

<http://lipietz.net/Geographie-culturelle-economie-politique-et-ecologie>

Géographie, Économie et Société, Vol 2, N°2

Géographie culturelle, économie politique et écologie

- Économiste, auteur - Méthodes et concepts -



Date de mise en ligne : samedi 1er juillet 2000

Copyright © Alain Lipietz - Tous droits réservés

[1996j-fr]" Géographie culturelle, économie et écologie, " *Géographie, Economie et Société*, Vol 2, N°2, 2000.

[En anglais](#) " Cultural Geography, Political Economy and Ecology ", International Seminar *Space, Inequalities and Differences : From " Radical " to " Cultural " Formulations*, 27-31 Août, Milos (Gr). Published (slightly shortened) in *European Planing Studies*, Vol.7, N°1, 1999.

Dans les années soixante-dix - quatre-vingt, une pléiade de géographes anglo-saxons d'inspiration marxiste, féministe ou régulationniste se fit connaître dans un cercle nettement plus large que la géographie universitaire.

Ces géographes s'auto-désignèrent comme 'radicaux' en un sens qui évoquait tout autant leur positionnement politique que leur approche méthodologique : l'enracinement de la géographie dans l'économie politique critique. Le tournant néo-libéral de Thatcher et Reagan ne fit que 'radicaliser' d'abord ce double engagement. Puis, dans la première partie des années quatre-vingt-dix, la géographie humaine sociologisante sembla se détourner des études (un peu répétitives, il est vrai) sur la " lean production " ou la désindustrialisation. La géographie radicale, comme vaincue avec le vieux 'Labour', semblait passée de mode. Si quelques fidèles s'acharnaient à la géographie des décombres, d'autres relevaient avec un certain optimisme les aspects positifs de la restructuration [1]. Surtout le vent de la mode académique tourna vers la consommation et les nouvelles classes moyennes : ce fut le cultural shift, le 'tournant culturel'.

Si le programme de recherche de la géographie culturelle est en lui-même pertinent, ces nouveaux travaux anglo-saxons furent beaucoup plus contestables. J'étais moi-même d'autant plus intéressé par ce courant de réflexion que, ayant évolué également d'une économie politique 'radicale' vers l'écologie, je m'étais préoccupé de penser une approche écologiste de la géographie humaine (Lipietz, 1994). Or, il est connu depuis Sauer (1925) que la 'géographie culturelle' ressemble comme une soeur à l'écologie humaine. " La culture est l'agent, l'espace naturel le medium, le paysage culturel est le résultat " : cette définition de Sauer semble une bonne approximation de l'écologie humaine [2]. Quel ne fut donc pas mon étonnement de découvrir, au Séminaire de Milos de 1996, que, pour un secteur de la géographie britannique, 'culture' renvoyait à... centres commerciaux ! Et, en effet, je me rendis compte que, dans son éditorial portant sur les articles consacrés à ce thème dans la revue *Environment and Planing*, A. Jackson [1996] n'hésitait pas à identifier le nouvel intérêt pour les études sur la consommation au 'cultural turn', et que ce tournant culturel était diagnostiqué par Sivanandan [1990] comme la trahison d'ex-marxistes découvrant la séduction du consumérisme et de l'individualisme : un 'tournant thatchérien', en réalité !

Dans cet article, nous critiquerons d'abord certaines théorisations du " cultural shift ", puis nous tenterons de réconcilier géographie radicale et géographie culturelle au sein d'un programme de géographie écologiste.

1. Misère du " tournant culturel "

[3]

Il n'est pas sans intérêt, pour des géographes radicaux, de se déplacer momentanément de l'usine au centre commercial, des lieux de production aux lieux de consommation, des rapports sociaux aux comportements individuels. Comme eux, je suis un peu lassé des études sur le fordisme, le post-fordisme, les flux tendus, les cercles

de qualité, la flexibilité, etc. Ce n'est pas que ces grilles de lecture soient hors de propos ou inintéressantes, mais ce sont des programmes de recherche qui s'épuisent et qui alimentent de moins en moins l'action sociale : il me semble que nous avons fait le tour de la question. [4]. Du reste, le philosophe de l'engagement, Jean-Paul Sartre, n'a-t-il pas consacré les dernières années de sa vie intellectuelle à l'étude de Flaubert, tout en dirigeant la publication maoïste *La cause du peuple* ?

Voici où je veux en venir :

- ▶ la culture ne se résume ni à la consommation, ni aux modes de vie individuels ; une culture fondée sur la consommation et l'individualisme n'est pas spécifiquement post-fordiste (et même pas thatchérienne).

1 Culture, consommation, individualisme

Le premier problème est que certains défenseurs de ce " tournant culturel " le décrivent comme un passage des tendances lourdes, macro-sociales, structurelles au changeant, à l'individuel, au contingent. Ce qui est peut-être le cas dans la réalité, mais alors pourquoi qualifier ce basculement de " culturel " ? Je donnerai plus loin un éclairage plus conceptuel de ce qu'est la " culture ", mais ce qui est évident pour l'homme de la rue, c'est que la " culture " évoque la longue durée (et non le changement), le collectif (et non l'individuel), la " norme " (et non l'arbitraire). Pour autant, la mode est d'évidence un fait culturel, et l'on parle couramment de " cultures individualistes " (opposées aux cultures holistes).

C'est là le coeur du problème : d'une culture à l'autre, il y a plus ou moins d'espace pour les comportements individuels. Une partie de la géographie ou de l'histoire culturelles pourrait être consacrée aux formes et à l'importance variable des comportements individualistes selon les cultures. Un individu n'accède pas à une activité " culturelle " lorsqu'il se comporte en individualiste, c'est bien plutôt la culture du lieu/ de l'époque / du genre / de la classe / de l'appartenance ethnique qui déterminera le degré de liberté individuelle de son comportement. Ces appartenances détermineront également la manière dont il/elle exprimera son individualité : il s'identifiera au meilleur chanteur, au meilleur danseur, buveur, cuisinier (dans les classes laborieuses de l'Europe pré-fordiste), ou il consommera des marchandises selon ses goûts et ses passe-temps s'il appartient à une société fordiste ou post-fordiste.

Cet exemple montre que la culture varie selon les lieux et les époques et qu'une " économie politique radicale " pourrait rendre compte d'une grande partie de ces changements. Pour autant, la culture pré-existante apparaît comme le " terreau " et l'économie politique comme une force directrice. À développement égal et trajectoire équivalente en termes d'économie politique, les cultures ne seront pas les mêmes selon les lieux. D'où l'impression que la culture fabrique des différences géographiques nettes qui résistent au temps et au changement économique. Choisir ses habits selon des affinités politiques, religieuses, esthétiques ou amoureuses, c'est s'inscrire dans certaines traditions de la culture européenne, qui remontent au Moyen-Age dans les cités méditerranéennes. Se retrouver en groupe dans certains lieux (la place centrale, les Grands Boulevards, le marché...) à certains moments particuliers (carnaval, samedi soir, passeggiata) pour exhiber des habits qui traduisent des choix d'appartenance est également un fait culturel. D'autres cultures chercheront périodiquement à briser la routine, mais ne le feront pas de manière " carnavalesque ". La généralisation de comportements exhibitionnistes tout au long de l'année (mais pas dans tous les quartiers) exprime aussi des évolutions dans les rapports entre les classes sociales et les sexes. Sur ce point encore, l'" économie politique radicale " a beaucoup à dire. La " carnavalisation " du comportement des jeunes issus des classes moyennes quand les temps sont durs (durs pour les plus pauvres !) est également un fait culturel vérifiable sur la longue durée, depuis le *Décameron* de Boccace (à l'époque de la peste) jusqu'aux années-fric des années quatre-vingt dans la " société en sablier ".

De la même manière, la géographie des lieux de consommation, des lieux de loisirs et du paraître, est déterminée par les différences d'une culture locale à une autre, par l'histoire multi-séculaire de leurs religions respectives, de leurs relations sociales, des relations entre les sexes, des relations ville-campagne, etc. Dans l'Europe du Moyen-Âge, la place centrale était clairement située face à l'église. Elle est devenue la place du marché [5], puis les Grands Boulevards ou le centre commercial. Ce n'est pas exactement le cas en Asie : même aujourd'hui à Tokyo, on vient surtout flâner dans le quartier des bars et des restaurants, plus que dans le quartier commerçant. Les différences sont encore plus frappantes dans les cultures où les espaces impartis aux hommes et aux femmes sont complètement séparés [6].

2 'Culture consumériste' : des Temps nouveaux ?

Le deuxième problème posé par le " tournant culturel " de certains géographes britanniques est qu'ils affirment que ce tournant reflète une mutation réelle, à savoir le post-modernisme et sa 'base économique', le post-fordisme. Je ne vais pas discuter de ce que cela implique politiquement de valoriser ou non la post-modernité, comme peut le faire un Sivanandan (1990). Je n'aborderai pas davantage l'identification de la post-modernité au post-fordisme faite par Harvey (1989), ni l'usage apocryphe de l'approche française de la régulation chez certains spécialistes anglo-saxons des sciences sociales et certains post-marxistes britanniques (voir Barbrook, 1991). Ma question porte sur la caractérisation des " Temps nouveaux " [7] qui s'ouvrent après le fordisme comme une société de consommation à comportements individualistes.

Franchement, ce qui me rend perplexe vis-à-vis de ces publications britanniques, c'est leur ressemblance, voire leur référence explicite à des textes français des années soixante (dans les librairies ou sur les murs) : les Situationnistes (Debord, 1967) et leur Société du spectacle, Henri Lefebvre (1968) et sa critique de la vie quotidienne, Baudrillard (1970) et son économie politique du signe et de la société de consommation, Michel de Certeau (1974) et sa culture populaire de la consommation, entre autres. Ce qui est frappant c'est que ces auteurs écrivaient au moment de l'apogée du fordisme français, et faisaient (parfois) référence aux découvertes de sociologues américains du début des années cinquante.

De fait, la colonisation de la vie quotidienne par la consommation est une caractéristique du fordisme, non du post-fordisme ! La dissolution des communautés populaires dans une masse de consommateurs, la réappropriation de la consommation dans l'espace domestique par les classes laborieuses, la différenciation des modes de vie à travers des choix de consommation individuels sont des caractéristiques du fordisme (aux États-Unis, dans les années cinquante et au début des années soixante ; en Grande-Bretagne dans les années soixante ; en France, fin des années soixante-début des années soixante-dix ; en Espagne, à la fin des années soixante-dix). De nombreux chercheurs ont proposé le vocable de 'sloanisme' plutôt que de 'fordisme' pour exprimer ces caractéristiques. Sloan était le patron de General Motors dans les années soixante, et, contrairement à la doctrine de Ford dans les années trente, il ne voulait pas vendre au consommateur " n'importe quelle voiture, pourvu qu'elle soit noire ", mais lui proposer un énorme éventail de voitures différenciées. Et pour Baudrillard, il s'agissait d'un des traits principaux de La Société de consommation (1970).

Alors, quoi de neuf dans les comportements de consommation ? Le " Mall ". Le centre commercial, transformé en forteresse pacifiée. Dans les années cinquante, Yves Montand chantait :

Je flâne sur les Grands Boulevards,
Y'a tant, y'a tant, y'a tant de choses à voir

C'était le chanteur officiel du Parti communiste français, lequel faisait l'éloge des buts de la société d'abondance. Il exprimait la fin d'une sous-culture prolétarienne et de ses lieux de loisirs : les guinguettes au bord de la Marne, le bistrot du coin, et le doux caboulot. Dans la nouvelle ère du fordisme, les couples de travailleurs intégrés allaient

faire les magasins les samedis après-midi dans des avenues à ciel ouvert. Ils occupaient leur place dans la société de consommation. Plus précisément, le régime économique du fordisme était fondé sur la 'colonisation de leur vie quotidienne' par la croissance planifiée de leur consommation matérielle. Henri Lefebvre (1968), dans son ouvrage sur *La vie quotidienne dans le monde moderne* (un livre d'une très grande importance, qui devrait fournir la base à toute réflexion sur ces sujets), estampilla cette ère comme " société bureaucratique de consommation dirigée ".

Qu'est-ce qui a réellement changé ? La fin de la 'bureaucratie', selon les revendications du néo-libéralisme ? J'ai des doutes. Le principal changement (des États-Unis à la France, selon le modèle de la 'brasilianisation' : Lipietz, 1985, 1996) est que maintenant le travailleur-chanteur est au chômage et exclu des Grands Boulevards. Symétriquement, le 'centre commercial' a pris des allures de bunker gardé par des vigiles privés. Modèle qui s'était développé au Chili à l'époque de Pinochet bien avant son triomphe en Europe de l'Ouest.

Ce chassé-croisé des publications françaises et anglo-saxonnes traitant des phénomènes de consommation est certes l'expression d'une économie politique de la réalité, mais d'une manière subtile. Lorsque, dans les années soixante, Lefebvre et les Situationnistes découvrent " la société spectaculaire marchande ", la petite bourgeoisie salariée était déjà en plein dedans, mais la classe laborieuse, en France, n'y était pas encore intégrée (elle s'y intégrera après 1968, à la suite d'un mouvement étudiant 'anti-fordiste' et d'un mouvement 'pro-fordiste' des travailleurs syndiqués : Lipietz, 1991). Aujourd'hui, c'est le contraire : tandis que la classe laborieuse et les classes les plus démunies sont de plus en plus exclues de la société d'abondance, les gains de productivité sont de plus en plus concentrés chez les classes moyennes, selon le modèle brésilien de société en sablier (Lipietz, 1996). D'où la nouvelle géographie des sites de consommation, éclairée par ailleurs par des considérations culturelles et 'radicales'.

2. Approches culturelle et radicale : pour une conciliation au sein de l'écologie politique

Les discussions qui précèdent ne doivent pas éclipser l'intérêt des études portant sur les phénomènes de consommation (en tant que processus socialement localisés). Au contraire, nous avons vu à quel point ils sont l'expression d'un jeu complet de relations sociales, historiquement et spatialement définies. Ce 'jeu complet' est constitutif de la 'culture' dans son acception globalement admise par les sciences sociales.

1 Qu'est-ce que la culture ?

Se poser la question : " que font les gens ? " permet de comprendre ce qu'est la culture. Ici, 'faire' devrait être entendu dans le sens où l'emploie S. Marglin dans le célèbre intitulé *What do the bosses do ?*, *Que font les patrons ?* : comme un ensemble de pratiques régulées par des normes, des significations, des règles, des institutions, en vue de réaliser ce que les rapports sociaux " attendent " des individus. D'où plus précisément : 'la culture est le contenu de toutes les pratiques courantes et normales au sein d'une société donnée, en tant que résultat normal et condition de sa reproduction'. Allons plus loin dans la discussion de cette définition.

Premier point, la culture concerne le contenu des pratiques. La culture est du côté du sens, de la valeur d'usage, du logos, du 'pourquoi ?' et du 'pour quoi faire ?' ; en opposition aux quantités (le 'combien ?', le nomos) appréhendées par l'économie. La réponse à la question du 'pourquoi ?' n'est pas forcément utilitariste (cela pourrait être un trait propre à certaines cultures spécifiques). La plupart des cultures sont la réponse en elles-mêmes ('nous faisons ainsi parce que c'est ainsi que cela doit se faire, nous avons toujours fait ainsi'). Certaines cultures évoqueront 'le bien et le beau'. La cité grecque pourrait être un exemple de culture non-utilitariste résistant à la révolution néolithique (Daraki, 1996).

Deuxièmement, 'toutes les pratiques d'une société donnée' fait référence à l'aspect localisé mais exhaustif de la 'culture'. Tandis que le mot 'culture' dans son acception moderne a été inventé par les Encyclopédistes, le dictionnaire de l'Académie française (1718) préférait encore spécifier 'culture des lettres', 'culture des sciences', et ce n'est qu'en 1798 que ces attributs sont laissés de côté. La 'culture' devient alors une disposition générique et construite de l'esprit : c'est un 'style' qui s'applique plus ou moins à toute pratique de la société (Cuhe, 1996). Pourtant, pour les Lumières françaises, la culture était nécessairement un bien universel diffusé par la 'civilisation'. À la même époque, Gottfried Herder (1774) révèle le revers de la médaille : cette tournure d'esprit est propre à chaque communauté particulière, son Volkgeist. Dans ses usages ultérieurs par les sciences sociales, le concept de 'communauté' finit par adopter une géométrie de plus en plus flexible. Aujourd'hui on peut parler de 'culture occidentale', de 'culture nationale', de 'culture prolétarienne', de 'culture d'entreprise', et bien sûr de 'culture des géographes britanniques'. Et il faut bien voir que, dans toute communauté donnée, la culture définit un éventail de normes, de sens, de comportements communs à ses problèmes et ses pratiques.

Ainsi la 'culture' apparaît comme un outil de base pour la géographie (et pour l'écologie) : elle saisit l'idée que les groupes humains ne font pas la même chose selon les lieux, elle offre une alternative au couple dangereux 'universalisme/racisme'. Comme Denis Cuhe (1996) le souligne au début de sa synthèse, " le long processus d'humanisation a consisté fondamentalement à passer de l'adaptation génétique à l'environnement à une adaptation culturelle ". Notons qu'ici, comme en d'autres cas, le mot 'culture' porte directement sur le rapport entre l'humanité et l'environnement (donc sur l'écologie humaine), mais nous reviendrons sur ce point.

Troisièmement, la culture renvoie à des pratiques considérées comme normales et courantes. La culture ne consiste pas en idées portant sur des pratiques, c'est un ensemble de pratiques dans la mesure où celles-ci sont incorporées dans les esprits, en tant que modèles légitimes de comportements et de résolution des problèmes. Comme dirait Bourdieu [8], la culture est le complément individuel des institutions de la société : ces 'routines sacralisées' (selon la définition marxiste de l'institution). La culture ne porte pas sur la pratique que vous inventerez ce matin, elle est dans le petit-déjeuner que vous préparerez sans y penser, mais elle est aussi dans la manière dont vous résoudrez un problème inattendu, voire même dans ce qu'un artiste révolutionnaire devrait peindre ou écrire. Une mode n'est pas une culture, mais certaines cultures prescrivent que chaque saison devra avoir sa prochaine mode. Les centres commerciaux ne sont pas la culture, mais certaines cultures prescrivent qu'il est bon de flâner de temps en temps au hasard le long d'une galerie de vitrines.

Quatrièmement, la culture est à la fois le résultat et la condition préalable de la reproduction de la société. C'est ce point de la définition qui importe le plus, et c'en est la définition la plus large : la culture est le lien entre passé et futur, la continuité inconsciente de la société. Cette définition est contenue dans l'étymologie même du mot : cultura était le mot latin pour le travail dans les champs et l'élevage. De fait, la révolution néolithique, avec l'invention de l'agriculture et de l'élevage, marque le début de la culture et de ses significations, incluant la politique et les arts. Lorsque l'on parle de la 'culture Navajo' ou de la 'culture grecque des poteries à desseins géométriques', cela renvoie à un ensemble de vestiges qui vont des outils de tous les jours aux armes et aux idoles. L'humanité a découvert que le travail d'hier sur la nature a amélioré l'efficacité des activités d'aujourd'hui et accroît les bénéfices de demain. D'où l'étonnante portée de sens du mot culture dans le langage ordinaire. De la culture des champs à la culture artistique (en passant par la culture physique en français), la 'culture' signifie dans chaque cas le résultat d'efforts antérieurs en vue d'améliorer des capacités futures. Mais la culture n'est pas un entraînement sportif, ni une accumulation de capital humain en vue d'une aptitude particulière. Un champ cultivé, un esprit cultivé sont aptes à recevoir avec profit n'importe quelle nouvelle graine. La culture est une capacité générale à s'accommoder du nouveau, même en incluant d'autres cultures. Ainsi la culture est la plus puissante (parce qu'implicite) condition de la stabilité sociale : la forme incorporée de la régulation sociale.

Il n'est donc pas surprenant que la culture ait une telle familiarité avec la géographie humaine, en particulier dans sa manière d'appréhender les implantations les plus spécifiquement humaines : les villes (Paquot, 1990). Selon Sauer, le paysage est l'existence de la culture superposée à la nature (transformée par le social). Et la même extension du

mot 'culture' existe en latin à partir du mot 'pagus' [9], à l'origine du mot français pays et du mot argentin pago (pays natal). Pagus vient du verbe pango qui signifie également : planter (un arbre), poser (une borne), conclure (un pacte). Le champ sémantique de pagus va de la production matérielle de la société à la délimitation de ses frontières et à l'institutionnalisation de son droit coutumier. Dans les langues latines, pagus est aussi la racine de 'paysan' et de 'paysage'. Est-ce si différent du mot " culture " ?

2. 2 Culture, modernité et post-modernité

Le fait que la culture soit une jonction entre passé et futur peut expliquer l'engouement récent pour les études culturelles et leur intérêt particulier pour les comportements de consommation, au moment même où la continuité de la culture traverse une période d'instabilité. C'est tout le débat sur la modernité et la post-modernité. La modernité pourrait être contenue dans la maxime de Jean de Salisbury (XII^e siècle) qui inspire la cathédrale de Chartres : " Nous sommes des nains perchés sur des épaules de géants ". Jean de Salisbury voulait dire que les Modernes étaient supérieurs aux Anciens, non par privilège d'essence, mais compte tenu de leur position relative. Ils savaient ce que savaient les Anciens, plus quelque chose de nouveau. Cette conception précoce du progrès de la culture ou de la civilisation devait s'imposer au long de la Renaissance et des Temps modernes, contre les défenseurs des Anciens qui pensaient que l'Histoire était l'histoire d'une dégradation depuis l'époque classique des Grecs et des Romains. Après la victoire des Modernes au 18^e siècle (et, comme nous l'avons vu, l'invention corrélatrice du sens moderne du mot 'culture'), la modernité fut problématisée tout au long du 19^e siècle. Deux grands poètes post-romantiques français sont régulièrement convoqués dans les débats anglo-saxons sur la " modernité " : Baudelaire et Rimbaud. Ils représentent les deux versants de la modernité, perçue comme un processus continu d'addition et de substitution du nouveau à l'ancien. Le mot d'ordre de Rimbaud, " il faut être absolument moderne ", faisait référence au paradigme de Salisbury : les créateurs des temps nouveaux commenceront là où les explorateurs d'hier se sont arrêtés - et lui-même se voyait comme un nain sur les épaules de Baudelaire [10].

Baudelaire avait une vision bien plus triste de la modernité, privilégiant son autre versant : la nostalgie. " La forme d'une ville change plus vite que le cœur d'un mortel " [11]. Si la modernité est le façonnage continu de la culture et de son paysage, alors l'écoulement du temps peut être perçu comme une différence douloureuse entre expérience du présent et souvenirs [12].

La caractéristique de la modernité, de Salisbury à Rimbaud ou Baudelaire, n'est pas que " le nouveau qui devient l'ancien pour être remplacé par un nouveau encore plus nouveau " (Vattimo, 1987). Comme le souligne Marc Augé (1992), la modernité est " la coexistence intentionnelle de mondes différents, l'entrelacement de l'ancien et du nouveau ". Mais cette coexistence est orientée par le progrès du temps.

Dans la post-modernité au contraire, l'idée de progrès disparaît : tout a déjà été dit (en littérature) ou dessiné (en architecture), il n'y a plus que des citations. Pourtant, la 'culture' n'en est que plus nécessaire : le stock de 'citations' disponibles dépend de la culture de chacun. La post-modernité ne doit d'ailleurs pas être confondue avec la sur-modernité (Marc Augé), où les objets du passé sont immédiatement transformés en objets muséifiés : cette culture n'est plus un pont entre passé, présent et futur. Cette exotisation du passé (ou du lointain, si nous prenons en considération la consommation d'objets décontextualisés, importés de l'étranger : Crang, 1996) pourrait apparaître comme une dissolution de la culture, un peu comme une collection de manuscrits latins rassemblée par un non latiniste. Pourtant, les consommateurs d'exotisme ou d'objets kitsch ont une culture : ils supposent implicitement que les Martin interpréteront les statuettes mexicaines dans leur séjour comme une référence à leurs dernières vacances, bien qu'ils les aient achetées au magasin mexicain du centre commercial. Reste que la sur-modernité constitue un déni de la nostalgie, tandis que la post-modernité joue avec la nostalgie, et la modernité doit vivre avec.

La sur-modernité et la post-modernité ne sont pas vraiment symptomatiques de la fin de la modernité ou d'une discontinuité de la vision moderne de la culture. Elles sont le symptôme soit de ce que le nouveau apparaît creux,

dénué de sens (post-modernité), soit de ce que le nouveau d'hier n'a pas ouvert la voie à la vie d'aujourd'hui (sur-modernité). Tel est la graine de vérité contenue dans la mise en relation par Harvey de post-modernité et post-fordisme. La post-modernité marque la fin des 'grands récits' sur la consommation de masse, et non pas l'extension de la consommation de masse (diversifiée), qui, elle, est absolument moderne.

2. 3 L'Économie politique radicale

Malgré ses propres précautions, Sauer (1925) a été critiqué pour avoir ignoré le processus historique de constitution des rapports sociaux et les luttes qui façonnent la culture et par lesquelles elle se reformule en permanence (Mac Dowell, 1994). C'est précisément sur ce point que la " géographie radicale " semble s'opposer à la " géographie culturelle ".

" L'économie politique " semble être le dual algébrique de la 'culture'. Quand la culture s'intéresse au contenu, au sens et à la valeur d'usage, l'économie politique ne traite que de la mesure, de la quantité, de la valeur d'échange. Quand la culture s'intéresse à comment vivent les gens, à ce qui fonde une communauté et à ses pratiques, l'économie politique met l'accent sur les antagonismes sociaux entre les groupes au sein des communautés, à qui décide quoi, qui fait quoi, qui en tire profit. À l'origine, l'économie politique (Smith, Ricardo, Marx) souligne les antagonismes de classes, comprises comme fonctions économiques (travailleurs, capitalistes, propriétaires fonciers). Les sciences sociales modernes 'radicales' ajoutent une gamme complète d'autres antagonismes : entre les sexes, les nations et les ethnies, mais l'approche à la base est la même. Une approche féministe 'radicale' mettra en évidence la domination d'un sexe sur l'autre, sans se préoccuper des contenus sur lesquels porte cette oppression (et aura tendance à critiquer le côté 'essentialiste' de toute forme d'intérêt pour ce que les femmes font en général), une approche féministe 'culturaliste' mettra l'accent sur ce que les femmes font et ont en commun (leur 'territoire').

Pour bien saisir la différence, il importe de clarifier le sens de l'expression " avoir en commun ". " Partager la même culture " ne signifie pas une absence de conflit : cette culture pourrait consister justement en une culture de la lutte (il y a bien une culture militaire, une culture de la chevalerie !). Et une communauté divisée par des antagonismes sociaux est faite de sous-groupes sociaux qui peuvent partager la même sous-culture (culture bourgeoise, culture ouvrière, culture des femmes). Enfin, toutes les classes sociales d'une même société partagent une culture spécifique qui inclut, par exemple, le style des compromis sociaux. Il est connu que, dans une même branche industrielle (par exemple, l'industrie de l'aluminium), pour un même mode de régulation économique (par exemple le fordisme), les relations industrielles ne sont pas les mêmes aux Pays Bas, en France et aux États Unis, et que ces différences reflètent des différences nationales remontant parfois au XVIIe siècle (d'Iribarne, 1989).

Ainsi les approches radicales s'opposent aux approches culturelles selon les polarités suivantes :

Intérêts contradictoires	intérêts communs
Mesure (nomos)	sens (logos)
Relationnel (forme)	substantiel (contenu)
Abstrait	concret

Faut-il rejeter un des ces pôles ? Certainement pas. Il est vrai que dans le cours sans fin de l'histoire (et en mêlant les mots d'Héraclite et de Mao Zedong), " la lutte est permanente et absolue, la stabilité est relative et transitoire ".

Pourtant, toute science sociale est interpellée par ces objets relativement stabilisés que nous appelons 'sociétés', et les géographes s'intéressent à l'aspect le plus stable des sociétés : les traces qu'elles laissent sur le paysage (Lipietz, 1977, 1988). Se limiter à l'approche culturelle, c'est ignorer les conflits déstabilisants, les différences de points de vue

(et ainsi favoriser un biais inconscient pour un point de vue particulier), c'est s'interdire de comprendre les changements culturels dus à la modification des équilibres au sein des rapports sociaux. Se limiter à l'approche 'radicale' conduira à ignorer pourquoi, bien qu'ils s'exploitent, s'oppriment, s'excluent, se résistent et se combattent les uns les autres, les membres d'une communauté acceptent de vivre ensemble, ne contestent pas les règles du jeu, se réjouissent des mêmes réussites, se satisfont de leur part, et produisent et consomment le même environnement, bien que de manière inégale. Une approche radicale ignorant l'approche culturelle peut ignorer les questions de consensus, d'hégémonie, de légitimation. Surtout, une approche radicale manquera les contenus de l'activité sociale. C'est une des principales critiques adressées par l'écologie politique à l'économie politique.

Qu'est-ce que l'écologie politique ?

En sciences naturelles, l'écologie traite de la relation triangulaire entre les individus appartenant à une espèce ou à un groupe d'espèces, leurs activités organisées, et les traces de ces activités sur leur environnement, qui est en retour (et ceci clôt le triangle) la condition de la vie de ces individus et de leur activité. L'écologie politique est l'écologie de notre espèce très singulière, cette espèce qui s'organise consciemment en communautés politiques.

D'emblée, cette approche écologiste semble être la soeur jumelle de l'approche culturelle, surtout dans le champ de la géographie. D'abord et surtout, l'écologie et l'approche culturelle sont toutes deux concernées par le contenu, le sens, et pas seulement par les relations, les ratios et les mesures. Tout comme la culture, l'écologie politique s'oppose à l'économie politique comme le logos au nomos. L'écologie est simplement un peu plus matérialiste que l'approche culturelle : elle se préoccupe aussi concrètement de la quantité de gaz carbonique, d'eaux usées, de mètres carrés de bitume, etc. Tel que je viens de l'énoncer, le triangle de l'écologie est tout à fait similaire au triangle de Sauer. La différence est que Sauer opère une distinction entre 'nature' (comme medium de la culture) et paysage (comme son produit), et associe au sein du concept de culture les individus et leurs activités. Le point de vue écologiste relie au sein du concept d'environnement les conditions des activités et leurs produits, et distingue entre les individus et leurs activités socialement structurées [13]. Pour un écologiste, ce premier côté du triangle (individus-sociétés) couvre le champ de sous-ensembles scientifiques spécialisés : l'éthologie (lorsqu'on s'intéresse aux êtres vivants non humains), l'anthropologie, la sociologie et l'économie politique.

Ces différences dans la structure des triangles signale d'évidence une différence de focalisation. L'opposition entre " nature " et " paysage " chez Sauer est fondée sur un préjugé occidental quant à la " nature naturelle de la Nature " (Levinas, 1991), tandis que les écologistes et la nouvelle géographie culturelle insistent sur une nature qui se donnerait toujours comme 'socialement construite'. Un écologiste sait que la nature offerte à l'activité humaine est d'abord issue d'une activité humaine antérieure et que le paysage, en tant qu'il est à nouveau façonné par notre activité d'aujourd'hui, sera la condition préalable à la vie et à l'activité humaine de demain. En outre, en accordant de l'importance aux relations entre les individus appartenant à une même espèce et leur activité organisée, l'écologie politique met le doigt sur un jeu d'oppositions, de dominations, de régulations, de règles du jeu et de compromis sociaux groupés de ce côté du triangle. Il en résulte que l'écologie politique est à la fois ouverte à la dimension 'unité' des rapports sociaux (approche 'culturelle') et à la dimension 'conflictuelle' (approche 'radicale'). Ainsi, l'approche écologiste prend en considération les critiques que les hérauts de la " nouvelle géographie culturelle " (et les géographes radicaux qui n'aiment pas la géographie culturelle) ont récemment formulées à l'encontre de la géographie culturelle de Sauer.

C'est ainsi que le point de vue de l'écologie politique cherchera à réconcilier et à coordonner l'approche 'culturelle' et l'approche plus radicale des conflits autour de la répartition des pouvoirs. Mais l'écologie politique critiquera à la fois l'approche culturelle (traditionnelle) et l'approche radicale à partir d'un critère bien précis : la soutenabilité et la responsabilité vis-à-vis des générations futures. Là où l'approche radicale pourrait considérer une culture comme un compromis satisfaisant entre les diverses parties d'une communauté (sexes, classes, etc), l'écologie pourrait s'en montrer insatisfaite si le compromis, tout en permettant aux générations en présence de répondre à leurs besoins (en fonction de la culture actuelle), ne permet pas aux générations futures de satisfaire leurs besoins à leur tour. Sur ce

point, une culture peut être incohérente, 'insoutenable', et c'est pourquoi sans doute les civilisations sont mortelles.

Parabole en guise de conclusion [14]

En 2700 après JC, des archéologues et des anthropologues ont tenté d'expliquer la Grande Catastrophe du 21^{ème} siècle, qui a presque détruit toute civilisation sur la terre. Les sombres temps qui s'en suivirent étant révolus, et l'humanité avait retrouvé à peu près le même degré de connaissances et de sagesse et, naturellement, les débats habituels reprenaient leur cours.

Selon les anthropologues culturels qui étudiaient la culture en Europe de l'Ouest pendant la seconde moitié du 20^{ème} siècle après Jésus-Christ, les êtres humains consacraient la plupart de leur temps à des activités religieuses. Ils passaient leurs semaines à fabriquer des instruments de culte, " automobiles " et autres artefacts, dans des temples appelés " usines ". Une fois par semaine, ils conduisaient leurs automobiles en processions vers de grands temples appelés 'centres commerciaux' où des stocks d'articles pieux étaient redistribués à la foule. Et une fois par an, d'interminables processions d'automobilistes se rendaient en pèlerinage vers la Mer Sainte du Sud pour y faire leurs ablutions.

Les anthropologues radicaux s'opposaient à cette vision des choses. En réalité, la religion automobile n'était pas une boîte noire où toute la population était mêlée. Les voitures elles-mêmes n'avaient pas de signification particulière, elles n'étaient que le véhicule matériel (träger) d'une relation de domination entre la classe dominante des prêtres et la classe dominée des esclaves. Pour légitimer ce système, les esclaves avaient de temps en temps le droit de conduire les voitures qu'ils avaient été contraints de construire, tandis que les prêtres les observaient depuis le dernier étage de leurs immeubles sacrés. Selon les radicaux, les guerres s'étaient multipliées au 21^{ème} siècle à cause de l'invasion d'articles de culte acheminés par des cargos venus d'autres cultures, interrompant ainsi le cycle de production/consommation des objets.

Tout en admettant la responsabilité prépondérante des prêtres dans cette évolution, les archéologues et les anthropologues écologistes pointaient le fait que, dans tous les cas de figure, les dominants comme les dominés considéraient qu'il n'y avait rien de mieux à faire que de construire des voitures cinq jours par semaine, huit heures par jour, et de les conduire deux heures par semaine, plus certains jours particuliers. À cette fin, les membres de cette culture ré-agencèrent leurs villes et leur paysage de manière à transformer tout l'espace en 'champs automobiles'. Tandis que les anthropologues culturels et écologistes n'arrivaient pas à se mettre d'accord pour savoir si les processions automobiles étaient des rassemblements volontaires, ou des effets pervers et involontaires de comportements individuels [15], les écologistes soulignaient que la conduite automobile avait au moins une conséquence non intentionnelle : l'augmentation de l'effet de serre. Il en résulta le Grand Déluge du Pakistan (2052), les guerres de l'Inde entretenues par Shangai et Tokyo, et cela provoqua la grande migration de l'Afrique du Nord au Kazakhstan par l'Anatolie : point de départ de la légende de Mad Gilgamesh Max.

Mais toutes ces histoires sont des légendes, et des légendes sur des légendes...

Bibliographie

BARBAULT R. [1996]

"L'écologie, une science de la nature à l'épreuve d'enjeux de société", Natures, Sciences, Sociétés, vol.4, n°4.

BARBROOK R. [1990]

"Mistranslations : Lipietz in London and Paris", Science as Culture n°8, London.

BAUDRILLARD J. [1970]

La société de consommation, Denoël, Paris.

BOURDIEU P. [1980]

Questions de Sociologie, Ed. de Minuit, Paris.

CRANG P. [1996]

"Displacement, consumption, and identity", Environment and Planning A, vol.28, pp.47-67.

CUCHE D. [1996]

La notion de culture dans les sciences sociales, La Découverte, Paris.

DARAKI M.[1996]

"Les civilisés nus. Techniques civilisées et mémoires primitives en Grèce ancienne", presented to the Colloque La Grèce pour penser l'avenir, Univ. Paris VIII, Dec.3-5th.

DEBORD G. [1967]

La Société du spectacle, Gallimard, Paris.

de CERTEAU M. [1974]

La culture au pluriel, UGE 10/18, Paris.

ECO U. [1988]

Pastiches et postiches, Messidor, Paris.

HARVEY D. [1989]

The Condition of Post-Modernity, B. Blackwell, Oxford.

HERDER J.G. [1774]

Une autre philosophie de l'histoire, Trad. française, Aubier-Montaigne, Paris 1964.

d'IRIBARNE [1989]

La logique de l'honneur, Seuil, Paris.

JACKSON P. [1995]

"Changing geographies of consumption", Environment and Planning A, vol.27, pp.1875-1876.

LEBORGNE D., LIPIETZ A. [1990]

"Fallacies and Open Issues of Post-Fordism", presented to the Conference Pathways to Industrialization and Regional Development, Los Angeles, March 14-18, and edited by Scott A. & Storper M. (same title), Routledge, London, 1992.

LEFEBVRE H. [1968]

La vie quotidienne dans le monde moderne, Gallimard, Paris.

LEVINAS E. [1991]

"Détermination philosophique de l'idée de culture", *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris.

LIPIETZ A. [1985]

Mirages et miracles. Problèmes de l'industrialisation dans le Tiers-Monde, La Découverte, Paris.

LIPIETZ A. [1990]

"Capital-labour relations at the dawn of XXIst Century", WIDER report, published in Schor J. & You J-I (eds) *Capital, The State and Labour : A Global Prospective*, Edward Elgar, London, 1995.

LIPIETZ A. [1991]

"Governing the Economy in the Face of International Challenge : From National Developmentalism to National Crisis", in Hollifield and Ross (eds) *Searching for the New France*, Routledge, New-York.

LIPIETZ A. [1994]

"Geography, Ecology, Democracy", presented at the AAG Annual Meeting, San Francisco, published in *Antipodes* 28:3, 1996, pp.219-228.

LIPIETZ A. [1996]

La société en sablier, La Découverte, Paris.

MATLESS D. [1996]

"New Material ? Work in Cultural and Social Geography, 1995", *Progress in Human Geography*, 20,3, pp.379-391.

McDOWELL L. [1994]

"The Transformation of Cultural Geography" in D. Gregory, R. Martin & G. Smith (eds) *Human Geography*, MacMillan.

SAUER C.O. [1925]

"The morphology of landscape", *University of California Publication in Geography*, vol.2, pp.19-54.

SIVANANDAN A. [1990]

"All that Melts into Air is Solid : The Hokum of New Times", *Communities of Resistance* Verso, London, 1990.

[1] Voir les contributions de R. Florida et R. Hudson dans le recueil édité par G. Benko et A. Lipietz, *La richesse des régions*, PUF, Paris, 2000

[2] Les spécialistes d'écologie naturelle répugnent à accepter le concept même d'écologie humaine, en tant qu'étude de l'écologie d'une espèce particulière, l'espèce humaine. Après s'être plaint de ce que les écologistes universitaires n'aient pas su investir le champs de des peuplements humains quand il était temps, Robert barbault (1996) écarte l'idée de s'en occuper maintenant : " Évitions d'être impérialiste et de réinventer la roue, dans le cas présent... la géographie ! Cet avertissement s'adresse également à ceux qui seraient tentés de réinventer l'écologie. "

[3] Je remercie Linda Mac Dowell, qui m'a introduit à un point de vue plus objectif sur la géographie culturelle anglophone. Voir, par exemple, sa synthèse remarquable de *La Transformation de la géographie* (1994). Pour un panorama impressionniste des " nouveaux matériaux " de la géographie, voir Matless (1996).

[4] De mon point de vue, ni le débat, ni la réalité n'ont bouleversé les synthèses du début des années quatre-vingt-dix (voir Leborgne et Lipietz,

1990 ; Lipietz, 1990).

[5] Mais c'était déjà le cas dans la Rome d'Horace (Ibam forte Via Sacra...).

[6] Je ne songe pas seulement à l'Inde ou aux pays islamiques. La géographie des lieux de loisirs et de flânerie recoupait les quartiers chauds (voir Akasuka à Tokyo, qui n'est plus à la mode et a été remplacé par Ginza), et ne se limitait donc pas au marché et aux rues commerçantes (ou au quartier des restaurants). Une approche qui pourrait intéresser une géographie féministe.

[7] New Times : désignation de la culture et des rapports sociaux de l'ère Tatchérienne par les animateurs de la revue Marxism Today. Leurs analyses inspirent souvent la " Troisième voie " blairiste.

[8] Plus précisément, Bourdieu (1980) disait que la société existe sous deux formes : les habitus incorporés et les institutions reliant les individus. La culture serait ainsi l'agencement construit des habitus.

[9] Pagus est le canton institué par Numa Pompilius, roi mythique romain, à l'articulation des première et troisième fonctions indo-européennes, selon Dumézil.

[10] Ce " mot d'ordre " se trouve à la fin d'Une saison en enfer (1873). L'esprit de Salisbury est déjà clair dans une lettre à Paul Démeny (15 mai 1871) : " Viendront d'autres horribles travailleurs ; ils commenceront par les horizons où l'autre s'est affaissé ! (...) Baudelaire est le premier voyant, roi des poètes, un vrai Dieu ".

[11] - Le vieux Paris n'est plus (la forme d'une ville change plus vite, hélas !, que le coeur d'un mortel), in C. Baudelaire, 'Le Cygne', Tableaux Parisiens. Les Fleurs du Mal (1857). Le titre (Le Cygne) fait référence à une situation d'exil (qui inclut la situation des prisonniers de guerre et des travailleurs migrants) : la nostalgie peut avoir pour objet le temps et l'espace, voir note 8

[12] Qu'il soit bien clair que la nostalgie n'est pas la tristesse de la jeunesse enfuie. Ceci s'appelle l'élégie : " Le sentiment de l'analogie entre le destin des humains et celui des fleurs est à la racine de toute élégie " (Kawabata). À l'époque pré-moderne, l'élégie s'exprimait sous la forme de la question : ubi sunt ? (où sont-ils ?) : les humains disparaissaient alors plus vite que les paysages. À l'époque moderne, les paysages changent plus vite que le coeur des êtres humains, d'où la nostalgie baudelairienne. Fréhel était une chanteuse du charme de la nostalgie, populaire entre les deux guerres, et ses deux fameux " Ubi sunt ? " sont de bons exemples de la différence entre nostalgie et élégie. La première chanson :

Où sont tous mes amants ? Tous ceux que j'aimais tant...

parle du vieillissement personnel : c'est le registre de l'élégie. En revanche, dans le film de Duvivier Pépé le Moko (1936), tourné dans la casbah d'Alger, elle chante, pour un autre exilé (Jean Gabin), le manifeste de la nostalgie du vieux Paris :
Où sont-ils, mon Moulin d'la Galette,
Ma place Blanche et mon bistrot du coin ?
Là, la Ville a disparu, dans l'éloignement et dans le passé, tandis que le sujet n'a guère changé : c'est le registre de la nostalgie.

[13] Chez Sauer, le dernier côté du triangle reste ouvert : son approche culturaliste demeure causale, alors que l'approche écologiste est holistique et souligne les rétroactions

[14] D'après une idée d'Umberto Eco (1988).

[15] Voir, par exemple, la polémique entre Guldenkranz (" Faubourg de Valence ou banlieue de Saint-Paul de Vence. La géographie culturelle de la France tardive ") et Rosenstern (" On est si bien Nationale 7. La désublimation répressive à l'époque du pétrole sans quotas " : CDRom Institut des historiens eurasiens, n° 19827, Galaxy, 2705) autour de l'interprétation de l'hymne de Charles Trenet Nationale sept (Europe de l'Ouest, circa 1950 après Jésus-Christ).