

# À la recherche d'une culture perdue... In Search of a Lost Culture

Rémi SAVARD

Volume 11, Number 1, avril 1979

Critique sociale et création culturelle

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/001683ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/001683ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (print)

1492-1375 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

SAVARD, R. (1979). À la recherche d'une culture perdue.... *Sociologie et sociétés*, 11(1), 57–63. <https://doi.org/10.7202/001683ar>

## Article abstract

Since its beginnings social science has been obscured to some extent by the type of society in which it came into being and to whose definition it contributed in some measure. It is not, therefore, by chance if the current challenging of the principal apparatus of society coincides with a certain weakening of this *social science as mirror*. A return to the notion of *culture* represents one of the major temptations for social science at the present time. Change can not come, however, from the more, or less baroque recovery of a concept; it requires work on the level of paradigms and the genuine rehabilitation of civil society as opposed to the State.

---

# À la recherche d'une culture perdue...



RÉMI SAVARD

---

Il est de plus en plus difficile, en sciences sociales, de prétendre sans sourciller que sa grille d'analyse représente une sorte d'horizon infranchissable de la pensée, de triomphe définitif de la philosophie. Nul ne peut se permettre d'ignorer que de telles prétentions ont conduit là où, hier encore, nous étions fermement convaincus que seuls des politiciens désaxés pouvaient nous entraîner; la torture est d'abord aveu d'impuissance d'un idéalisme au pouvoir. Diverses corrections de tir s'amorcent dans maints quartiers de la science sociale; certaines convergent vers une notion depuis longtemps laissée pour compte, par le discours savant que la société occidentale aimait voir porté sur elle-même, savoir la *culture*. La parution du présent numéro de la revue *Sociologie et sociétés* en est un indice parmi d'autres. Or, si un tel dégel peut s'avérer riche en promesses, son orientation culturelle n'est pas nécessairement de tout repos.

Faut-il rappeler, à ceux qui auraient ainsi tendance à y revenir, que cette notion, jadis mise au rancart, n'existe tout simplement plus? Pendant tout ce temps où on la boudait, d'autres discours scientifiques l'ont aménagée, décantée, s'en sont pour ainsi dire nourri, au point de la vider de sa substance d'antan, un peu à la façon d'une colonie végétale à laquelle aurait fini par donner lieu une graine échappée hors du jardin. C'est pourquoi l'anthropologue, quand on lui demande aujourd'hui de discourir sur la *culture*, se sent un peu comme ce socio-

logue de qui on attendrait un article sur la valeur opératoire actuelle de la loi comtienne des trois états.

Mais l'anachronisme n'épuise pas l'explication du malaise ressenti devant le renouveau d'intérêt porté à la notion de *culture*. Et il s'agissait d'une quelconque mode retro chargée de remettre en marche, en colmatant ses brèches les plus évidentes, un appareil théorique momentanément enrayé ? Mais l'idéalisme n'est pas une déviation secondaire, un simple manque d'attention, dont un tel ajout baroque permettrait d'éviter les conséquences désastreuses. Le temps est venu d'admettre qu'il est inscrit dans l'économie même de tout discours ; la seule façon de le contrer n'est pas de le nier, mais plutôt de tirer toutes les conséquences du fait que la science sociale elle-même ne saurait y échapper, puisqu'elle ne peut exister qu'à travers le bruissement d'un discours. De cette condition de sa propre émergence, la science sociale a toujours eu plus ou moins tendance à se détourner. Sa vanité aurait évidemment eu à souffrir d'assumer une telle dimension de sa propre production. Sa quiétude aussi ; les savoirs absolus ont pris, en Occident, la succession des transcendances, pour fonder la légitimité des détenteurs du pouvoir ou encore de ceux qui y aspirent. Si le paradoxe de la science sociale tient, ainsi, dans le temps qu'elle aura mis à tenir méthodologiquement compte du fait qu'elle est d'abord discours, celui de sa version la plus articulée, le matérialisme historique, réside dans le caractère hâtivement grossier du traitement réservé aux conditions les plus concrètes de son propre procès de production : l'activité symbolique. Or c'est de ce côté qu'a poussé, de façon un peu sauvage, la notion de *culture* abandonnée, il y a plusieurs décennies, par les ténors de la science sociale officielle. Au moment où ils cherchent à la réintroduire dans leur discours, ils doivent être prévenus que ce dernier pourrait s'en trouver beaucoup plus modifié qu'ils ne le soupçonnent.

Dans cet article, j'aimerais d'abord retracer les grandes étapes historiques de la dévaluation progressive de cette notion de *culture* ; en second lieu, raconter ce qu'elle est devenue entre les mains de ceux qui poursuivaient leurs réflexions, en marge d'une certaine sociologie ayant toutes les caractéristiques d'une religion de l'État, sinon d'état ; enfin, suggérer que de telles réflexions recèlent les éléments susceptibles de produire le seul antidote, contre un burlesque retour à un idéalisme qui persisterait à s'ignorer comme tel.

À la fin du Moyen Âge et au début de la Renaissance, quand certains hommes de cette petite péninsule occidentale de l'Asie nommée Europe, d'après une déesse dont se serait amouraché nul autre que Jupiter, se mirent à visiter d'autres terres, c'est le mot *naturel* qui leur vint aussitôt aux lèvres pour qualifier les peuples *sans foi, sans loi, sans roi* qu'ils y rencontrèrent. Or voici qu'aujourd'hui, de la part des anthropologues à qui on avait confié plus ou moins par défaut l'étude de ces sociétés jadis perçues comme *naturelles*, on s'attend qu'ils en parlent surtout en termes de *culture* ! Que s'est-il donc passé durant cet intervalle de six siècles, pour que se produise une inversion apparemment aussi radicale ? Principalement, l'introduction de la perspective historique dans l'arsenal conceptuel de l'Occident. Les *naturels* de jadis l'étaient en effet en toute synchronie ; dans l'éventail contemporain des formes vivantes, chacune relevant d'un acte antérieur de création divine, ils occupaient simplement depuis

lors une position intermédiaire entre les animaux et les Européens. Ceux-ci découvraient une espèce ayant échappé jusque-là à leur attention.

La perspective historique donna lieu à une nouvelle lecture de l'ensemble du tableau, sans toutefois modifier les positions relatives de ses principaux éléments. Si les *naturels* devinrent alors des *primitifs*, ils se retrouvaient toujours en position intermédiaire, mais cette fois entre le pithécantrophe et le gentleman de l'Angleterre victorienne, à la façon de miraculeuses survivances de stades anciens d'une évolution dont nous représentions, autre heureux hasard, l'avant-garde triomphante. Ainsi devenue tributaire d'une loi universelle de développement, sorte de loterie macabre dont l'ethnie des auteurs remportait le gros lot à tout coup, la *culture* pouvait dès lors cesser sans danger d'être l'apanage de l'Europe.

C'est ainsi que la consolidation de la perspective historique, dont la version dite optimiste n'a pas triomphé par hasard des velléités des théories nostalgiques de l'âge d'or, a provoqué une modification radicale de la valeur du terme *culture*. Extraite du paradigme qui l'opposait jadis à la nature, elle se retrouvait peu à peu dans un nouvel environnement sémantique, en compagnie du *politique*, de l'*économique*, de la *technologie*, etc. De plus, et c'est ce qu'il convient de noter, ce glissement sémantique l'a fait passer du statut de terme fort, qu'elle occupait jadis, à celui de pâle reflet de ses nouveaux voisins. Ainsi réduite à n'être qu'une simple variable inerte et très dépendante d'une loi universelle et quasi biologique d'évolution, puis épiphénomène soupçonné de masquer malicieusement les véritables enjeux d'une partie déjà décidée par ses voisins plus débrouillards, la *culture* a fini par être presque définitivement concédée à ceux qui se contentaient, un peu maladivement croyait-on, d'étudier des peuples inertes, sans passé et/ou sans avenir, bref situés définitivement en marge de la seule histoire véritablement significative, celle des peuples de cette terre aimée par Jupiter, le maître des dieux.

Au tout début du siècle, Emile Durkheim déploya une énergie exemplaire à définir le social, en s'opposant à ceux qui avaient jusque-là cherché à le réduire à des phénomènes de psychologie individuelle. Or pour lui, ignorant semble-t-il les préoccupations de son contemporain suisse, Ferdinand de Saussure, toutes références au langage ne pouvaient que s'apparenter à un tel réductionnisme.

Dans le sillage du fondateur de l'*Année sociologique*, deux tendances se firent jour : l'une s'enfonçant dans une profonde méfiance face aux phénomènes de symbolisation, l'autre cherchant plutôt de ce côté les éléments constitutifs du social. Collaborateur de Durkheim, Marcel Mauss est à l'origine de cette seconde voie. Il faut signaler la convergence des démarches de Mauss et de Saussure qui, pourtant, ne paraissent pas avoir été au courant de leurs travaux respectifs. Lecteur attentif des productions anthropologiques française, anglaise, américaine et allemande de son époque, Mauss ne tarda pas à y déplorer l'absence d'une définition satisfaisante de l'objet d'étude. De son côté, Saussure attribuait également à une telle absence l'impossibilité dans laquelle la linguistique se trouvait, de répondre à une question en apparence triviale : comment se fait-il que deux personnes, parlant la même langue, en arrivent à se comprendre ? Dans un cas

comme dans l'autre les explications de type historique, si fécondes par ailleurs, s'avéraient impuissantes à satisfaire les interrogations de ces deux chercheurs.

Or, et tandis que Saussure entrevoyait la solution du côté de la reconnaissance de la dimension sociale du langage, Mauss était conduit à donner une importance primordiale à la dimension symbolique du social. De plus, pour y arriver, ils firent appel, et indépendamment l'un de l'autre, à la notion synchronique de *système*, qui ne doit pas être considérée comme la négation philosophique de l'histoire, mais comme une astuce méthodologique destinée à préciser la nature d'un objet, dont la dimension diachronique deviendra ainsi beaucoup plus accessible. Une telle convergence est d'autant plus exemplaire qu'elle continuera longtemps à être ignorée des principaux acteurs qui la vivaient, pendant qu'en Europe occidentale triomphait la descendance gurvitchienne de la tradition sociologique française, laquelle fut bientôt supplantée par sa version allemande, le matérialisme historique. Mais la réflexion saussurienne trouva des échos à Prague, où N.S. Troubetzkoy s'employa à la préciser, en créant la phonologie moderne sur la base de la notion de *système* introduite par le linguiste suisse.

Ce sera seulement au cours de la dernière guerre, par la rencontre entre Claude Lévi-Strauss et Roman Jakobson, que viendront enfin à prendre contact ce qu'on pourrait appeler les projets saussurien et maussien. Il serait naïf d'interpréter une telle rencontre comme une sorte de revitalisation du terme *culture*, au détriment des autres éléments du paradigme, soit le politique, l'économique, etc. La notion de *culture*, si tant est qu'elle demeure encore valable, recouvre ici l'ensemble des codes verbaux et non verbaux qu'un individu doit acquérir pour communiquer efficacement avec son entourage, c'est-à-dire pour vivre en société.

Une telle jonction de la linguistique et de la socio-anthropologie a permis de faire également le lien avec certaines disciplines jusque-là perçues comme strictement biologiques. Si on peut considérer la station verticale, la dépendance infantile, la communication et la vie en société comme autant de caractéristiques de l'espèce humaine, il faut s'empresse d'ajouter que chacune d'elles se retrouve dans des espèces aussi biologiquement distantes de la nôtre que, par exemple, les fourmis, les abeilles, les corbeaux, les dauphins, les caribous, etc. Ce qui pourrait constituer notre originalité, ce serait la coexistence de ces divers traits, coexistence ayant entraîné l'accentuation de chacun.

Nos lointains ancêtres arboricoles jouissaient, paraît-il, d'une perception visuelle remarquablement développée; quand on se déplace en sautant de branche en branche, la stéréoscopie n'est évidemment pas un luxe! En revanche, leur appareil olfactif faisait triste figure, par rapport à celui de leurs nouveaux voisins rencontrés lors de l'abandon de cette existence semi-aérienne. Pour se défendre contre des prédateurs qui les sentaient ainsi venir de loin, et pour constituer leur nouveau menu des carnivores, ils ne manquèrent pas de mettre à profit leur acuité visuelle, voir même à en maximiser le rendement en adoptant de plus en plus la station verticale. Ce nouveau contexte devait avoir des conséquences décisives sur l'évolution biologique de notre espèce, en favorisant l'apparition des conditions morphologiques nécessaires à la mise au point du

langage articulé: formation de l'appareil phonatoire causé par la descente du larynx, diminution du prognathisme entraînée par la substitution de la main à la bouche comme organe de préhension, enroulement du cerveau dans sa partie postérieure ainsi dégagée (zones cervicales spécialisées dans les diverses activités reliées au langage). L'usage du langage articulé devait en retour resserrer le tissu social déjà existant chez cette espèce comme chez plusieurs autres. Par ailleurs, *communication subtile* et *sociabilité accrue* n'ont pas manqué d'accroître la *dépendance infantile*, au point que l'espèce humaine en est arrivée à être sans doute une des rares espèces animales à accoucher normalement de façon aussi prématurée; on sait qu'un petit d'homme vient au monde dans un état de dénuement, donc de dépendance, qui dépasse tout ce qu'on peut voir dans l'ensemble du règne animal.

C'est cependant cette infirmité qui explique le remarquable succès biologique d'une espèce, qu'on retrouve aujourd'hui sous toutes les latitudes. Pour mesurer la portée d'un tel paradoxe, il suffit de se rappeler que, durant plusieurs milliers d'années, la vie animale s'est déroulée sans l'espèce humaine, et que celle-ci disparaîtra vraisemblablement du tableau un jour ou l'autre. Mais le paradoxe se dissout, lorsqu'on réalise que la maturation de cet être fœtal est aussitôt prise en charge par le discours de son entourage immédiat, maturation au cours de laquelle il acquiert non seulement un merveilleux outil de communication, mais aussi, et à travers l'acquisition même d'un tel outil, la possibilité de percevoir le monde et de s'y tailler une place, c'est-à-dire de générer du sens et, partant, d'échapper à la monstruosité au sens strict. Il n'y a pas d'homme sauvage, puisque l'homme est d'une espèce dont le destin est de se domestiquer elle-même; «... la culture est la condition de l'accès de l'homme à sa propre nature» (Tinland, F., 1968: 25). Ce sont donc les langages qui parfont le travail de la génétique et qui, parce que multiples, rendent possible l'adaptation de l'homme à la diversité des niches écologiques où on le retrouve aujourd'hui.

À la suite de l'anthropologie, d'autres sciences sociales commencèrent timidement à cesser de concevoir le langage comme un fait quelconque contenu dans le dossier d'ensemble d'une communauté, pour le considérer plutôt comme le fait socio-culturel fondamental sous-tendant l'ensemble de ce dossier. «*The sociologist has been slow to take into serious subject of investigation what is perhaps the most distinctive feature of humans, talk [...]. It is through such symbols, embedded as they are in communicative acts, that social structure itself is reified and given substance, and currency provided for social process. Put another way, social reality occurs through conversational exchange*» (Ball, D.W., 1968: 15 et 60, nous soulignons).

Émile Benveniste avait bien caractérisé l'aboutissement de ces deux voies divergentes nées dans le sillage de Durkheim. «Si l'on s'interroge par exemple, écrivait-il, sur la situation respective de la langue et de la société — thèmes à débats incessants — et sur leur mode de dépendance mutuelle, le sociologue, et probablement quiconque envisage la question en termes dimensionnels, observera que la langue fonctionne à l'intérieur de la société, qui l'englobe; il décidera donc que la société est le tout, et la langue, la partie. Mais la considération sémiologique inverse ce rapport, car seule la langue permet la société. La langue constitue ce qui tient ensemble les hommes, le fondement de

tous les rapports qui à leur tour fondent la société. On pourra ainsi dire alors que c'est la langue qui contient la société. Ainsi la relation d'interprétance, qui est sémiotique, va à l'inverse de la relation d'emboîtement, qui est sociologique. Celle-ci, objectivant les dépendances externes, réifie pareillement le langage et la société, tandis que celle-là les met en dépendance mutuelle selon leur capacité de sémiotisation» (Benvéniste, E., 1969: 131).

À ce genre d'approche, je prévois deux types de réactions contradictoires. L'une hostile, qui ressortira l'accusation d'idéalisme; l'autre favorable, qui cherchera à s'en inspirer pour la rédaction de quelque *livre blanc* sur la politique culturelle de l'État. Aux tenants de l'une et de l'autre réactions, je rappellerai qu'elles leur viennent d'une même confusion qu'ils ont toujours faite entre la *société* et l'*État*. Le véritable idéalisme n'est-il pas de croire que, en sciences sociales, un discours puisse en arriver à être tellement au-dessus de tout soupçon idéologique, qu'il puisse sans danger inspirer aux États des politiques destinées à assurer le bonheur des gens? Le réalisme, en ce domaine, est de se tourner vers des *grilles* qui prennent d'abord en considération leur propre caractère symbolique, et forcément idéologique. On se trouve ainsi mieux placé pour éviter d'avoir à servir de caution à tous les candidats au rôle de *petits pères du peuple*.

Le retour à la notion de *culture* est donc un rêve impossible. Ce à quoi il faut aspirer, c'est à une modification profonde de nos paradigmes. Il serait plus qu'illusoire de penser qu'on puisse, sans trop de bouleversement, rendre dynamique un palier perçu comme inerte par la sociologie de grand-père. Mais derrière ces velléités de revitalisation d'une certaine variable culturelle, on est en droit de se demander si les hommes de pouvoir ne sont pas en train de se faire *refaire une beauté*? Devant le désir grandissant, chez des groupes de plus en plus nombreux, d'arracher à l'État les pouvoirs abusifs qu'il s'était arrogés, celui-ci tend à s'adonner à la parodie de la décentralisation dite culturelle. Comme une sorte de lest lâché pour permettre la remontée d'un pouvoir menacé, le terme *culture* apparaît de plus en plus souvent dans le discours d'hommes publics jusque-là considérés comme sérieux. Se pourrait-il que, encore une fois, la science sociale officielle s'apprête à renvoyer à l'État l'image qu'il souhaite recevoir?

Pour ma part, je retiens une leçon de mes fréquentations avec ces peuples qualifiés de *naturels*, de *pré-machin*, de *sans-truc* ou de *culturels*, selon les aléas de la mode savante: *un état centralisé ne peut pas ne pas être colonial*. Leur histoire, contrairement à la nôtre, ne leur permet aucune illusion sur ce plan. C'est en partie pour désamorcer une telle subversité, qui risque d'éclabousser tous les aspirants au pouvoir étatique, que les diverses tendances de l'échiquier politique québécois se rejoignent si aisément, pour définir l'avenir des autochtones au moyen d'une alternative paresseuse: soit se les assimiler, soit se les folkloriser. Comme si le paradigme classique de la science sociale ne pouvait permettre d'imaginer d'autres formules de vie collective que, d'une part, le *melting pot*, d'autre part, le camp de réfugiés. Or, ce qui est vrai pour les autochtones se vérifie également pour tous les autres sujets collectifs de l'État. Le rôle politique de la science sociale, c'est d'empêcher tout groupe particulier, momentanément détenteur des pouvoirs de l'État, de se prendre pour le porte-parole autorisé des autres.

## BIBLIOGRAPHIE

- BALL, D.W., «Toward a Sociology of Telephones and Telephoners», dans *Sociology of Everyday Life*, éd. M. Truzzi, New York, Prentice-Hall, 1968.
- BENVÉNISTE, E., «Sémiologie de la langue, 2», dans *Semiotica*, 1969 : 127-135.
- TINLAND, F., *l'Homme sauvage. Homo Ferus et Homo Sylvestris. De l'animal à l'homme*, Paris, Payot, 1968.

## RÉSUMÉ

La science sociale, depuis ses débuts, a été en quelque sorte obnubilée par le type de société dans laquelle elle est née, et qu'elle a d'une certaine façon aidé à se définir comme telle. Ce n'est donc pas un hasard si l'actuelle remise en question des grands appareils coïncide avec un certain essoufflement de cette *science sociale — miroir*. Un certain retour à la notion de *culture* représente actuellement une des tentations majeures de cette science sociale. Mais le changement ne peut venir d'une telle récupération plus ou moins baroque; il exige un travail au niveau des paradigmes, de même qu'une véritable réhabilitation de la société civile au détriment de l'État.

## SUMMARY

Since its beginnings social science has been obscured to some extent by the type of society in which it came into being and to whose definition it contributed in some measure. It is not, therefore, by chance if the current challenging of the principal apparatus of society coincides with a certain weakening of this *social science as mirror*. A return to the notion of *culture* represents one of the major temptations for social science at the present time. Change can not come, however, from the more, or less baroque recovery of a concept; it requires work on the level of paradigms and the genuine rehabilitation of civil society as opposed to the State.

## RESUMEN

La ciencia social, desde sus comienzos ha estado en cierta forma obnubilada por el tipo de sociedad en la que nació y de la que de una cierta manera ayudo a definir.

No es entonces una casualidad si el actual cuestionamiento de los grandes aparatos sociales, coincide con un cierto desaliento de este tipo de *ciencia social-espejo*.

Un cierto retorno a la noción de *cultura* representa actualmente una de las tentativas mayores de esta ciencia social. Pero el cambio no puede venir de esta recuperación más o menos barroca, él exige un trabajo al nivel de los paradigmas, así como de una verdadera rehabilitación de la sociedad civil en detrimento del Estado.