que l'œuvre en question ne pouvait être prédictible *a priori*. Il est évident que nous sommes dans un domaine où l'on prédit toujours *a posteriori* : c'est après qu'on prédit que Pascal exprime la noblesse de robe au 17^e siècle, que Balzac interprète la bourgeoisie montante dans un univers monarchique ; mais, d'avance, on ne pouvait pas prévoir que Balzac écrirait telle œuvre ou que Pascal écrirait les *Pensées*.

Il n'est pas possible de faire du déterminisme au niveau d'une œuvre isolée, d'un auteur isolé, de même que, dans la physique des gaz, il est impossible de suivre le trajet d'une molécule qui a un mouvement brownien. Par contre, la physique des gaz se rattrape sur le plan statistique, fait des prédictions et retrouve un déterminisme statistique.

Du point de vue de la science de la culture ou des œuvres littéraires, il se peut que par chance on trouve une œuvre symbolique, mais il se peut aussi que l'on donne un coup de pouce pour la mettre bien dans l'axe symbolique. Il est probable que la plupart des œuvres ne sont pas représentatives et symboliques, mais c'est l'ensemble des œuvres qui va être important.

D'autre part, nous nous trouvons, avec l'évolution de la littérature, devant un problème fondamental qui est celui de toute évolution. Le problème de l'évolution se trouvait bloqué dans le domaine des sciences humaines, parce qu'il y eut d'abord l'historicisme pour qui l'histoire était une espèce de fleuve majestueux qui s'avavançait, mais on ne comprenait pas, si l'histoire était un fleuve, pourquoi les sociétés s'auto-perpétuaient, s'auto-maintenaient. En réaction, il y a eu le structuralisme qui a essayé d'expliquer pourquoi une société ne change pas, parce qu'elle obéit à des règles fixes d'invariance. Mais le dit structuralisme a été incapable d'expliquer pourquoi, malgré tout, il y avait du changement. On avait d'une part une science du changement qui n'expliquait pas pourquoi il y avait des sociétés, et d'autre part une science des sociétés qui n'expliquait pas pourquoi il y avait du changement.

Il est certain qu'on ne peut que s'interroger sur le problème de l'évolution, et je crois que dans ce domaine, comme dans d'autres, il ne peut y avoir d'évolution que lorsque, dans un processus d'auto-répétition (et vous savez qu'en littérature, il y a des traditions, des règles répétitives, du moins il y en a eu très longtemps), apparaît brusquement une déviation aléatoire, mais dont l'explication est à trouver dans de multiples facteurs, y compris les sociaux.

Le processus d'évolution, c'est une mutation (dans un sens métaphorique): déviance d'abord, puis cette déviance en fonction de conditions à étudier à la fois dans le système et

dans la société, l'éco-système, notamment des conditions de crise, provoque ce qu'on appelle en cybernétique des *feedback* positifs, c'est-à-dire l'accélération de la déviance et non pas la réduction de la déviance (*feedback* négatif), et la déviance devient finalement une tendance. Tout le phénomène d'évolution part d'une déviance qui se transforme en tendance, laquelle peut transformer le système dans lequel elle opère.

Dans le domaine de la littérature cela se traduit ainsi : *autant il est nécessaire d'un point de vue synchronique de voir statistiquement les phénomènes et non pas de chercher un déterminisme au niveau des œuvres individuelles, autant il est nécessaire d'un point de vue diachronique, d'évolution, de donner un rôle très important à l'accident, à l'événement, à l'auteur singulier, à l'œuvre singulière.*

Autant la statique de la sociologie de la culture obéit à des règles statistiques, autant l'évolution n'obéit pas aux règles de probabilité statistique. D'ailleurs, l'évolution ne l'a jamais fait, car la probabilité statistique est toujours un mouvement vers la moyenne, vers la stabilité.

Alors, il faut voir comment des œuvres jouent ce rôle de déviance et de catalyse, c'est-à-dire provoquent dans l'environnement un phénomène d'accélération et la constitution d'un nouveau modèle.

Nous voyons que l'œuvre littéraire peut jouer un rôle triple : un rôle génératif, un rôle épiphénoménal et un rôle social et psycho-social.

Voici trois exemples du rôle génératif qu'a eu ou que peut avoir la littérature. Le premier exemple, ce fut la formation classique, la formation scolaire des humanités qui s'est développée en France au 17^e siècle et qui a duré jusqu'à son effondrement complet au cours des dernières décennies. Que voulait dire éduquer les enfants avec Racine, Corneille, Molière, La Rochefoucauld, La Bruyère, Sénèque, Platon ? C'étaient des modèles, des « patterns » qui permettaient de percevoir le monde d'une certaine façon à travers la vision de ces auteurs. Et quand c'était une vision littéraire : l'amour chez Racine, l'honneur chez Corneille, c'étaient aussi des « patterns » de conduite ; des personnages-héros jouaient un rôle

de cristallisation très fort selon des processus de projection-identification et, dans ce sens-là, la culture littéraire jouait un rôle de formation. Ensuite, elle donnait un ensemble de savoirs sur l'homme et le monde: de Montaigne à Rousseau, en passant par Pascal ou Bossuet, il y avait un ensemble d'opinions sur ce qu'est l'homme et du reste l'on pouvait choisir entre ceux qui disaient que l'homme ne pouvait s'expliquer que par Dieu et les autres qui affirmaient le contraire. Il y avait un ensemble très structuré dans lequel on pouvait se construire une vision du monde. Bien sûr, ce caractère génératif ne valait que pour la mince fraction aristocratique qui subissait cette éducation. Mais pour cette fraction, le rôle de la littérature n'était pas qu'un divertissement, il avait un rôle formateur. Certes, l'aristocrate avait toute une autre part de sa culture qui était l'apprentissage de la guerre ou de la cour; avec les humanités, ce n'était qu'une petite fraction de sa personnalité qui était concernée; chez les femmes, une portion plus importante de leur personnalité était touchée et il y a eu un rôle très important de symbiose entre la femme et la littérature au 18^e et au 19^e siècles.

Le deuxième rôle génératif: non plus la formation collective des adolescents dans un système d'éducation donné, mais dans des phénomènes politico-sociaux qui ont commencé au 19^e siècle et qui sont devenus très généraux au 20^e: l'éveil des nationalités. Prenons un exemple un peu éloigné et un peu ancien: il y a eu au 19^e siècle en Europe centrale et orientale l'éveil des nationalités. Il y avait de grands empires, l'empire ottoman, l'empire austro-hongrois, l'empire tsariste russe qui maintenaient sous leur domination des ethnies dotées chacune d'une langue et d'une culture: les Slaves du sud, les Slaves du nord, les Tchèques, les Hongrois. Comment s'est opéré cet éveil des nationalités? Il y a de nombreux facteurs, mais, parmi tous ces facteurs, ce qui fait qu'une ethnie est devenue une nationalité, et une nation plus tard, après le traité de Versailles, il y a eu un processus où le dialecte a été dignifié en langue parce que des écrivains se sont mis à écrire la langue parlée et, par là même, ont donné un fondement pour la constitution de cette nationalité. Il y a des folklores qui étaient en train de se dégrader et qui ont été repris et intégrés, aussi bien dans la musique, avec des musiciens comme Smetana

pour la musique tchèque, et alors folklore, langage sont devenus des facteurs fondamentaux pour la constitution d'une identité, non plus ethnique, mais nationale. Et l'on voit que dans la constitution du nucléus culturel, la littérature a joué un très grand rôle, qualitatif et non quantitatif, parce que là aussi, sur le plan de l'influence, quand on parle de littérature, il ne faut pas croire que les livres les plus influents sont les best-sellers qui tirent à 20 millions d'exemplaires. On peut penser que dans la transformation culturelle, un ouvrage de Lacan a plus d'influence réelle qu'un livre de Jacqueline Suzan. *L'influence d'une œuvre se mesure par son pouvoir de catalyse et de rayonnement à travers des médiations* et non pas par sa vente quantitative directe. L'influence de la littérature n'est jamais quantitative, mais qualitative: quand elle devient générative et transformatrice.

Voici qui a sans doute des connotations québécoises, où la nouvelle littérature, la chanson, la musique jouent un rôle dans le transfert de l'identité ethnique en identité nationale.

Troisième exemple, de niveau individuel: l'adolescent moderne, par rapport à celui du 17^e siècle, a beaucoup moins une formation impérieusement pré-formée par le système d'éducation. Il va trouver ses lectures sur un marché, chez le bouquiniste, dans les bibliothèques, et sa recherche a un caractère aléatoire, stochastique: il cherche un peu au hasard, mais en subodorant les choses dont il a envie. Il fait une vraie recherche, car une vraie recherche, c'est quand on ne sait pas exactement ce qu'on cherche; quand on sait d'avance ce qu'on va trouver, on ne peut plus appeler cela une vraie recherche, bien que sous ce label, il y a beaucoup de recherches scientifiques qui sont faites.

Dans cet âge de l'adolescence qui est un âge de plasticité où l'on recherche les vérités pour sa propre vie future, adulte, permanente, on trouve des livres qui donnent à la fois une question et une réponse, qui formulent brusquement la question qu'on se posait mais qu'on ne savait pas se poser, qui donnent en même temps un certain type de réponses. Le livre, pour l'adolescent (et aussi aujourd'hui le cinéma), peut jouer un rôle bouleversant parce qu'il peut changer l'idée, la croyance et l'attitude à l'égard de la vie, et le côté bouleversant

est que la question ne vient pas du système d'enseignement qui prévoyait déjà la réponse, elle vient de cette recherche errante à travers les livres. On se rend compte alors que la littérature ne joue pas qu'une fonction esthétique, ornementale, mais un rôle génératif qui concerne les valeurs fondamentales d'une personne.

Les mêmes livres peuvent servir à d'autres de divertissement, ou de raffinements esthétiques sans fin. Les profondeurs de la jouissance esthétique sont encore très mal connues, et je suis persuadé que la jouissance esthétique est de type métabolique : il se produit un échange profond, un échange avec le milieu extérieur ; c'est un acte de nature coïtale. La jouissance est une jouissance métabolique avec un monde imaginaire.

La littérature joue à ce niveau-là et elle joue au niveau psycho-social : instrument de mode, de standing, de privilège.

La même œuvre peut agir à différents niveaux : niveau génératif profond, niveau phantasmatique et niveau psycho-social. Nous retrouvons toujours l'ambivalence du phénomène culturel. Nous avons affaire avec les phénomènes de culture et de littérature à des phénomènes de très haute complexité et toute interprétation simpliste détruit la complexité du phénomène.

Pour terminer, deux mots sur le roman. Le roman qui a joui d'une place privilégiée dans la littérature pendant le 19^e et une bonne partie du 20^e siècle.

Le roman est devenu l'élaboration d'un monde possible. Ou bien ce monde possible était un monde probable : le réalisme ; ou bien ce monde possible était hautement improbable, et c'était le fantastique. Et ce qu'il y a eu de remarquable dans les romans du 19^e siècle, notamment chez Balzac, chez Eugène Suë, donc dans la grande tradition des romans populaires, c'était qu'ils étaient aussi profondément probables qu'improbables dans leur mélange inouï de fantastique et de réalisme. Il y avait une source onirique extraordinaire et en même temps une description très minutieuse de la réalité sociale de l'époque.

Ce monde qui prend forme dans le roman, avec des personnages, des actions, des lieux, etc., il ressemble exactement à un phénomène d'ectoplasme chez les médium ; il y a un

homme qui écrit, il surgit des tas de choses de sa plume, de son cerveau. Du reste, c'est un phénomène protéiforme, il y a une véritable création biologique imaginaire : on crée des êtres de toutes sortes. Ce que dit banalement l'écrivain : « Oh, vous savez, mes personnages, ils existent en dehors de moi, ils me dictent ceci, ils font ceci », c'est un phénomène d'expérience, mais qui dans le fond est aussi le phénomène du lecteur, parce que pour le lecteur aussi les personnages « vivent ». C'est un phénomène très extraordinaire que ce roman classique : c'est un microcosme, un cosmos se crée à travers lui. Et je dis un véritable cosmos, parce qu'aujourd'hui on peut être trop obnubilé par certaines coupures McLuhaniennes qui limitent au seul sens visuel l'univers du lu et de l'écrit. Mais il est clair que le décodage du message écrit, de cet univers, fait que tout notre cerveau est mobilisé : vous imaginez à travers les descriptions toute une série de choses qui affectent l'ouïe, le toucher, l'érotisme ; nous n'avons donc pas affaire à un univers uni-sensoriel. Un sens se médiatise mais pour notre cerveau et notre être tout entiers.

Au 19^e et au début du 20^e siècle, le roman est devenu de plus en plus « cosmique » : ses personnages, spécialement à partir du roman russe, de Tolstoï, de Dostoïevski, se mettent à discuter de la vie, de toutes choses, et cela a continué avec Proust, avec Malraux ; donc, à travers ces romans, le lecteur pouvait refaire ses idées politiques, philosophiques, religieuses. (Moi, ce sont des romans qui m'ont modifié entre 13 et 19 ans, c'est-à-dire qui m'ont apporté quelques idées essentielles, qui sont encore en moi.)

On oppose le romancier et le sociologue. En fait, le romancier est sociologue. Il crée des types, des types concrets, personnels, alors que le sociologue crée des types abstraits, idéaux, impersonnels. Finalement, les œuvres des romanciers de cette époque sont souvent des documents sociologiques plus intéressants que les travaux décharnés des sociologues.

Ce qui se passe avec le nouveau roman, c'est que nous passons du cosmos ordonné au chaos : ce qui était autrefois un univers avec des personnages, une géographie, à peu près analogues au nôtre, devient au contraire un infra-univers : un univers de sensations, de perceptions, de ruptures. Tout ce qui

était classé empirico-logiquement dans l'ancien roman se détruit. Mais même à ce niveau-là et comme le roman classique, le nouveau roman concerne la sensibilité, la forme et la transforme : il opère désorganisation et réorganisation des phénomènes perceptifs et, là encore, je crois qu'il y a un phénomène génératif important.

La culture était très euphorique durant les temps idéalistes puisqu'elle avait le monopole suprême, participant aux essences les plus exquises, et relevant de l'incontestable souveraineté de l'esprit. La culture a perdu sa prédominance, mais dans cette chute, elle devient négligée, sous-estimée : on la considère désormais comme un sous-produit, un épiphénomène, un déchet, une superstructure.

C'est ce paradigme de la culture *tout ou rien* qui est à détruire : à cette causalité alternative, il faut substituer une autre logique, *une logique qui pose un système ouvert dans un éco-système et qui essaie de décrire le plus correctement possible, le plus complètement possible, les relations entre ces deux systèmes, avec des problèmes qui débouchent sur des problèmes épistémologiques inéluctables.*

Quand je fais ce bilan de l'état de la science de la culture, il n'y a ni déception, ni mépris ; il est tout à fait normal que la dernière des sciences soit celle-ci. Les problèmes les plus compliqués, les plus difficiles sont ceux de l'esprit humain, et rien n'est plus difficile que de travailler sur de l'esprit avec esprit, sur de l'idéologie avec des idées, sur la culture avec de la culture.

Nous avons un immense problème devant nous, mais ce qui est certain, c'est que de plus en plus l'idée du rôle central de la culture émerge, et les diverses façons dont est apparu le thème de la révolution culturelle sont d'une importance sociologique certaine : l'idée de révolution était restée très phénoménalement interprétée dans la mesure où on la voyait dans une substitution de pouvoir, dans une transformation des structures de propriétés et dans une liquidation d'une classe par une autre. Mais on n'arrivera jamais à une société sans classes si l'on ignore qu'il y a des phénomènes génératifs qui font que, même quand une classe dominante est liquidée, il se recrée

une nouvelle classe dominante ; il faut travailler (penser, agir) au niveau *génératif*.

L'idée de révolution culturelle, qui essaie de concevoir les structures d'organisation de la vie, y compris la division du travail, y compris la vie quotidienne, contient en elle-même un approfondissement du concept de culture.

Le concept de culture est un concept qui doit être approfondi, mais pour l'approfondir, comme toujours, il faut le mettre en crise totale.

Et pour moi, ce n'est pas du tout décourageant ; c'est décourageant pour ceux qui croyaient que la science de l'homme était déjà faite, que c'était déjà achevé, qu'il s'agissait de donner le dernier coup de polissage, de figelage et on allait admirer le chef-d'œuvre.

Je trouve beaucoup plus encourageant et exaltant de penser que fort heureusement, elle est à faire, elle est à créer. C'est à ce travail de fondation que nous devrions nous vouer dans les jours qui viennent.

CNRS (Paris)