

CULTURES ET SOCIÉTÉS :

LE POINT DE VUE D'UN HISTORIEN ¹

Est-il possible de dégager des modes d'analyse sur ce sujet à partir d'un dépaysement dans le temps, de la même façon que Jean-Pierre Chrétien, dans un récent numéro d'*Enseignement 70*², s'efforçait de le faire, dans l'espace, à propos de la culture africaine ? Sans vouloir attribuer aux événements de mai-juin 1968 une importance démesurée, reconnaissons que semblable question ne se serait pas posée auparavant de la sorte. Problème classique chez les sociologues et ethnologues. Mais le secret des traités de sociologie a été percé parce qu'il s'est produit en mai 1968 une sorte d'éclatement culturel dans l'enseignement secondaire et supérieur : ce qui était notre pain quotidien, à savoir la transmission d'une certaine culture, a été mis en accusation. Cette critique nous a tous touchés au plus vif. Il nous fallait savoir si nous, enseignants, étions purement et simplement des gens qui élaboraient et transmettaient la culture bourgeoise. C'est la question qui aujourd'hui nous inquiète, et mérite réflexion.

Les sociologues et les ethnologues se sont penchés sur ces questions. Mais les historiens, jusqu'à présent peu soucieux de méthodologie, ne se sont guère interrogés sur le sens du mot « culture » qu'ils utilisaient. Ils vivaient avec l'air du temps sur une notion de « culture », particulièrement floue ; et ceux qui enseignaient se considéraient comme cultivés. Mais dans quel sens ? L'identification « culture » et « haute culture » ne répond pas à la question ; ou alors il faut identifier « haute culture » avec « culture bourgeoise » en face d'une « culture de masse » et nous nous retrouvons toujours dans le même imbroglio. C'est ce nœud gordien qu'il faut trancher avec brutalité.

1 En septembre 1969, le groupe « Enseignement 70 » tenait sa session annuelle de Melun sur le thème « Quelle Culture ? ». Parmi les interventions de haute qualité et les discussions serrées qui s'y distinguèrent, nous avons relevé particulièrement l'exposé de M. R. MANDROU, professeur à la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de Nanterre. Il nous a permis d'en publier le texte et nous avons cru bien faire d'y joindre un large passage du compte rendu de la discussion qui s'ensuivit. Nos lecteurs trouveront l'ensemble du compte rendu de la session dans le numéro spécial de « Enseignement 70 » (nos 38 et 39 de 1970). Merci à nos amis français du « Groupe de Recherche d'Enseignants », 94, rue N.D. des Champs, Paris VI.

2 Jean-Pierre CHRETIEN, *Culture européenne et culture africaine : sociétés et culture*, dans *Enseignement 70*, n° 34, mai-juin 1969. N.D.L.R.

I. — Définitions de base.

Abandonnons la notion de culture au sens de « culture savante » ou de « haute culture », au profit d'une définition ethnologique, à savoir le style de vie d'un groupe, la vision du monde et les comportements qu'elle implique, conscients et subconscients ; au total son mode d'existence.

Entendons par vision du monde un ensemble de connaissances sur l'homme, sur la société, le monde naturel, sur Dieu (nié, ou reconnu comme existant), les techniques acquises, admises ou subies pour maîtriser la nature et les hommes. En un sens cette définition rejoint celle de l'ensemble d'une civilisation. Elle implique la définition des rapports politiques, des rapports de production économique et des rapports sociaux ; la connaissance et l'exploration des valeurs reconnues et acceptées par le groupe et sur lesquels il fonde son éthique sociale (par exemple l'idée de race, de sang, d'honneur). Il s'agit d'insérer dans une recherche historique rénovée tout l'effort ethnologique afin de définir les cultures en éliminant les jugements de valeur ou préjugés, obligatoirement compris dans l'expression de « haute culture ». A l'intérieur de ce cadre, il existe une culture savante quand elle est reconnue par tout ou partie d'une société, une culture populaire de même, que les signes de reconnaissance soient positifs ou négatifs.

En ce domaine nous nous heurtons en permanence à des confusions redoutables : peut-on parler, par exemple, de la culture d'une société globale ? Une société globale du type de la France des XVII^e et XVIII^e siècles ? certainement pas. C'est pourquoi il faut distinguer. Dans une société où il n'y a pas d'homogénéité sociale, il n'y a pas d'homogénéité culturelle. C'est pourquoi il est peut-être possible de parler de culture pour une tribu ou un petit groupe qui présente, au moins apparemment, une homogénéité sociale. Mais pour les sociétés occidentales d'hier et d'aujourd'hui, il n'est pas admissible de parler de la culture française du XVII^e ou du XX^e siècle. Il y a des cultures françaises, l'ensemble constituant, si l'on veut, une civilisation française. Il existe dans les sociétés hiérarchisées, accablées d'un lourd passé, des niveaux culturels, variables, différents les uns des autres. La culture est en effet un élément essentiel de différenciation sociale. Qu'il s'agisse de la noblesse médiévale ou de la bourgeoisie du XX^e siècle, une prédominance culturelle était un élément de différenciation par rapport à ceux qui étaient exclus, tenus à l'écart. Ceux-ci se trouvaient alors dévalorisés par rapport à l'ensemble de la société, du fait de ce statut culturel, de ce qu'ils se savaient hors du système supérieur. Toute société se définit culturellement par une classe dominante qui impose ses modèles et ses valeurs, avec plus ou moins de conviction, et essaye de les faire adopter par les groupes dominés, en tout ou en partie.

L'expression de niveau culturel permet de bien situer les différents plans : il s'agit de définir les niveaux culturels des groupes dominants et des groupes dominés, de suivre leurs rapports, d'étudier le dialogue entre culture savante et culture populaire, etc. Mais une autre notion est tout aussi essentielle, celle de modélisation culturelle : c'est-à-dire le rôle de la transmission culturelle, et corrélativement celui de la pérennité culturelle ; c'est pourquoi il faut reconstituer l'action des éducateurs et des éduqués, de la famille, de l'école ; l'influence de la communauté de base, ses exigences, ses normes, etc.

Aujourd'hui, l'école joue un rôle essentiel dans le domaine de la transmission parce qu'elle est une institution reconnue, parce qu'elle dispose de moyens cohérents dont la famille et les communautés de base manquent. Or dès l'instant que se pose le problème de savoir quels sont les contenus culturels et quels sont les modes de transmission utilisés par un appareil institutionnel, nous entrons dans un domaine à peu près négligé par la recherche. Il a fallu les ébranlements de ces dernières années — et en particulier l'explosion scolaire — pour que commencent ces recherches, en France du moins.

Il ne paraît pas contestable que la III^e République ait eu un programme éducatif qui représentait l'idéologie de la bourgeoisie libérale mise en place au lendemain de la Révolution et tout au long du XIX^e siècle. Les instituteurs de la III^e République ont, jusqu'à la première guerre mondiale, accepté cette idéologie sans sourciller et s'en sont faits les vecteurs pour la population française tout entière. Au delà de 1920, c'est fini et là se produit un des premiers décalages qui nous conduit à mai 1968, à partir du moment où les instituteurs ont décidé qu'ils pouvaient mettre autre chose dans leur enseignement que les convictions républicaines et la croyance au progrès acceptées avec la foi du charbonnier dans les années 1880-1914.

Mais parler ainsi de modèle de transmission pédagogique est assez facile. Pour faire l'analyse des contenus culturels et mesurer l'efficacité de cette modélisation, l'historien se heurte vite à des écueils difficiles à surmonter : jusqu'ici la recherche ne s'est pas tellement préoccupée de ces problèmes et il faut aller à l'aveuglette. Le drame est aujourd'hui de travailler à chaud, dans la situation critique qui est la nôtre ; parler de modélisation ou d'universalisme d'une culture demande de longues analyses que nous ne sommes pas capables de faire dans l'instant faute de recherches antérieures nécessaires. C'est pourquoi l'analyse de situations antérieures peut nous aider à éclairer ces problèmes.

II. — Un exemple historique.

Prenons le cas de la noblesse française au XVII^e siècle et au début du XVIII^e siècle. Elle se divise au temps de Louis XIV en deux parties

essentielles : la noblesse traditionnelle, d'épée, qui prétend avoir de **grands ancêtres** ; une nouvelle noblesse, les robins, qui s'est constituée au Moyen Age et au XVI^e siècle et ne s'est cristallisée qu'au début du XVII^e siècle lorsqu'une décision de Henri IV accorda l'hérédité automatique en 1604 à certaines de ces fonctions.

Leur statut économique pouvait être identique et les intérêts communs. Jusqu'en 1730 environ, ces deux noblesses n'ont pas vraiment fusionné : or ces deux groupes sociaux, homogènes et concurrents, ne participent pas de la même culture :

- la noblesse d'épée est héritière de la chevalerie. Elle détient depuis toujours les privilèges du duel, de chasse, de tournoi, etc. L'oisiveté est pour eux, sacrée et à travers elle toute une vision du monde se révèle : y déroger entraîne la perte de la qualité noble. D'où le mépris de ceux qui travaillent : les mécaniques, les gens vils.
- or les robins, nobles aussi, ne peuvent bénéficier du droit de chasse que si leurs terres sont nobles aussi ; voulant vivre noblement, ils travaillent cependant, parce qu'ils sortent de la bourgeoisie. Ils sont conseillers dans un Parlement par exemple. Ils disposent de grands loisirs, car le roi ayant besoin d'argent, multiplia la vente des charges ; les conseillers au Parlement travaillaient ainsi seulement la moitié de l'année, voire le quart. Ils se retrouvaient pendant le reste du temps dans l'état du noble d'épée ; mais ils consacrent ces loisirs à la vie intellectuelle dans les sociétés savantes, les académies.

Donc, entre épée et robe, la différenciation essentielle est culturelle ; elle est fondamentale, car c'est par elle que les deux groupes demeurent hétérogènes. Leur consommation culturelle n'est pas la même : les nobles d'épée achètent les romans de chevalerie où ils retrouvent le récit de leurs antécédents historiques, les nobles de robe des livres de mathématiques, d'agronomie.

Comment interpréter ces différences ?

Le premier plan d'analyse est « descriptif » : pour comprendre un groupe social, il faut commencer par décrire ses représentations et ses comportements par l'analyse de ses expressions culturelles. On peut prendre par exemple la correspondance de Mersenne ou les manuscrits de la Bibliothèque Nationale des frères Dupuy : ils donnent l'énumération des participants à ces réunions, leurs qualités, leur rôle... Par représentations et comportements, il faut évidemment entendre les modes de vie (par exemple valeur reconnue à l'argent, relations sociales) et les différenciations sociales.

Second plan ; il faut reconstituer ce qui différencie un groupe par rapport aux autres, selon deux pôles d'analyse : l'imitation et la distanciation. Dans la société d'Ancien Régime, la distanciation est

plus importante, mais l'imitation existe, exprimant un désir de fusion : ainsi les robins achètent des terres nobles et se mettent à vivre sur leurs terres comme des nobles d'épée. Par contre, et c'est un phénomène de distanciation, la noblesse d'épée proteste contre l'existence même des nobles de robe, récusé leurs préséances dans les processions, refuse l'assimilation et exerce une pression sur le gouvernement de Richelieu et de Colbert, pour obtenir d'eux la création de commissions d'enquête chargées de distinguer les vrais nobles des faux. Au XVIII^e siècle, sur ce plan, les choses ont quelque peu changé : des robins alors se flattaient de ne pas appartenir à la noblesse d'épée, et accusent la différenciation. Mais au XVII^e siècle, les deux mouvements existent.

Enfin il convient d'accorder une attention particulière aux modalités de la transmission culturelle. Bien des notations pertinentes en ce sens, se trouvent dans l'ouvrage d'Ariès sur l'enfant et la famille sous l'Ancien Régime, et dans celui de Snyders sur la pédagogie. Selon ce dernier, les Jésuites ont été un instrument d'assimilation culturelle entre les deux noblesses et même d'une partie de la bourgeoisie : il y avait dans ces collèges des Jésuites à côté du programme humaniste, un enseignement de l'escrime, du cheval, etc. C'est-à-dire l'apprentissage de comportements culturels nobiliaires qui pouvaient faciliter le passage d'un groupe à l'autre. Mais il faudrait étudier les clientèles : quel milieu fournit la clientèle des Jésuites ? Celle des Oratoriens, des Jansénistes ? Quelles sont les exclusions ? Peut-être découvrirait-on une différenciation sociale des collèges de ce point de vue.

Telles seraient les voies, qui peuvent être balisées à partir de cet exemple.

En guise de conclusion provisoire : quand les historiens travaillent, ils font beaucoup d'histoire économique et politique, mais très peu d'histoire culturelle. L'analyse socio-culturelle n'est pas intégrée à une analyse historique globale.

Or les valeurs communes d'un groupe font partie du patrimoine culturel de la société globale. Il n'y a certes pas de classes sociales étanches, sans possibilité d'intercommunicabilité. Mais si la culture est un patrimoine sociologiquement définissable, est-ce un patrimoine sécable à l'infini en autant de sous-groupes que de sous-groupes sociaux ou bien est-ce un magma ? C'est poser le problème des rapports entre culture globale et société globale, et d'autre part les différenciations sociales. Les romans de chevalerie font aussi la joie des veillées des chaumières et non pas seulement des châteaux. Faut-il mettre l'accent davantage sur la circulation culturelle dans la société (la culture) ou sur les différenciations culturelles (les cultures) ? Dans la société française d'Ancien Régime, les différenciations sont plus importantes.



DISCUSSION.

Le débat a d'abord porté sur l'exemple présenté par Robert Mandrou, qui a apporté à cette occasion des précisions :

- Entre noblesse de robe et noblesse d'épée, il n'y a pas de *différenciation religieuse*. Dans cet ordre d'idées, Goldman⁴ avait voulu, il y a quelques années, reconnaître aux robins l'exclusivité du jansénisme. Cette assimilation un peu rapide ne cadre pas avec ce que nous savons de la sociologie du jansénisme.
- Par ailleurs, *les deux noblesses ne sont pas sur pied d'égalité* : la noblesse d'épée s'estime et est juridiquement estimée supérieure à la nouvelle noblesse. Et si nous voyons quantité de robins qui essaient de « vivre noblement », nous ne voyons pas avant le début du XVIII^e siècle des nobles d'épée soucieux de vivre à la façon des nobles de robe.
- Il y a bien sûr d'autres *modalités de transmission culturelle* au XVII^e siècle que l'enseignement : les agents sont multiples (famille, confréries religieuses, etc.). Par ailleurs, les Jésuites dont les positions étaient contestées en France ont cherché à les consolider par une action en direction des deux noblesses et de la haute bourgeoisie, créant ainsi indirectement un foyer d'assimilation à la fois par leur recrutement, par leurs méthodes pédagogiques et leurs programmes.
- La Monarchie a enlevé à la noblesse traditionnelle une partie de ses responsabilités pour les donner à la bourgeoisie qui devient par cette voie noblesse de robe. Mais cela ne signifie pas pour autant que la Royauté ait récusé la noblesse d'épée : elle continue à la défendre et elle lui a conservé maints privilèges. D'autre part, *les ambitions politiques de la noblesse traditionnelle et de la bourgeoisie se nourrissent de représentations de l'Etat et de la Société qui ne sont pas identiques*.

Pour la noblesse d'épée, l'idéal social est une mythique ancienne monarchie dans laquelle les nobles sont les égaux du Roi. C'est à cette situation qu'elle veut « retourner », même si elle n'a jamais réellement existé. L'idéal social et politique de la noblesse de robe est tout autre chose : c'est une monarchie tempérée à la Montesquieu où joueraient un rôle non seulement les nobles d'extraction, mais aussi la nouvelle noblesse de robe. Enfin, même si Colbert est de souche bourgeoise, il n'y a pas à son époque une politique royale de dépouillement de la noblesse au profit de la bourgeoisie.

- La culture aristocratique traditionnelle n'est pas proprement *rurale*, dans la mesure où il existe une cour auprès du Roi — en attendant Versailles — et où les villes de Province se développent attirant

⁴ Le Dieu Caché, Paris 1955, 456 p.

les nobles traditionnels qui s'y font construire des hôtels particuliers. Restent à la campagne ceux qui n'ont pas les moyens financiers de ce mode de vie. Malgré sa cohérence profonde, il existe au XVIII^e siècle des dénivellations culturelles sensibles à l'intérieur de ce groupe. C'est pourquoi il serait simpliste d'admettre que niveau culturel et groupe social dans son ensemble coïncident. Par contre, la culture robine est *urbaine*, même si les robins achètent des terres nobles.

Puis la discussion porte sur les problèmes généraux ainsi soulevés par cet exemple.

R. Mandrou s'explique d'abord sur les expressions comme *milieu*, *groupe*, *classe*, *ordre*. Elles ne sont pas équivalentes. Par classe, on entend un groupe qui a une homogénéité économique et culturelle suffisante pour qu'il y ait conscience de classe par rapport au reste de la société. Les expressions de *groupe* ou de *milieu* sont plus lâches et plus neutres. La notion d'*ordre* enfin est une expression juridique propre à l'Ancien Régime pour désigner une hiérarchie officiellement reconnue. Comme cette société n'est pas simple, il est nécessaire de superposer, lorsqu'on veut rendre compte des réalités sociales, ces expressions de groupe social, d'ordre et de classe.

Les analyses culturelles ne peuvent pas se faire exclusivement en termes de classes, précisément parce que le degré de cohérence et de conscience des différents groupes constitutifs de la société d'Ancien Régime est très inégal. Ainsi pour la noblesse d'épée traditionnelle, qui se défend, qui croit savoir d'où elle vient, qui sait ce qu'elle a perdu et contre qui elle combat, il y a conscience de classe et l'analyse en terme de classe est valide. Pour les milieux populaires et pour une bonne partie de la bourgeoisie commerçante, il n'en est pas de même. Dès lors l'historien est obligé de naviguer au plus près et de faire des analyses de classe, de milieu de vie, de groupe, selon les cas, sinon il tombe dans un dogmatisme qui voit partout des classes ou qui n'en voit jamais, ce qui, historiquement parlant, est un non-sens.

L'expression « culture de classe » au sens le plus neutre qui soit suppose l'emploi du terme de classe dans la mesure où le groupe social qui la constitue présente une conscience de ses intérêts propres, de son rôle dans le pays où il vit ; et que cette conscience de son rôle social s'appuie sur une conscience de différenciation culturelle. Le sentiment d'être possesseur d'une culture supérieure et d'être appelé, en tant que tel, à diriger le pays constitue un élément de cohérence pour la bourgeoisie de l'époque de Louis-Philippe : il importe peu que ce soit une idée fausse, car il n'existe pas de moments de l'histoire de l'humanité où une partie de la société, quand ce n'est pas la société entière, ne vit pas avec des idées fausses (cf. les Allemands de l'époque hitlérienne et l'idée de race). La noblesse traditionnelle vivait

aussi avec l'idée fausse qu'elle avait été la seule classe dominante de la France médiévale ; qu'elle avait eu à ce moment-là un rôle politique, administratif, judiciaire et économique dirigeant dont elle avait été dépouillée. Sa revendication fondamentale était de retrouver cette situation, en luttant contre les rois, contre les bourgeois, et la monarchie, le cas échéant. Cette cohérence interne explique que ces représentations aient duré aussi longtemps. On peut appeler culture de classe en la circonstance, l'ensemble de ces représentations, de ces survivances anachroniques et mythiques dont ils nourrissaient leurs revendications politiques, mais aussi leurs comportements quotidiens. Lorsque dans une procession, le noble exige un ordre de préséance strict son comportement exprime en quelque sorte un aspect essentiel de sa culture de classe.

Au XVII^e siècle, la noblesse d'épée est une classe dominante menacée. Il n'y a pas équivalence entre *culture de classe* et *culture dominante*. Existe-t-il d'ailleurs des exemples qui permettraient de constater une telle coïncidence ? Toutes les sociétés sont pourries de contradictions qui interdisent les analyses simplistes. Ainsi les révoltes populaires du XVII^e siècle sont des révoltes aveugles, non seulement parce que les processus de différenciation entre dominants et dominés ne sont pas aussi élucidés pour les contemporains que nous pourrions le croire. Nous distinguons bien les différences de niveaux de vie et de niveaux culturels, mais nous discernons mal les phénomènes de transgression.

La fascination de la noblesse d'épée dans la société d'Ancien Régime est d'ailleurs quelque chose d'exorbitant, dont nous n'avons pas les représentations équivalentes aujourd'hui, dans quelque société contemporaine que ce soit. Cette fascination est liée à un passé très lointain, sacralisé par les institutions, par l'Eglise et par les représentations mentales qui circulaient en dehors de la classe dominante.

Par conséquent la domination de la noblesse traditionnelle ne souffre guère de contestation au XVII^e siècle. Cela ne signifie pas qu'il n'existait pas de contestation, mais que l'imitation l'emporte alors sur la différenciation sociale. Dans d'autres sociétés, il en sera autrement.

Cependant l'imitation ne joue pas toujours du bas de la pyramide sociale vers le haut. Dans le cas de la culture populaire, telle que nous la saisissons à travers les livres de la Bibliothèque bleue de Troyes nourrie de romans de chevalerie, il est bien entendu que la communication se fait du haut vers le bas et que ce sont les modèles sociaux de la noblesse qui sont donnés en exemple aux milieux populaires. Mais lorsque, par contre, quelques décennies après la Révolution, le même répertoire alimente par l'intermédiaire des nourrices du XIX^e siècle le conscient et le subconscient des enfants de la bonne société française, et en particulier parisienne, jusqu'à Proust inclusive-

ment qui cite la littérature de colportage à plusieurs reprises, le mouvement se fait alors de bas en haut.

Mais, pour revenir au XVII^e siècle, la modélisation culturelle est imposée alors par le groupe dominant, et de manière exclusive, ce qui ne correspond pas à la situation française du XX^e siècle. Il existe aujourd'hui des antagonismes culturels qui s'expriment et s'équilibrent, alors qu'au XVII^e siècle, il n'y a pas de groupe social qui puisse prétendre diffuser une culture antagoniste de celle de la classe dominante.

En ce qui concerne les rapports entre contenus culturels et processus de transmission, il est clair qu'il y a, sur le plan de la modélisation pédagogique, une relation étroite entre les modes de transmission choisis par les Jésuites (par exemple, le système de l'émulation : compositions, classements) et les contenus culturels (exercices d'équitation, escrime, le mode de la *disputatio*, la représentation théâtrale) : tout cela est d'une immédiate cohérence.

Poussant plus loin l'analyse, R. Mandrou est partisan de démystifier l'expression de *culture globale* ou d'*unicité de la culture pour une société globale*. Là se situe le vrai problème aujourd'hui. Au niveau du langage courant, cette notion était sous-entendue par les slogans de mai 1968 et la contestation du rôle de la télévision, mise en question comme un instrument de la classe dominante utilisé pour imposer des schèmes culturels à l'ensemble de la société. Cette notion est aussi admise par l'expression « la civilisation française » ou « la culture française » ; sous prétexte que nous parlons la même langue, alors qu'il suffit de dire trois phrases dans une conversation de compartiment de chemin de fer pour être compris de travers. C'est pourquoi, R. Mandrou récuse pour sa part les modes d'analyse qui se situent au niveau du culturel global ; il préfère argumenter à partir de groupes sociaux porteurs d'un horizon mental particulier, d'un niveau culturel propre, pour définir très précisément ce dont on parle et mieux voir alors les intercommunications qui existent. Les termes de patrimoine et de magma culturel employés dans leur sens courant, sont utilisés dans ce cas comme repoussoirs.

Autre problème : *quels sont les facteurs d'évolution d'une culture ?* Il n'y a pas de réponse univoque sur ce point faute de travaux d'historiens. Cependant si l'on s'en tient au secteur religieux, les marginaux y tiennent incontestablement un rôle moteur de contestation. Mais le marginal social est tout aussi important : Mme de Sévigné est presque une marginale sociale, lorsqu'elle préfère demeurer sur ses terres plutôt que de résider à la Cour. C'est une hérétique par rapport à l'ordre imposé par Louis XIV. Elle n'a pas fait école, bien sûr, mais voilà un exemple de contestation sociale et culturelle. Les hérétiques de tous genres ne sont cependant pas les seuls facteurs d'évolution. Dans la société d'Ancien Régime qui reposait sur la valeur reconnue de la sacralisation de la personne royale, assassiner un roi entame

un processus de désacralisation qui s'affirme après la fuite du Roi à Varennes. Autre exemple : la culture traditionnelle des juristes français dans le domaine de la sorcellerie et des croyances en Satan, et les facteurs qui sont intervenus de 1620 à 1640 pour faire régresser ces croyances⁵.

Enfin, si les historiens ont à faire un effort pour les rapports entre *cultures* et *sociétés* dans les sociétés anciennes, ce n'est pas simplement pour mettre à l'épreuve des modes d'analyse susceptibles de servir à l'analyse contemporaine. La finalité du travail de l'historien est de rendre compte du passé pour permettre l'élucidation du présent. Or celle-ci n'est possible que par l'intermédiaire d'une conception de l'explication historique qui rende compte de l'ensemble du devenir d'une société déterminée, et d'abord, pour nous, de la société française. Comment le faire sans prendre en charge non seulement les rapports de production, mais aussi l'évolution des rapports culturels ? Et ceci est indissoluble. Il n'est pas possible de rendre compte ni de l'état de la société française en 1660, ni du devenir de cette société jusqu'à nos jours, si ce n'est par une dialectique de l'ensemble qui informe cette explication. Le problème est alors celui de la place du culturel dans l'ensemble de l'explication : s'il est assez clair que pour nos sociétés contemporaines, où l'économique pèse de plus en plus lourd, on peut faire à l'explication socio-économique la part belle — encore que R. Mandrou ne soit pas convaincu qu'il faille rejeter le reste aux orties —, dans les sociétés d'Ancien Régime, le poids de l'économique n'est pas aussi lourd, ni aussi dominant qu'on veut le dire. Et les parts respectives d'explications ne sont pas les mêmes dans une société archaïque et dans une société contemporaine, mais dans aucun cas il n'est question d'éliminer l'un ou l'autre. D'ailleurs mai 1968 est une assez belle démonstration : lorsqu'on néglige le culturel, le culturel se venge !

R. MANDROU

⁵ R. MANDROU, *Magistrats et Sorciers au XVII^e siècle*, Paris, Plon, 1968.