

cultura: imagens e representações

ESTUDOS DO SÉCULO

XX

número 8 . 2008

Culture et civilisation
Images et représentation des concepts

Georges Contogeorgis

Georges Contogeorgis. Antigo Reitor, Director de pesquisa do CNRS, Membro Correspondente da Academia Internacional da Cultura Portuguesa e Professor de Ciência Política na Universidade Panteion de Atenas.

1. Le concept de culture a fait l'objet de jugement nombreux et variés, selon lesquels tantôt il recoupe le concept de civilisation ou est confrontée avec lui, tantôt il est envisagé comme son synonyme. Ces deux concepts apparaissent presque simultanément dans le monde moderne, et plus concrètement à la phase du passage du despotisme à l'anthropocentrisme, au sein des enclaves sociales qui avaient déjà été constituées en termes de liberté, vers le milieu du XVIII^e siècle. Ce n'est donc pas un hasard qu'au départ, le concept de culture, consécutivement à la notion de civilisation, a été appelé à traduire le développement intellectuel de l'homme, l'éducation, la poursuite de valeurs supérieures, mais aussi l'adoption de modes de vie seyant à la société de la *civitas/cité*. À présent, culture et civilisation sont liées à la sortie de l'homme de la barbarie¹. Le passé despotique du monde occidental européen avec lequel «l'homme nouveau» civilisé venait en pleine opposition a fourni le point de comparaison.

La rencontre de «l'homme nouveau», d'une part, avec la connaissance scientifique et les formidables réussites du nouveau cosmosystème, le cosmosystème anthropocentrique, et d'autre part avec l'ancien régime en décomposition et les sociétés primitives apportées par les grandes découvertes, devait lui donner une évidente confiance en soi et, par extension, le persuader que le concept de culture était une tautologie de celui de civilisation². L'homme fut ensuite appelé à se libérer des servitudes de la nature, construisant les conditions d'un environnement qui aurait pour axe de référence la coexistence civilisée, sur la base de la liberté et de la prospérité. Ces conditions concernent avant tout les bases matérielles de la civilisation³. Mais elles concernent tout autant la formation de modes de comportement, d'habitudes et de valeurs⁴ qui mettront l'homme en harmonie avec la nouvelle situation. L'homme devait, dans ce cadre, se débarrasser des préjugés et des dogmes hérités du Moyen Âge, de l'état primitif ou du despotisme.

Cette approche du concept de culture comme synonyme d'une certaine conception de la civilisation devait inévitablement alimenter l'idée d'une supériorité unique du nouveau facteur hégémonique émergent du monde et, dans le même temps, une périodisation linéaire des étapes de la civilisation. Edward Burnett Tylor distingue trois périodes majeures dans l'évolution de l'homme social: la sauvagerie, la barbarie et la civilisation⁵. Mais de la sorte, la culture, tout comme la civilisation, cesse de définir une phase concrète de la situation humaine, pour traduire de manière

¹ TAYLOR, E.B. – *Primitive Culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom*, 1874.

² «Culture or civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society», in TAYLOR, E.B., *op. cit.*

³ La création des outils, des institutions, des structures sociales, des «conventions» communicationnelles et économiques, etc.

⁴ À partir de l'adaptation de l'habillement aux nouveaux besoins et de la culture de conceptions et de mentalités institutionnelles, etc.

⁵ Dans la lignée de la conception linéaire de l'évolution de la civilisation inaugurée par Auguste Comte s'inscrit une pléiade de penseurs, de Morgan à Marx. Dans la même vision linéaire se rangent également de nombreux chercheurs modernes et contemporains comme Leslie A. White, Julian H. Steward, F. Service, etc. Pour une périodisation alternative de l'évolution, voir GIBBON'S, Edward – *The Decline and the Fall of the Roman Empire*. London: Strahan & Cadell, 1776-1789.

univoque son *status* évolutif le plus élevé. Le processus de civilisation, la division des peuples en fonction de leur envergure culturelle, c'est-à-dire en supérieurs et inférieurs culturellement, seront identifiés à la consécration de lois, à la maîtrise de la violence et, enfin, à l'apparition de l'État moderne⁶, qui se réserve le monopole de la violence légitime (Max Weber).

Le choc des totalitarismes de l'entre-deux-guerres va conduire à une relativisation de la conception de la civilisation et de la culture et permettre la rencontre de l'homme occidental avec d'autres civilisations et la reconnaissance à celles-ci d'éléments de progrès. Malgré tous les efforts qui seront accomplis dès lors pour la cristallisation du concept de culture et une délimitation de son champ par rapport à la civilisation, il ne sera pas possible en réalité d'aboutir à un accord sur leur objet, ni même sur leur incontestable distinction.

Cependant, une première définition de la culture pourrait englober aussi bien les réalisations qui concernent le développement intellectuel et esthétique (les arts, etc.) de l'homme social, que l'ensemble de ses comportements ou mentalités et valeurs (les coutumes, les habitudes, les croyances, la manière de concevoir le droit, le travail, la relation politique et sociale, la conduite morale, le genre de vécu religieux, etc.). Ces «expressions de la vie» que les marxistes devaient intégrer à la catégorie de la superstructure, R. M. Mac Iver va les opposer aux créations de la «civilisation matérielle», dans lesquelles il englobe les infrastructures de «l'organisation sociale, la technique et la technologie»⁷. Parmi ces dernières, occupent une place capitale les villes, la division du travail social, la haute complexité du fait socio-économique et politique, et, enfin, l'État.

Sur la base des caractéristiques de la civilisation se développent des règles, des comportements, des mentalités, des valeurs qui façonnent le mode de vie d'une société et composent l'image de la culture. Celle-ci peut alors, en l'occurrence, être appréhendée comme une catégorie plus large que la civilisation.

Cette conception de la relation entre culture et civilisation s'accorde avec la base étologique dont dépend, selon la modernité, leur cause efficiente. Le genre et le niveau de civilisation que vit une société ou une époque découlent de certains paramètres culturels qui, pour une raison donnée, dominant à un certain moment. Mais il ne résulte de ce raisonnement ni leur base étologique ni la cause d'une priorité ou d'une autre sur laquelle se concentre la marque culturelle de chaque civilisation. Les efforts déployés par certains penseurs attachent toute leur attention aux points visibles qui composent les manifestations culturelles extérieures d'une probable différenciation, mais ne vont pas au fond de la question. La remarque, par exemple, que l'époque romaine contient comme trait distinctif le droit n'apporte pas de réponse convaincante à la question de la cause efficiente ni du caractère de la civilisation «romaine». Elle ne soulève pas de manière essentielle la question de savoir

⁶ Voir à ce propos Gordon CHILDE V. – *What happened in History*. London: Penguin, 1942, où la civilisation se distingue par différents éléments du devenir social, comme les moyens d'existence, les formes de gouvernement, la structure sociale, le système économique, la vie intellectuelle, etc.

⁷ Marc IVER, R.M., Page H. – *Society: an Introductory analysis*. London: McMillan & Company, 1950. Comme on l'a souligné, cette distinction, inspirée de la typologie stricte d'Alfred Weber, a été généralement admise par la communauté scientifique.

s'il s'agit d'une civilisation différente ou simplement d'une manifestation particulière d'une autre civilisation, comme la civilisation hellénique. Dans son livre *A Study of History* (1834-1961) Arnold Toynbee distingue vingt-six civilisations différentes et s'interroge sur les conditions de leur genèse et de leur destruction. Oswald Spengler⁸ soutient des hypothèses similaires, distinguant huit civilisations que caractérise leur maturité mais aussi une vie historique concrète.

La définition des civilisations selon le critère des traits culturels extérieurs par les penseurs de la modernité est manifeste dans deux cas exemplaires: le premier est celui de Spengler, qui estime que «l'Occident» a déjà passé le stade de la maturité et, même plus, est entré dans la phase de son étiolement naturel, alors que, comme nous le constaterons plus tard, ce monde et, par extension, l'époque moderne ont à peine commencé leur processus anthropocentrique. L'autre cas est celui, plus caractéristique, de Samuel Huntington⁹, qui considère la religion comme cause efficiente de la civilisation et, par conséquent, de la culture. C'est elle qui définit le genre de la société, sa familiarité avec les bases matérielles de la vie humaine, les libertés, et, enfin, la démocratie.

Ces approches, indépendamment de leurs différences, convergent dans leurs composantes fondamentales. Elles tendent toutes à justifier la supériorité de «l'Occident», c'est-à-dire sa supériorité culturelle par rapport aux civilisations aussi bien passées que modernes. À l'appui de cet argument, la modernité invoque des notions telles que la complexité¹⁰ ou la division du travail social¹¹ ainsi que le dogme de la supériorité de la liberté des modernes sur la liberté des anciens¹². Or, il est manifeste que ces arguments se focalisent essentiellement sur le souci qu'elle a de dépasser certains obstacles fondamentaux, liés à ladite «Antiquité grecque». Mais elle oublie que des notions comme la complexité ou la division du travail ne dépendent pas de l'indice de difficulté que présentent les questions à envisager ou du degré de complexité des sociétés. Ces deux paramètres sont directement liés au niveau de développement des sociétés d'une époque. Par exemple, les sociétés contemporaines sont plus complexes que celles du XIX^e siècle, mais aujourd'hui, leurs membres ont une immixtion plus directe dans la gestion de leurs affaires. De même, la division du travail, dans la mesure où elle n'est pas simplement liée à la nécessaire spécialisation dans le cadre du devenir social (le médecin, l'ingénieur, l'avocat, etc.), mais fait partie de la constitution de la hiérarchisation sociale qu'entraîne la relation entre système et société coupée de la propriété ou du pouvoir, est la preuve d'un acquis de civilisation primaire. L'exemple de la cité-État hellénique prouve que la division du travail dans l'économie et la politique est un trait caractéristique des systèmes pré-démocratiques, et non de la démocratie. Dans la démocratie, le citoyen est libéré de la dépendance du travail, et la notion de hiérarchie structurée et, par extension, de pouvoir politique disparaît. Dans la démocratie, le système politique appartient

⁸ Dans son livre *Decline of the West. Perspectives of World History*. Munich: C.H. Beck, 1922.

⁹ Dans son livre *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.

¹⁰ À titre d'exemple, Joseph Tainter, *The Collapse of Complex Societies*. London: Cambridge University Press, 1990.

¹¹ À commencer par Émile Durkheim, *De la division du travail social*. Paris: PUF, 1930.

¹² Argument qu'a introduit M. de Condorcet, mais qui a été adopté, voire élevé par la suite en doctrine.

au corps de la société des citoyens politiquement constitué (le démos), et non à l'État/système, ni, par conséquent, aux spécialistes¹³.

L'optique de la liberté est la même. L'opposition entre liberté individuelle (la liberté des «modernes») et liberté politique (la liberté des «anciens») contient au moins une erreur logique. La liberté individuelle peut exister en soi comme qualité humaine. Mais la liberté politique, pour exister, présuppose le concours cumulé en l'homme des deux autres libertés: individuelle et sociale. En ce cas, l'opposition se situe entre la liberté simplement individuelle (celle des «modernes») et la liberté globale (c'est-à-dire cumulativement individuelle, sociale et politique) (celle des «anciens»). Cette opposition dissimule en fait le produit de deux stades différents de civilisation. Car la sphère culturelle et, dans ce cadre, les comportements, les mentalités, les valeurs, les mœurs, l'appréhension des institutions sont une chose quand domine la liberté individuelle univoque, et ils en sont une autre quand la mesure de la situation de l'homme dans la société est la liberté globale.

Ces remarques révèlent le déficit gnoseologique de l'argument de la conceptualisation de la culture et de la constitution de sa relation avec la civilisation. Mais elles laissent aussi apparaître sa finalité idéologique. Cette finalité dissimule le projet politique du facteur euro-atlantique de compenser le bipolarisme qu'a suscité la division socio-économique et politique du monde (l'opposition entre libéralisme et socialisme «réel») par la définition du cosmosystème planétaire en sphères culturelles, de sorte à forger les conditions de son leadership à l'époque nouvelle.

En ce sens, la religion devait être mobilisée et a été mise en avant non pas comme représentation de l'état réel de civilisation d'un peuple ou d'un ensemble de peuples, mais comme la cause efficiente de la civilisation. C'est pourquoi aussi le paramètre de la religion a été appelé à définir le caractère tant de l'adversaire qui, en l'occurrence, est évalué comme inférieur, que de l'espace «propre», c'est-à-dire l'Occident¹⁴.

Cependant, la représentation de «l'Occident» à travers le prisme de la religion est en contradiction avec sa nature même. «L'Occident» a été au cours de l'histoire une définition géographique traduisant le processus occidental du monde hellénique, romain puis byzantin. On est revenu de nos jours à cette notion pour définir l'espace géographique où régnait le Moyen Âge féodal et qui, à partir d'un certain moment, a pris une trajectoire anthropocentrique. Le dilemme est donc de savoir si la position d'avant-garde que revendique «l'Occident» remonte à ses origines féodales (et aux représentations culturelles correspondantes) ou doit être attribuée aux raisons qui ont provoqué la sortie de l'Europe du Moyen Âge. En fait, le recours au concept de Moyen Âge renvoie à une déviation par rapport au cours de civilisation dans lequel s'était engagé «l'Occident» et auquel il est revenu manifestement avec la «Renaissance». De même, les phénomènes culturels qui semblent composer les stéréotypes et les réticences des espaces non «occidentaux» au changement sont ceux qu'a rencontrés «l'Occident» lui-même à la phase de sa sortie du Moyen Âge. La conception despotique de la religion est l'un d'entre eux.

¹³ Pour plus de détails, voir CONTOGEOGRIS, Georges – *La démocratie comme liberté*. Athènes: Ed. Patakis, 2007.

¹⁴ Voir, en particulier, S. HUNTINGTON, *op. cit.*

Qu'est-ce donc qui a fait que «l'Occident» a accédé plus tôt à la civilisation ? Et quelle est la nature de la civilisation qu'il représente et qui prouve sa supériorité ? Manifestement, ce n'est pas sa géographie, qui s'est installée dans l'imaginaire de l'homme moderne comme cause efficiente de civilisation. Le cas le plus caractéristique de cette conception est apparemment celui de la «Méditerranée». On l'invoque, en fait, pour rejeter dans l'ombre les différenciations cosmohistoriques qu'a connues la région dans le passé¹⁵. La Méditerranée n'est pas plus que les autres régions de la planète une cause productrice de civilisation. La motivation de la civilisation remonte à des causes différentes, indépendantes de la focalisation géographique. Dans la Méditerranée comme en «Occident» furent produites différentes espèces de civilisation au sens cosmossystémique du terme.

Ces quelques observations mettent en évidence les difficultés qu'a la modernité à constituer une gnoséologie globale concernant le phénomène social, qui serait en même temps capable de soumettre à l'épreuve critique ou d'interpréter et classer ses diverses manifestations. D'où, aussi, l'insistance sur la classification linéaire du fait culturel, l'idée que la culture est un concept plus général que la civilisation, son érection en cause efficiente de la situation humaine, et enfin, l'approche niveleuse du devenir historique.

Nous tenterons de montrer dans les lignes qui suivent que chaque société a sa propre culture, en fonction de son parcours historique et des conditions de vie de l'époque à laquelle elle appartient. Cependant, la particularité du culturel est classée comme une émanation de la civilisation à laquelle participe la société en question, dont les fondements sont définis par le cosmossystème concerné.

2. Dans la lignée de cette introduction méthodologique, nous définissons la culture comme l'ensemble des éléments qui composent la conception de la vie, qui reflètent le vécu quotidien ou relèvent de l'héritage du passé. Par conséquent, la culture est une synthèse des représentations de la réalité et des représentations que porte en lui l'homme social en raison de sa présence dans l'histoire. En ce sens, on peut parler de cultures au pluriel dans le cadre de la même civilisation.

D'un autre côté, la civilisation traduit le cadre général dans lequel sont représentées les différenciations culturelles et, en cela, constitue la base pragmatologique du fait social. La civilisation est donc l'arrière-fond qui dicte en principe les manifestations extérieures, le genre de besoins, les comportements, le mode et le contenu de la pensée et de l'action, la «langue» de l'homme social.

Du point de vue systématique, nous distinguons deux types généraux de civilisations, qui correspondent aux deux grandes catégories archétypes de société: despotique et anthropocentrique¹⁶.

¹⁵ L'exemple le plus caractéristique est celui de BRAUDEL, Fernand: voir ses ouvrages *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris: Armand Colin, 1949, et *Les mémoires de la Méditerranée*. Paris: éd. de Fallois, 1998.

¹⁶ Nous ne prenons pas en compte, en l'occurrence, la société primitive, qui constitue une catégorie pré-cosmossystémique. La modernité définit la «civilisation» comme un processus de civilisation au sens actif ou comme une notion équivalente à celle de civilisé, en l'opposant au statut de non civilisé. Mais elle ignore la dimension cosmossystémique de la civilisation. Le concept de cosmossystème définit un ensemble de sociétés qui reposent sur des fondements socio-économiques, politiques et idéologiques communs, composant un tout doté d'une cohérence interne et autosuffisant. Voir plus de détails dans notre livre *Le cosmossystème hellénique*, t. 1. *La période statocentrique*. Athènes: éd. Sideris, 2006.

La catégorie despotique concerne les sociétés qui ont été constituées sur le mode du cosmosystème despotique, c'est-à-dire avec pour projet la propriété du despote à la fois sur le système et sur ses membres. La civilisation despotique est fondamentalement rurale, est liée à des logiques, des mentalités et des comportements ou des valeurs d'auto-suffisance. Les représentations de la vie relèvent de la relation de l'homme/sujet avec le despote. L'individu ne dispose pas d'identité propre et sa différenciation par rapport à «l'autre» passe par l'«appartenance» au même despote ou à un autre.

Le cosmosystème despotique et, par extension, la civilisation despotique entrent dans la typologie du despotisme privé (cas de l'Europe occidentale médiévale) et du despotisme étatique (cas du despotisme afro-asiatique et, en un certain sens, de l'absolutisme européen), qui produit des effets culturels pluriels et plus complexes.

La civilisation anthropocentrique concerne les sociétés qui tirent leur substance de la liberté de leurs membres. En ce cas, les représentations de la vie se focalisent sur des questions connexes à l'expérience vécue de la liberté ou de ses illustrations plus générales.

La civilisation anthropocentrique, tout comme la civilisation despotique, entre dans une typologie en fonction du développement ou des phases d'évolution du cosmosystème anthropocentrique. Nous distinguons deux grandes périodes: celle du cosmosystème hellénique et celle du cosmosystème ethnocentrique ou moderne. La première a eu pour base la petite échelle de la cité; la seconde a pour base la grande échelle de la nation-État.

D'un autre point de vue, la civilisation anthropocentrique est évaluée en fonction de son achèvement interne, qui va de pair avec l'espace de la réalisation de la liberté et son produit cumulé (la liberté individuelle ou à la fois sociale et politique). Quand l'espace de réalisation de la liberté est l'État, l'individu au-delà de celui-ci est vu, dans les relations interétatiques, comme étranger, et la liberté et les droits attachés à la qualité de citoyen ne lui sont pas reconnus. À l'époque du statocentrisme, pour ce qui est des relations interétatiques, la politique est conçue comme une relation de force. Et cela parce que ces relations s'intègrent au cadre d'un «ordre», non d'un système¹⁷. La phase de l'œcuméné établit une époque post-statocentrique au cours de laquelle le monde continue à vivre la société fondamentale de l'État. Mais les relations entre États s'inscrivent dans le contexte d'une formation étatique supérieure qui fonctionne harmonieusement dans l'ensemble. Il s'agit de la cosmopolis œcuménique, qui annonce la reconstitution du cosmosystème anthropocentrique (ou d'une partie importante de celui-ci) dans une cité-État. En réalité, le système de ce cosmo-État, ou cosmopolitéia, traduit la synthèse politique du territoire global sur la base des diverses cités-États et du système politique central. Synthèse qui entraîne l'inscription dans une trajectoire anthropocentrique de la politique interétatique, à son tour, puisqu'elle cesse d'utiliser la force comme mesure de réalisation. L'individu, dans l'œcuméné, est libéré des restrictions de la société fondamentale (de l'État où il exerce sa citoyenneté) et, d'étranger, devient citoyen de la cosmopolis, un cosmocitoyen (cosmopolite)¹⁸.

¹⁷ G. CONTOGEOURGIS – «La politique entre l'État pouvoir' et l'État puissance», *Revista de História das Ideias*, 26/2005, p. 7-33.

¹⁸ Voir nos études «Le citoyen dans la cité», in BADIE, Bertrand, PERRINEAU, Pascal (dir.), *Le citoyen*. Paris: Presses des Sciences Po, 2000, et *Citoyenneté et État. Concept et typologie de la citoyenneté*. Athènes: Éd. Papazissis, 2003.

Ainsi, à la période du statocentrisme, le développement anthropocentrique de l'individu social a lieu exclusivement à l'intérieur de l'État auquel il appartient. Pendant la période de l'œcuméné qui suit, son développement anthropocentrique s'achève dans le contexte du cosmosystème global et en tout cas de la cosmopolis. Dans les deux cas, cependant, la mesure de l'évaluation du devenir évolutif et du statut culturel de l'homme est son degré d'achèvement du point de vue de la liberté. En l'occurrence, la question ne concerne pas la distinction entre société libre et société non libre produite par l'opposition entre cosmosystème anthropocentrique et cosmosystème despotique (voire société primitive), mais l'espace de la réalisation de la liberté et son degré d'achèvement. Et cela, parce que la liberté, comme enjeu, est le facteur déterminant dans toutes les manifestations de la civilisation, c'est-à-dire de la vie de l'homme dans la société: la justice, l'égalité, la politique, l'économie, l'identité individuelle et collective, l'idéologie et, naturellement, les systèmes qui les abritent.

En d'autres termes, le contenu de ces concepts est différent et, donc, le genre de société, selon que c'est la liberté individuelle ou, cumulativement, la liberté individuelle, sociale et politique qui s'impose. Dans un cas règnent, par exemple, les valeurs de «travail dépendant» en économie et de «société privée» en politique, puisque le sous-système économique appartient au propriétaire (particulier ou État), et le système politique à l'État. À cette phase, la liberté est définie comme autonomie uniquement en ce qui concerne la substantiation individuelle de l'homme et sa vie privée. Dans l'espace social (là où l'individu passe des contrats avec des sous-systèmes, comme celui de l'économie) et dans l'espace politique (dans la relation de l'individu avec l'ensemble de la société), la liberté est approchée en termes de «droits», c'est-à-dire comme hétéronomie. La civilisation de la liberté individuelle et des droits socio-politiques focalise le principe de l'égalité sur leurs priorités: l'égalité devant la loi, éventuellement la propriété individuelle et, au-delà, la protection du travail, la redistribution de la plus-value économique, la prévoyance, etc. Dans le secteur de la politique, le principe de l'égalité est assimilé, au fond, à l'égalité du vote et de l'expression. Mais cette égalité s'inscrit dans la liberté individuelle, qui la vit comme un droit. Elle ne prouve pas la notion de liberté politique.

Au contraire, au stade de la liberté globale, le contexte de valeurs qui dicte le contenu de l'égalité et de la justice focalise ses priorités sur les conventions sociales (et économiques) et sur la politique. Le travail dépendant, dans l'économie, est rejeté au profit soit du travail politique – à travers lequel est obtenue la participation à la redistribution du produit économique –, soit du travail partenarial (et autonome). Dans ce dernier cas, la propriété, dans les moyens de production, se différencie de la propriété dans le (sous-)système économique (de l'entreprise, par exemple), qui revient à l'ensemble des partenaires. De même, dans la politique, la société cesse d'être privée et devient partenaire institutionnel du système, en assumant soit la qualité de mandant (représentation), soit la compétence politique dans sa totalité (démocratie).

Par conséquent, l'État, en l'occurrence, cesse d'être le possesseur unique du système politique et devient le serviteur de la société de citoyens, qui s'investit en partie (dans la représentation) ou en totalité (dans la démocratie) dans le système

politique¹⁹. Dans ce cadre, l'ensemble des mentalités, des comportements, des valeurs, du mode de pensée, du but de la vie, change de contenu. Nous ne citerons qu'un seul exemple: dans le système politique pré-représentatif, tel celui que vit notre époque, la notion de participation politique est conçue comme une intervention extra-institutionnelle en lisière des détenteurs du système. Dans la démocratie, cette participation (par exemple le *droit* de grève ou de manifester) devient superflue, car c'est le citoyen lui-même qui détient le système politique et qui décide sur les questions de l'ensemble de la société. En l'occurrence, la notion de participation du corps des citoyens s'identifie au fait qu'il incarne lui-même le système de gouvernement.

Il est non moins évident que ces phases de la civilisation anthropocentrique existent non pas d'elles-mêmes ou en résultat d'une conception distributive, mais parce qu'elles reposent sur des paramètres productifs concrets (l'économie, la composition démographique et sociale, la communication, les institutions, etc.) qui en constituent la base matérielle. Il est tout aussi vrai cependant que les cristallisations de cet acquis de civilisation créent en l'homme une «conscience de société», une marque de valeurs et de modes de vie, bref, la dimension culturelle de la civilisation, qui fonctionnent ensuite comme une composante autonome qui s'élève au statut de paramètre du cosmosystème. Ce paramètre est fondamental, précisément, parce qu'il différencie, comme nous le verrons, la culture du stade vécu de la civilisation.

La culture traduit, comme nous l'avons déjà constaté, l'expérience assimilée par la société, les cristallisations du vécu d'une époque donnée, qui se sont transformées progressivement en valeurs de la vie. C'est pourquoi les Grecs ont traduit cette culture par la notion de «*paideia*», à savoir le résultat de l'apprentissage acquis par l'homme dans l'exercice de la vie et qui constitue finalement la composante constitutive de sa personnalité. Quand on demande à Lysistrata, l'héroïne de la pièce d'Aristophane, comment et où elle a appris à exercer sa compétence politique, elle répond: par ma présence à l'assemblée du peuple.

La culture, en tant que conscience de société, suit le stade vécu de la civilisation mais ne s'y harmonise pas pleinement. Et cela parce que toutes les couches d'une société ou toutes les sociétés ne participent pas de manière égale aux évolutions du cosmosystème. Quand, au XIX^e siècle, la classe bourgeoise était essentiellement parvenue au stade proto-anthropocentrique de la civilisation, les masses populaires luttèrent pour secouer les vestiges despotiques de l'ancien régime ou pour conquérir des droits élémentaires, comme le droit de vote politique ou de protection du travail. Et dans le même temps, parce que les membres de la société portent en eux des valeurs, des mentalités et des comportements hérités, qui ou bien persistent ou bien s'articulent aux nouvelles habitudes, créant ainsi des parallélismes entre la réalité et ses représentations, des déviations ou même des modifications déformantes de celle-ci.

La modernité occidentale, en choisissant de dialoguer et de se comparer à son passé despotique récent ou avec la périphérie tiers-mondiste de la planète qui se

¹⁹ Pour plus de détails sur cette question majeure, voir CONTOGEOGRIS, G. – «Democracy and Representation. The Question of Freedom and the Typology of Politics», in VENIZELOS, E., PANTELIS, A. (dir.) – *Civilization and Public Law*. Londres: Esperia Publications, 2005, p. 79-92.

reconstitue tardivement sur le mode anthropocentrique, a marqué négativement les persistances du passé. Elle les a classées dans le domaine de la «tradition», qui conduit les sociétés à résister à la «modernisation». Nous avons déjà observé que dans la pensée occidentale contemporaine, le concept de «modernisation» ne se focalise pas sur le contenu de la transition anthropocentrique, auquel cas elle aurait pour projet le progrès, mais cherche aussi à intervenir dans les constantes du fait culturel. Par conséquent, elle ne cherche pas à le réadapter aux nouvelles conditions anthropocentriques, comme par exemple celles de l'islam ou du bouddhisme, par rapport à l'acquis de la liberté individuelle et des droits socio-politiques. Elle définit l'islam et, à un certain degré, le bouddhisme, comme des composantes culturelles incompatibles par définition avec l'anthropocentrisme, qu'ils doivent donc abandonner. Une observation plus approfondie de l'évolution historique de l'Europe montrerait un passé fort peu éloigné de celui des pays qui viennent juste d'accomplir leur transition.

La difficulté de la pensée contemporaine à comprendre ces dimensions du fait culturel et sa relation avec la dimension cosmosystémique de la civilisation est due manifestement à sa profondeur historique limitée. On ignore souvent que notre époque vit à peine son stade post-despotique où, en d'autres termes, proto-anthropocentrique, ce qui l'empêche d'élaborer un paradigme gnoséologique achevé, auquel elle pourrait subsumer son cas²⁰. Dans cette difficulté, son éloignement du passé hellénique du cosmosystème anthropocentrique, auquel elle doit d'ailleurs son existence même, a été fondamental. L'invocation du cosmosystème hellénique ou anthropocentrique à petite échelle ne prône pas le retour au passé ou la démolition du présent. Son importance réside dans le fait que, ayant vécu un parcours évolutif complet du point de vue anthropocentrique, il s'offre comme un paradigme unique pour la constitution d'une gnoséologie sphérique de l'évolution cosmosystémique de l'homme et de la civilisation. Mais il s'offre aussi à une lecture de la notion de «tradition» – et, par extension, des éléments culturels du passé qui parcourent le présent – qui renverse le dogme de la modernité qui adjuge le progrès à cette dernière. Le conflit qui couve pendant toute la durée du XIX^e siècle et en partie au XX^e, dans le cadre du monde grec, entre «société du travail» et «travail partenarial» ou entre une société concevant la participation politique en ayant pour projet la qualité de mandant face à un système/État proclamant sa nature absolutiste, n'est qu'un exemple indicatif. Ce n'est pas du tout un hasard que le travail, dans la langue grecque, continue à être défini négativement, aujourd'hui encore, comme «absence de loisir», et le travail dépendant comme «esclavage».

Notre dernière remarque concerne la victoire planétaire du cosmosystème anthropocentrique et ses retombées annexes sur la question de la culture et de la civilisation. Dans le passé historique, à partir du moment où a émergé la civilisation hellénique ou anthropocentrique, s'est instauré sur la Terre un dualisme cosmosystémique: d'une part, la civilisation despotique et, de l'autre, la civilisation hellénique ou anthropocentrique.

²⁰ Paradigme évident dans le contenu de la liberté mais aussi dans l'ensemble des paramètres liés au stade vécu de l'homme moderne. Voir sur ce point notre étude, *La démocratie comme liberté, op. cit.*

Leur rencontre, au bout d'un certain temps, a conduit à des croisements culturels intéressants, comme l'arabe et le chrétien, celui du monde européen à partir de la Renaissance étant le plus important. Ce dualisme a disparu peu à peu au cours du XX^e siècle, et le cosmosystème anthropocentrique et sa base axiologique se sont imposés sur toute la planète. Depuis, nous nous trouvons devant une civilisation cosmosystémique unique, celle de l'anthropocentrisme, et même au moment d'une phase unique – primaire – qui traverse l'ensemble de l'humanité.

La différenciation entre l'avant-garde européenne (et eurogène) et le reste de la planète concerne exclusivement le degré d'incorporation de ce dernier à l'ère anthropocentrique. En d'autres termes, elle est endocosmosystémique et non intercosmosystémique. Mais en même temps, le fait culturel et, plus précisément, les composantes culturelles héritées du passé se révèlent, pour cette raison, une composante capitale de la différenciation. D'une part, parce que l'adaptation implique toujours la difficulté du détenteur de se défaire des habitudes, des mentalités ou des valeurs dont il a été pétri dans le passé. D'autre part, parce que derrière celles-ci se dissimulent des relations hégémoniques et des corrélations à l'intérieur tant de l'État que du cosmosystème dans son ensemble.

Telle est précisément la raison pour laquelle la division du monde en sphères culturelles a conduit «l'Occident» à des contradictions importantes dans son approche de l'évolution.

Quoi qu'il en soit, désormais, le point de tension ne sera plus la différenciation sur la question de la civilisation mais sur celle de la culture. En somme, culture et civilisation évoluent en un processus dialectique dont le produit aura affaire, dans l'avenir, avec l'harmonisation de l'humanité planétaire à l'acquis du cosmosystème anthropocentrique.