



HAL
open science

Serge Moscovici: Psychologie des représentations sociales

Nikos Kalampalikis

► **To cite this version:**

Nikos Kalampalikis (Dir.). Serge Moscovici: Psychologie des représentations sociales. 2019. hal-02091985

HAL Id: hal-02091985

<https://hal.univ-lyon2.fr/hal-02091985>

Submitted on 10 Apr 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Psychologie des représentations sociales

Psychologie des représentations sociales

Textes rares et inédits

Serge Moscovici

Édition de **Nikos Kalampalakis**

Collection « Psychologie du social »

éditions des archives contemporaines



Copyright © 2019 Éditions des archives contemporaines

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays. Toute reproduction ou représentation intégrale ou partielle, par quelque procédé que ce soit (électronique, mécanique, photocopie, enregistrement, quelque système de stockage et de récupération d'information) des pages publiées dans le présent ouvrage faite sans autorisation écrite de l'éditeur, est interdite.

Éditions des archives contemporaines
41, rue Barrault
75013 Paris (France)
www.archivescontemporaines.com



Avertissement : Les textes publiés dans ce volume n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs. Pour faciliter la lecture, la mise en pages a été harmonisée, mais la spécificité de chacun, dans le système des titres, le choix de transcriptions et des abréviations, l'emploi de majuscules, la présentation des références bibliographiques, etc. a été le plus souvent conservée.

Avant-propos

« Servez-vous de la théorie »

Ce livre comprend six textes rares et/ou inédits de Serge Moscovici sur sa propre théorie, celle des représentations sociales. Ces textes s'échelonnent sur une période d'une trentaine d'années (1976-2005), suivant ainsi le cheminement d'une pensée en phase avec la diffusion et l'appropriation d'une des approches les plus fertiles en psychologie sociale. Formulée au début des années 1960, cette théorie, devenue paradigme, réunit actuellement dans le monde une large communauté de chercheurs issus de la psychologie sociale (mais aussi des sciences de l'éducation, des sciences de la santé et d'autres domaines des sciences humaines et sociales).

Deux de ces textes sont issus de publications introuvables aujourd'hui, un troisième, totalement inédit, a été retrouvé dans les archives de l'auteur peu après son décès, tandis que les trois derniers sont issus de conférences prononcées devant des assemblées larges à Rio de Janeiro et à Paris. Les trois premiers, entre 1976 et 1993, sont courts, précis, suivant une trame d'écriture académique commune aux publications scientifiques. Les conférences prononcées entre 1994 et 2005 sont plus longues, plus libres certainement, les arguments de l'auteur s'agencent autrement, à l'aide d'une tonalité dialogique qui a clairement une vocation persuasive. L'ensemble dénote ainsi de pratiques scientifiques variées liées aux contextes de leur énonciation et publication. Ces contextes sont aussi en rapport étroit avec la formidable évolution de l'approche des représentations sociales dans le monde, la constitution de communautés de chercheurs passionnés qui ont organisé leurs réseaux, conférences, au sein desquels Moscovici a tenu à être présent et à présenter, loin de tout dogme, ses propres réflexions.

Expliquer les présupposés, revenir aux sources d'inspiration, directes ou indirectes, se battre contre les effets de mode intellectuelle éphémère, embrasser un large spectre des sciences humaines et sociales, se focaliser sur les questions sociétales vitales et actuelles, voici le *leitmotiv* d'une pensée en mouvement avec son temps, d'une théorie dynamique qui croit en son évolution.

Commençons par le premier texte de ce livre qui a inspiré son titre. Publié en 1976, il s'agit d'un des textes initiaux de l'auteur sur sa théorie qui commence à prendre

corps grâce aux travaux originaux des premiers chercheurs utilisant brillamment cette approche. Si on l'observe dans le contexte d'aujourd'hui, les idées de Moscovici surprennent par leur pertinence. Pensons simplement au phénomène de communication de masse en lisant l'extrait suivant :

« Nous ne croyons plus avoir prise sur la majeure partie des sciences et des informations qui nous concernent. Un volume croissant de phénomènes et de théories nous parvient par l'intermédiaire d'autres individus, entre dans notre bagage commun sans que nous n'ayons aucunement la possibilité de le vérifier. La quantité de connaissances et de réalités auxquelles nous avons indirectement accès dépasse très largement la quantité, qui diminue sans cesse, des connaissances et des réalités directes. Autrement dit, nous pensons, nous nous pensons, nous nous voyons par procuration ; nous interprétons des événements sociaux et naturels que nous ne "voyons" pas, et nous "voyons" des événements qu'on nous assure être interprétés ou interprétables par d'autres. Le travail de formation d'une conception cohérente de nos comportements et de nos conditions d'existence, à partir d'éléments dérivés et d'origine aussi diverse, est psychologiquement et socialement capital. »

Voici un *leitmotiv* indiquant la perspective de l'analyse des représentations sociales, que l'on retrouve souvent dans les écrits de l'auteur, il est aussi au cœur du second texte, inédit, rédigé une dizaine d'années plus tard.

Ce second texte, retrouvé dans les archives de l'auteur peu après son décès, n'était pas titré, ni daté. Si on en juge par les références mentionnées dans le texte, en absence d'une bibliographie, il semble avoir été écrit vers la fin des années 1980. Nous lui avons donné un titre : « Trois présupposés sur les représentations sociales. » Moscovici pose d'emblée le paradoxe qui sert de fil conducteur à tous ses travaux sur la pensée ordinaire :

« Comment les gens font-ils autant avec si peu, comment comprennent-ils ce dont ils n'ont ni savoir ni expérience directe, et arrivent-ils à créer un corps indépendant "d'idéologies" d'usage quotidien, qui jouent un rôle considérable dans les interactions normales, provenant de la science, mais liées à elle par des fils ténus ? »

Le décor est planté. Épistémologique d'abord, car les conditions de transformation des connaissances de la science par la société, sans tomber dans le piège d'une hiérarchie de formes de connaissance, ont été une énigme à laquelle il a consacré une large partie de son œuvre psychosociale. Politique ensuite, car, précisément, suivant les conclusions de Lucien Lévy-Bruhl, il considère que les explications du monde par ceux qui le vivent sont au moins aussi importantes que celles de ceux qui le scrutent et l'observent à distance. Par conséquent, que l'étude de la pensée ordinaire, celle du sens commun, a le pouvoir de dévoiler aussi bien les interférences avec le savoir scientifique, mais aussi, et surtout, avec le milieu social, cognitif et culturel des sujets sociaux. Anthropologique enfin, car il n'existe pas de société dans le monde et dans l'histoire qui ne fabrique pas

son propre sens commun. Nous sommes devant un invariant avec une portée historique et culturelle de taille (Kalampalikis, 2019).

Le troisième texte correspond à un article publié en 1992-93. Moscovici retrouve certaines de ses thématiques de prédilection à l'occasion d'un retour aux écrits d'Antonio Gramsci : le sens commun, le folklore, le rapport science-société, les phénomènes idéologiques, à la lumière de la théorie marxiste. Il insiste, dès cette date, sur la nécessité de « la transformation de la psychologie sociale en une anthropologie du monde contemporain ». Il revient sur les considérations parfois paradoxales et contradictoires de Gramsci par rapport au sens commun, les croyances populaires et les masses. Enfin, il livre ses souvenirs et expériences de lecture d'un auteur dont l'écriture l'avait passionné :

« Je me rappelle très bien la première fois où j'ai lu les écrits de Gramsci, voici près de trente ans : vite, excité, et en trois jours. Ce fut une expérience neuve, totalement différente de celle que j'avais eue autrefois en lisant les classiques du marxisme. La liberté tragique du ton, quelque chose de profondément solitaire m'attirait vers lui. Et en particulier ces fragments sur le sens commun m'ont frappé par leur vigueur. Gramsci tentait de briser le couple stérile, mais infernal de la science et de l'idéologie qui a fasciné et fascine toujours les sciences de l'homme. Strictement parlant, c'est ce que j'essayais de faire de mon côté, plus modestement, en abordant à nouveau le champ des représentations sociales. Pour une partie de notre génération, cette lignée iconoclaste pour qui penser et écrire signifie un défi aux conventions du moment, il a constitué un témoignage public de tous les aspects que la société, dans son intérêt bien compris, veut censurer. »

Les quatrième et cinquième textes sont issus de deux conférences prononcées à Rio de Janeiro en 1994 et 2003. La première, réalisée à peine deux ans après son texte sur Gramsci, a eu lieu devant un amphithéâtre bondé lors de la II^e CIRS (Conférence internationale sur les représentations sociales – on en compte XIV jusqu'à présent...). Elle lui donne l'occasion de répondre à certains critiques qui ont été formulées à propos de l'approche des représentations sociales.

« Mais enfin, répondre à des critiques ne signifie pas chercher à marquer des points en réfutant, ou montrer du doigt leurs faiblesses, et il y en a. Au contraire, il faut souligner combien elles sont plausibles et pertinentes, sans arrière-pensée. Un tel effort me semble garantir le sérieux de la critique, ce qu'elle a de juste. »

L'un des points principaux de sa conférence concerne la critique facile, qui dure encore, concernant la complexité de la théorie des représentations sociales. Pour lui, cette complexité est d'une part inhérente à l'effort de se pencher sur un phénomène de taille comme celui de la *découverte du social* et surtout de la *société* : « L'effort conceptuel est centré sur un phénomène suffisamment complexe à analyser pour qu'on ne puisse le réduire à un seul niveau. » De l'autre, c'est aussi une réponse à une tendance de la psychologie sociale (que l'on constate encore aujourd'hui) de produire

des théorisations restreintes, si possible incarnées par des formulations brèves et des méthodologies qui font aisément publier leurs adeptes. Autrement dit :

« [Des] théories, associées à un type d'expérience ou une échelle, ont une espérance de vie fort brève. Tout bien pesé, la raison de ces théories simples est à la fois la fragmentation de notre domaine et la façon dont nous avons usé ou mésusé de la méthode expérimentale. De même que l'on croit que la prose est plus proche de la réalité que la poésie, de même on croit qu'une théorie simple est plus proche de la réalité qu'une théorie complexe. Il me semble que c'est une erreur. Tout dépend du degré de compréhension que l'on vise. »

Ainsi il donne, sans doute pour la première fois, son point de vue épistémologique sur sa propre théorie en affirmant que :

« Loin de le regretter, je recommanderais la complexité de notre théorie. Car, comme toute théorie complexe, elle peut tolérer plusieurs versions – la mécanique classique en a connu au moins trois – être suffisamment versatile pour s'adapter aux divers phénomènes et répondre à leurs questions spécifiques. C'est la marque d'une bonne théorie qu'elle croisse, comme le corps humain, en réunissant des parties diverses, les unes plus anciennes, les autres plus récentes, en un ensemble cohérent. C'est la marque d'une théorie vivante d'être unique, c'est-à-dire distincte, sans pour autant devenir uniforme, non contradictoire et close. Il faudrait être de bien mauvaise foi pour affirmer que la théorie des représentations sociales n'est pas unique, parce qu'elle n'est pas uniforme. Et nous devons être, en matière théorique, pour la vie. »

Ce plaidoyer pour le développement de sa propre théorie est remarquable et prouve son ouverture. Enfin, il insiste à nouveau sur le besoin de « faire de la psychologie sociale une anthropologie de nos cultures » en unifiant un champ interdisciplinaire qui parfois semble se fragmenter. Les représentations sociales « sous-tendent la mutation d'une psychologie sociale cartésienne – l'individu solitaire ou collectif face au monde – à une psychologie sociale socratique de la connaissance née des échanges publics entre les membres de la cité ». Selon lui :

« Les représentations ont la capacité de créer et de stipuler une réalité en nommant, en objectivant des notions et des images, en dirigeant les pratiques matérielles et symboliques vers cette réalité qui leur correspond. En somme, la capacité de donner une sorte de réalité publique *out there* et un statut ontologique à nos représentations, aux symboles verbaux et iconiques qui les expriment et qui ont des effets sur nos relations et nos pratiques. De cette façon, nous nous situons dans un monde de réalités partagées ».

Voici des perspectives à sauvegarder précieusement pour l'avenir.

Sa seconde conférence à Rio de Janeiro, qui constitue le cinquième texte du livre, a été prononcée neuf ans plus tard, en 2003, lors de la III^e JIRS (Journée internationale sur les représentations sociales¹). Comme pour la précédente, Moscovici se concentre sur un thème, la subjectivité sociale, ayant émergé lors de discussions avec des collègues en 2002, lors de la VI^e CIRS à Stirling en Écosse. Cette occasion lui donne l'opportunité de faire un retour sur l'œuvre d'un des premiers auteurs les plus influents du domaine, George Herbert Mead. Mais, naturellement – et ceci n'a rien d'étonnant connaissant Moscovici – il n'en reste pas uniquement là. Il visite aussi les réflexions de Marcel Mauss, Maurice Merleau-Ponty, mais aussi Goethe, Benedetto Croce, Werner Heisenberg, Paul Ricœur et Emmanuel Levinas parmi d'autres.

Il souligne d'emblée les écueils des approches psychologique et psychosociale consistant à regarder « leurs objets, leurs stimuli, à la manière des physiciens, c'est-à-dire comme des données, *data* du réel. Leur tournure d'esprit les empêche de se rappeler les processus mentaux, les pratiques qui ont produit ces objets ». Parallèlement, il met en relief l'intérêt pour la psychologie sociale de se pencher sur la question de l'altérité :

« Il me semble que c'est justement la question de la relation à autrui, à l'*Autre*, qui présente un intérêt social et psychologique extraordinaire. D'emblée, je tiens à souligner la difficulté de la notion si l'on veut l'étudier sur le plan abstrait. Mais, ne nous y trompons pas : elle foisonne dans l'expérience quotidienne tout autant que dans la philosophie et la littérature contemporaines. »

Son périple autour d'une réflexion nouvelle l'amène à voir les limites potentielles mais aussi à proposer des pistes nouvelles :

« Je ne propose pas une recette aux maux de notre temps, car je les juge trop anciens pour espérer en leur guérison prochaine. Mais, spéculant à leur sujet, on pourrait se dire que la xénophobie est une réaction à l'assimilation, mimétique par définition, et l'exclusion une réaction à la conversion, c'est-à-dire à l'intégration que l'on cherche ainsi à entraver. »

Y compris le texte le plus récent (« La relativité a cent ans ») issu d'une de ses dernières conférences en 2005 – jugé sans doute éloigné aux yeux d'un observateur des seuls titres – est finalement un magnifique retour autoréflexif sur le chemin de l'auteur dans la découverte des sciences et du faire science. Einstein l'a fasciné très tôt et sa posture à la fois passionnée et détachée l'a inspiré dans sa propre pratique de penseur.

« C'est de mon passé, de mon histoire que j'ai parlé. Et je suis heureux que vous m'ayez fourni l'occasion de le partager avec vous en célébrant Einstein qui m'a fasciné très tôt, dès que j'ai commencé à lire ses ouvrages.

1. Il s'agit d'une manifestation scientifique qui se déroule encore aujourd'hui en Amérique latine l'année entre chaque CIRS (Conférence internationale sur les représentations sociales), réunissant un nombre croissant de chercheurs principalement issus de pays comme le Brésil, l'Argentine, la Colombie, le Venezuela, le Mexique.

Ses idées n'ont jamais quitté mon esprit. Sa personnalité, son style de recherche, son écriture, son courage, l'unité de sa pensée et de sa vie, sa "capacité de voyager pendant des années sur un chemin solitaire", comme l'écrit Infeld, m'ont toujours été un exemple et une lumière dans les temps difficiles. »

L'anniversaire du siècle de la parution en 1905 de l'article célèbre du père de la théorie de la relativité inspire Serge Moscovici à écrire sur « le sens einsteinien de la théorie » des représentations sociales. Cette occasion lui permet d'aller en profondeur et d'affirmer que « notre polyphasie cognitive explique la dynamique de notre vie mentale » :

« Mes dernières remarques visaient seulement à projeter un peu plus de clarté, sinon à justifier le sens de l'hypothèse de la polyphasie cognitive dans la théorie des représentations sociales. Elle indique la possibilité de transformer les notions du sens commun en notions scientifiques, et vice-versa. Mais aussi, plus profondément, les limites et les échecs de telles transformations. *Toute représentation vivante prend forme dans cette tension, ce conflit inhérent à notre pensée et à notre culture.* On peut regretter que ceux qui étudient la cognition et, en particulier, ce qu'ils nomment la cognition *sociale*, aient négligé les aspects épistémologiques de notre connaissance et leurs racines. Puisqu'elles ne fonctionnent pas dans un désert, mais dans nos pratiques et nos disciplines. Notre théorie se propose d'étudier, non pas des atomes de perception, d'informations, de mémoire, etc., mais des groupes humains qui cherchent à comprendre leur monde, chacun à sa façon particulière, la diversité des représentations qu'ils s'en font. Et à les objectiver en venant à bout des dilemmes de la vie ordinaire. »

Cela vaut certainement la peine de revenir sur les dernières lignes de son texte :

« Et, en tant que chercheur, je me suis souvenu maintes fois ce qu'écrivait Einstein en 1918 à son ami Besso : "Une théorie, pour inspirer confiance, doit être construite sur des faits susceptibles d'être généralisés." »

Sa propre théorie, celle des représentations sociales, a indubitablement produit l'effet recherché. Elle a intrigué, passionné, inspiré des générations de chercheurs qui se sont penchés sur l'étude d'objets sociétaux situés. Cette communauté a fait et continue à faire usage de cette théorie, devenue paradigme et approche. Elle continuera certainement à chercher des pistes d'évolution, de développement, d'approfondissement. Nous osons espérer que cette recherche ne va pas se retreindre aux questions techniques ou strictement méthodologiques. Pour citer Moscovici :

« Il est enfin vain d'opposer des méthodes quantitatives ou qualitatives, expérimentales ou empiriques ; la seule opposition qui compte est celle des méthodes sophistiquées eu égard à un problème, et de celles qui ne le sont pas. »

À notre avis, elle trouvera davantage des chemins inspirants en tentant de revenir aux textes fondamentaux qui ont sensiblement fondé cette approche. Nous continuons à penser que :

« C'est précisément à l'intérieur du large champ théorique, grâce à une relecture rétrospective, comparative et historique, mais aussi actuelle, interdisciplinaire et ouverte, que nous arriverons mieux à saisir, faire évoluer et appliquer ses forces innovantes. » (Kalampalikis, 2003, p. 17.)

Voici une partie du travail qui nous attend et l'une des raisons d'être principale de ce livre. Comme pour celui qui fut son dernier (Moscovici, 2013), tenter de faire connaître une pensée en phase avec son temps, prémonitoire sur l'avenir social et disciplinaire. Une pensée certainement complexe, parfois énigmatique, qui, toutefois, nous apprend à aborder les chemins de l'étude de la pensée sociale en se focalisant sur les autres, acteurs sociaux, et sur des objets socialement pertinents et vifs.

Comme Moscovici le souligne lui-même :

« On voit alors ce qui donne sens à notre théorie et en est le moteur : les problèmes de celle-ci. Non pas la préoccupation pour les problèmes de la théorie, mais pour les questions culturelles et politiques brûlantes de la vie quotidienne des gens – des questions telles que la santé et le pouvoir, l'identité et le réveil nationaliste, les droits de l'homme et l'escalade des tensions ethniques et raciales, les mouvements sociaux et les minorités, l'écologie et l'impact des mass medias, parmi de nombreuses autres. Être une science mature, c'est s'occuper des questions qui occupent tout le monde, et non de celles dont personne ne se préoccupe. »

Il affirme que « *la théorie des représentations sociales est une des rares, et pas seulement en psychologie, à offrir une explication et un langage à la mesure des problèmes de la société contemporaine* ». Enfin, en s'adressant au public de ses conférences, il termine par la référence à « l'auteur dramatique Bond [qui] a coutume de dire : "Servez-vous de la pièce." J'ai envie de vous dire : *Servez-vous de la théorie*, et c'est tout ». À nous de jouer la suite de la pièce.

Nikos Kalampalikis

I

La psychologie des représentations sociales ¹

1

Depuis quelques années, un champ de recherches s'est ouvert autour du phénomène de représentation sociale. Certes, les analyses de Durkheim ont servi de point de départ à ces recherches, du moins sur le versant sociologique. Mais ce sont des circonstances plus précises qui nous ont conduits à nous intéresser à un concept et à un domaine qui étaient plus ou moins tombés en désuétude, et notamment des changements culturels. Jusqu'à une date récente, le vocabulaire et les notions qui servaient à comprendre et décrire l'expérience ordinaire, les relations entre individus et groupes, les échanges avec le monde matériel, provenaient pour une large part du langage et de la sagesse, longuement accumulés par les groupes sociaux. Les perceptions, les méthodes par lesquelles chacun raisonnait et vérifiait ses propres actions avaient la même origine et ne sortaient pas de ce cadre. Le sens commun donc, avec ses traditions, ses naïvetés, ses pouvoirs, ses modèles et ses ruses, était premier. La science et la philosophie y puisaient leur inspiration ou leurs visions, à charge pour elles de les raffiner dans les opérations intellectuelles destinées à mettre sur pied les systèmes successifs.

Au cours du dernier demi-siècle, cette tendance s'est inversée. Les sciences inventent et définissent la plupart des objets, des concepts, des analogies et des méthodes de vérification auxquels chacun de nous se rapporte pour faire face à ses tâches techniques, politiques ou intellectuelles. Ce qui devient, à la longue, une donnée immédiate de nos perceptions ou de nos intuitions est en réalité un produit dérivé, retravaillé, des recherches scientifiques. Cet état de choses est inéluctable, parce qu'il correspond à

1. [Paru en 1976 dans la *Revue européenne des sciences sociales et Cahiers Vilfredo Pareto*, 14(38-39), 409-416 (« Les Sciences Sociales avec et après Piaget – Hommage publié à l'occasion du 80^e anniversaire de Jean Piaget, Genève »).]

une situation historique et pratique. Nous ne croyons plus avoir prise sur la majeure partie des sciences et des informations qui nous concernent. Un volume croissant de phénomènes et de théories nous parvient par l'intermédiaire d'autres individus, entre dans notre bagage commun sans que ne nous ayons aucunement la possibilité de le vérifier. La quantité de connaissances et de réalités auxquelles nous avons indirectement accès dépasse très largement la quantité, qui diminue sans cesse, des connaissances et des réalités directes. Autrement dit, nous pensons, nous nous pensons, nous nous voyons par procuration ; nous interprétons des événements sociaux et naturels que nous ne « voyons » pas, et nous « voyons » des événements qu'on nous assure être interprétés ou interprétables par d'autres. Le travail de formation d'une conception cohérente de nos comportements et de nos conditions d'existence, à partir d'éléments dérivés et d'origine aussi diverse, est psychologiquement et socialement capital. En mainte circonstance, notre situation est celle du malade qui, après avoir consulté des spécialistes qui ont chacun, armé de ses appareils et de ses jargons, examiné une partie de son corps et repéré un dysfonctionnement, après avoir regardé des radiographies, entendu des diagnostics énoncés en termes savants, et lu les résultats abstraits des analyses de laboratoire, doit formuler son propre diagnostic et pronostic pour savoir où il en est. Pour notre culture, le problème de connaître les processus par lesquels l'individu arrive à se constituer une conception concrète du monde social et naturel, afin de pouvoir communiquer ou agir, est une conséquence de la transformation évoquée. La genèse du nouveau type de sens commun, associé et dérivé de la science, est dès lors une préoccupation théorique et pratique décisive.

Cependant nous devons faire état d'autres facteurs, internes à la psychologie sociale. Depuis sa création, cette science s'est développée dans l'ombre de la théorie du comportement et de celle de la forme. L'une et l'autre ont décrit un sujet social « vide », « réactif », c'est-à-dire un sujet qui, dans ses relations avec autrui, se comporte en fonction de certaines lois du renforcement ou de la bonne forme, sans apporter de bagage intellectuel ou symbolique, et surtout sans en créer un. Bien sûr, on lui a supposé de temps en temps des « cartes cognitives », des « hypothèses », des « images », pour faire bonne mesure. On a cependant évité d'aller jusqu'à lui accorder un cerveau, une intelligence, des capacités symboliques, et tout ce qu'un vain peuple entend et voit quand on lui parle de l'homme en général ou de l'homme social en particulier. Renouer avec les phénomènes de représentation sociale signifie très précisément cela : entrer de plain-pied dans une réalité intellectuelle moderne, et vouloir approcher l'homme – et aussi le groupe social – en tant que sujet agissant et pensant dans un milieu matériel, symbolique, auquel il cherche à donner tantôt sens et tantôt forme.

2

En proposant le terme de « représentation collective », Durkheim entendait distinguer la pensée sociale de la pensée individuelle et en marquer la spécificité. Pour lui, la représentation individuelle est un phénomène psychologique et ne se laisse pas ramener à l'activité cérébrale qui la rend possible ; de même la représentation collective ne se réduit pas à la somme des représentations des individus qui composent une société. Elle est en fait l'un des signes de la primauté du social sur l'individuel, du débordement de celui-ci par celui-là. Selon Durkheim, il revenait à la psychologie sociale d'étudier

« de quelle façon les représentations s'appellent et s'excluent, fusionnent les unes dans les autres ou se distinguent ».

Cette tâche, elle ne l'a pas accomplie, et il n'y a pas à revenir là-dessus. Il convient pourtant de reconnaître que, entre les mains de Durkheim le concept de représentation sociale, quelque importance qu'il lui attribue, est un « irréductible », à la fois vide et inconnaissable ou à ne pas connaître. C'est de la même manière que les généticiens ont, pendant longtemps, manié le concept de gène. « Regarder dedans », personne n'y a songé avant la création de la biologie moléculaire. *Le but de nos recherches a justement été de « regarder dedans » ces représentations sociales* (il faudrait y ajouter les idéologies, les visions du monde) dont directement ou indirectement il est souvent question et sur lesquelles on dispose de fort peu de connaissances scientifiques. Nous ne pensons pas avoir atteint ce but, nous espérons cependant qu'il ne sera plus perdu de vue. C'est pour « regarder dedans » que les travaux piagétiens ont joué un rôle inestimable et fourni des points d'appui et d'encouragement. La lecture de *La représentation du monde chez l'enfant* (Piaget, 1926) a constitué une étape importante à la fois du point de vue méthodique et du point de vue conceptuel. L'enfant, penseur de son monde, est méticuleusement interrogé et patiemment analysé. Travail ethnologique autant que psychologique, si l'on veut. Travail révélateur encore, si l'on entreprend d'interroger et d'analyser dans le même esprit des adultes qui ne soient ni philosophes ni scientifiques. Là nous nous retrouvons au cœur de la psychologie sociale où les représentations sont diffuses, discutées, digérées dans le monde de la conversation quotidienne et des groupes. Il y a eu ensuite la lecture d'une série d'articles, aujourd'hui peu connus, où Jean Piaget examine les rapports, entre le logique et le social. Ces articles nous ont permis de mieux saisir la problématique de la pensée sociale. Bien entendu, nous n'oublions pas tel ou tel de ses ouvrages, notamment celui consacré à l'histoire de la pensée scientifique, qui jetait une lumière supplémentaire sur cette problématique. Néanmoins, c'est dans le livre et les articles que nous avons mentionnés que se trouvaient contenus les éléments nécessaires pour examiner les représentations, « regarder dedans ».

Lorsque nous parlons de ces phénomènes de la vie sociale, nous savons qu'il s'agit de « sciences » et de « philosophies » formées sur la base d'une expérience indirecte et par voie orale. Elles opèrent le transfert de l'extérieur vers l'intérieur, amenant vers un espace proche ce qui se trouve dans l'espace lointain. Jusqu'à un certain point, elles rendent le concept et la perception en quelque sorte interchangeables. Ainsi l'objet du concept peut être pris pour objet d'une perception et le contenu du concept être « perçu ». Par exemple, à la suite de la diffusion de la psychanalyse, on « voit » l'inconscient, situé en bas, ou bien on reconnaît qu'une personne « souffre d'un complexe ».

On constate que les représentations expriment d'emblée un rapport à l'objet et qu'elles guident la genèse de ce rapport. Leur aspect perceptif suppose la présence de l'objet ; l'aspect conceptuel, son absence. Du point de vue du concept, la présence de l'objet, voire même son existence matérielle, est inutile ; du point de vue de la perception, son absence ou son inexistence est une impossibilité. Les représentations maintiennent cette opposition et se développent sur son terrain ; elles re-présentent un être, une

qualité à la conscience, c'est-à-dire qu'elles les présentent encore une fois, elles les actualisent malgré leur absence et même leur inexistence éventuelle. Conjointement, elles les éloignent suffisamment de leur contexte matériel propre pour que le concept puisse intervenir, les modeler à sa façon. D'un côté, les représentations suivent les traces d'une pensée conceptuelle, puisque la condition de leur constitution est un effacement de l'objet ou de l'entité concrète. Mais, d'autre part, cet effacement ne saurait être total : à l'instar de l'activité perceptive, les représentations récupèrent cet objet ou cette entité et les rendent « tangibles ». Du concept, elles retiennent le pouvoir d'organiser, de lier et filtrer ce qui sera ressaisi, réintroduit dans le domaine sensoriel. De la perception, elles conservent l'aptitude à parcourir, enregistrer l'inorganisé, le discontinu. Le décalage entre les deux fait que les représentations d'un objet sont des représentations différentes de l'objet. Voyez comment les fusées et les sondes deviennent des OVNIS pour un grand nombre d'observateurs.

Représenter une chose, un état, en effet, ce n'est pas simplement le dédoubler ou le reproduire ; c'est le reconstituer, le retoucher, mieux, le changer de cadre. Le passage du concept à la perception et *vice-versa*, transformant la matière commune, crée l'impression de « réalisme », de substantialité des abstractions, puisque nous pouvons agir avec elles, et d'abstraction des substances, puisqu'elles expriment une structure définie. Ces organisations intellectuelles, une fois formées, nous font oublier qu'elles sont une œuvre de communication et de groupe, que leur existence à l'extérieur porte l'empreinte d'un travail du psychisme individuel et collectif.

3

Toutefois les représentations sociales sont déclenchées par quelque chose d'absent parce que c'est surtout quelque chose d'étrange, hors de notre monde habituel. Les découvertes scientifiques ou techniques, les idées sociales ou politiques nous frappent au sens fort du mot. D'où une tension qui se crée entre les possibilités linguistiques et intellectuelles de maîtriser les parties du réel auxquelles l'étrange se réfère. À l'ordinaire, nous manquons des informations, des mots, des notions pour comprendre les événements qui ont lieu dans notre environnement. Nous en avons d'autres qu'il est interdit d'employer. Par contre, il y a des domaines où nous disposons d'un excès de notions, d'informations, de mots, où il est légitime d'employer n'importe quoi et n'importe comment. Les groupes connaissent ainsi à la fois l'abondance et la pénurie de savoirs et de langages. *L'ellipse* et le *verbalisme* expriment cet état de déséquilibre. Quand un objet venu du dehors pénètre dans notre champ de pensée et de communication, ce déséquilibre se révèle dans le contraste entre le plein de l'ellipse et le creux du verbalisme. Pour réduire le déséquilibre, il faut que le contenu étrange soit repris à l'intérieur d'un contenu courant, que ce qui est hors de notre monde pénètre à l'intérieur de notre monde. Autrement dit, *il faut rendre familier l'insolite et insolite le familier, changer le monde tout en le conservant comme notre monde.* Ce qui n'est possible qu'en faisant passer, comme à travers des vases communicants, langages et savoirs des régions où il y a excès vers les régions où il y a manque, et réciproquement. La vulgarisation scientifique consiste justement à opérer de tels échanges et à restaurer de tels équilibres. Elle y parvient en cristallisant et véhiculant des représentations sociales. *Le travail des représentations est de pallier les étrangetés,*

de les réintroduire dans l'espace collectif, en amenant à se rencontrer des visions, des expressions disparates et séparées qui, en un sens, se cherchent.

Ce faisant, elles réduisent la variabilité des langages, des systèmes intellectuels et pratiques, des aspects disjoints du réel. L'insolite se change en coutumier, l'extraordinaire en fréquent. En conséquence, les éléments qui appartiennent à des régions distinctes du comportement et des discours sociaux se transforment les uns dans les autres, servent de signes et de moyens de représentation les uns aux autres. Les schémas et le vocabulaire physiques se mêlent de classer ou d'analyser des phénomènes politiques ou psychiques ; des conceptions ou des langages décrivent ou expliquent des processus physiques, et ainsi de suite. La redondance qui en résulte traduit la reduplication inlassable des mêmes objets, des mêmes signes, des mêmes métaphores partout où il est permis de les combiner de manière féconde. *Créativité et redondance* des représentations expliquent leur grande fluidité et leur non moins grande inertie, qualités antagonistes à coup sûr, mais antagonisme inévitable. C'est à cette condition qu'elles se transforment toujours et se conservent pas mal, que l'insolite pénètre dans les éclats du familier et que le familier éclate l'étrange.

Nous avons saisi les représentations par deux bouts. Par un premier bout, en précisant leur caractère de processus psychiques aptes à rendre familier, à situer et à rendre présent dans notre monde intérieur ce qui est absent ou loin de ce monde. C'est une « empreinte » de l'objet constitué et reconstitué qui se conserve tant que la nécessité s'en fait sentir. Elle intervient dans chaque opération intellectuelle comme un point relativement fixe – ce point est en réalité une figure – dont nous partons et vers lequel, inmanquablement, nous revenons. Voilà pourquoi, on l'a souvent écrit, *toute représentation est une représentation de quelque chose.*

Par un second bout, en montrant qu'elles font entrer l'objet dans une série de relations avec d'autres objets qui sont déjà là, auxquels il prend des propriétés et ajoute les siennes. *En devenant familier, il est changé et change les autres.* Plus exactement, il existe uniquement en tant qu'équivalent d'objets (ou de notions). Ou encore, il est représenté dans la mesure exacte où il est lui-même devenu à son tour un représentant. Ainsi, pour certains groupes, la thérapie analytique apparaît-elle pratiquement interchangeable avec la confession propre à la religion catholique, et la confession est une espèce de thérapie analytique. L'organisation de la série, les liens qui se tissent autour de l'objet sont imprégnés de valeurs, de normes et d'expériences socialement marquées. En d'autres mots, on constate que représenter un objet, c'est le transformer en un signe de la série dont il participe, le connaître en le rendant signifiant. De cette façon, on le maîtrise et on le rend reconnaissable. Ce qui veut dire que, dans l'univers social, toute chose est (ou devient) représentation de quelque chose.

Entre les deux bouts, il y a le sujet, celui qui se représente. Comment oublier que ce qui est absent de l'objet – et rend l'objet absent – ce qui définit l'étrangeté – et rend l'objet étrange – c'est l'individu ou le groupe ? Une découverte, un pays, un peuple, etc. nous sont inexistantes, nous paraissent lointains, parce qu'ils sont au-delà de notre horizon, parce qu'ils subsistent « comme si nous n'étions pas », sans rapport à nous-mêmes. Les représenter traduit une propension à les re-penser, à les re-observer, à les re-faire, à notre façon, en rapport avec nous, « comme si nous y étions ».

Entendons, nous introduire dans une région de la pensée ou du réel dans laquelle nous investir et, en même temps, nous l'approprier. Nous le savons depuis longtemps : *toute représentation est représentation de quelqu'un*. De là résulte l'alternance à son propos : tantôt représenter, tantôt se représenter. De là également *la tension* au centre de chaque représentation entre le pôle passif de l'empreinte de l'objet – la figure – et le pôle actif du choix du sujet – la signification qu'il lui donne et où il s'investit. On a beaucoup insisté sur sa fonction d'intermédiaire entre le percept et le concept. À partir de cette base, on a dessiné une sorte de développement qui va du perçu au conçu en passant par le représenté. Nous y avons cru également. Maintenant à la lumière de nos propres recherches, nous croyons que le représenté est fondamental et que le perçu, comme le conçu, sont ses développements et ses différenciations ultérieures. Dans ces recherches, nous avons tenté de préciser les processus mis en jeu à la fois sur le plan social et psychique. Cependant, d'après ce qui vient d'être dit, on devine combien nous devons à la psychologie génétique et sur quels points nous avons été amenés à nous en éloigner, forcés par la nature même de la réalité sur laquelle nous avons travaillé.

4

L'inventaire des études sur les représentations sociales reste encore à faire. Contentons-nous d'indiquer qu'elles se retrouvent dans les domaines les plus divers et que même les praticiens y ont désormais recours. Nous avons nous-mêmes procédé à une grande enquête sur la représentation sociale de la psychanalyse et fait quelques expériences de laboratoire sur les conflits sociaux. René Kaës² a, dans sa thèse, explicité quelques aspects de leur dynamique sur la base de travaux cliniques à propos des groupes naturels. Claude Flament³ a envisagé une possibilité de traitement formel de leur structure. Paul Henry a analysé la place des représentations dans l'élaboration d'un discours. Des programmes de recherche expérimentale tout à fait remarquables sur les rapports entre groupes, sur les conflits sociaux, sur la structure des groupes et l'équilibre cognitif, dus à W. Doise⁴, E. Apfelbaum⁵, J.-C. Abric⁶ et J.-P. Codol⁷, C. Flament, Poitou et Rossignol, ont montré qu'il s'agit là d'un champ d'expérimentations fécondes et importantes. On peut s'attendre à des résultats des plus prometteurs, en particulier de la jonction que tente W. Doise entre la psychologie génétique et la psychologie sociale⁸. Le lecteur intéressé trouvera davantage de renseignements sur

2. [Kaës, R. (1966). *La culture. Son image chez les ouvriers français*. Thèse de doctorat de 3^e cycle, Université Paris-X – Nanterre, École des hautes études en sciences sociales.]

3. [Flament, C. (1963). *Applications of Graph Theory to Group Structure*. Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey.]

4. [Doise, W. (1967). *Autoritarisme, dogmatisme et leurs rapports avec des perceptions et des attitudes dans le domaine des relations internationales*. Thèse de 3^e cycle, Université de Paris.]

5. [Apfelbaum, E. (1966). Études expérimentales de conflit : les jeux expérimentaux. *L'Année psychologique*, 66(2), 599-621.]

6. [Abric, J.-C. (1976). *Jeux, conflits et représentations sociales*. Thèse d'État. Aix-en-Provence, Université de Provence.]

7. [Codol, J.-P. (1973). Le phénomène de "conformité supérieure de soi". Expériences exploratoires. *L'Année psychologique*, 73(2), 565-585.]

8. [Doise, W., (1973). La structuration cognitive des décisions individuelles et collectives d'adultes et d'enfants, *Revue de psychologie et des sciences de l'éducation*, (8)2, 133-146.]

ces études dans un travail de C. Herzlich⁹ (qui a fait elle-même une recherche d'intérêt exceptionnel sur la représentation sociale de la santé et de la maladie) et de D. Jodelet¹⁰.

Nous sommes conscients d'avoir touché trop légèrement un sujet important. Vouloir aller plus loin, chausser les bottes de l'historien et mobiliser les moyens du chercheur à la fois aurait demandé plus d'espace qu'il ne convient à un simple article. Notre ambition a été de susciter la curiosité du lecteur, de l'inviter à faire directement connaissance avec un courant de recherches, une facette de la psychologie sociale encore peu connue. Les travaux et les idées de Jean Piaget ont contribué, nous avons dit de quelle façon et pourquoi, à approfondir un phénomène sur lequel Durkheim a jeté un premier éclairage, laissant à la psychologie sociale la tâche de faire la pleine lumière. Certes, nous n'y sommes pas parvenus, et la plupart des psychosociologues, notamment les Américains, restent en dehors de ce courant, ne se sentent pas concernés par cette tâche. Nous sommes cependant confiants : ils s'y joindront bientôt. Alors ils comprendront ce qu'ils rechignent encore à comprendre, à savoir l'importance des ressources intellectuelles de la psychologie et de l'épistémologie génétiques pour la psychologie sociale.

9. [Herzlich, C. (1969). *Santé et maladie, analyse d'une représentation sociale*. Paris, Mouton (rééd. Paris, Éditions de l'EHESS, 1984, 1992, 2005; trad. angl. *Health and Illness, a Social Psychological Analysis*. Academic Press, 1973, rééd. 1984, 1992).]

10. [Jodelet, D. (1985). *Civils et bredins. Rapport à la folie et représentations sociales de la maladie mentale dans un milieu rural français*. Thèse d'État. Paris, EHESS. Jodelet, D. (1989). *Folies et représentations sociales*. Paris, PUF (3^e éd., 2005; trad. angl. *Madness and Social Representations : Living with the Mad in One French Community*. Berkeley, University of California Press, 1992; trad. port., Petropolis, Ed. Vocês, 2005).]

II

Trois présupposés sur les représentations sociales¹

Ce n'est pas impunément qu'on propose la théorie d'un phénomène et qu'on en lance le concept. Pendant un bon moment, tout le monde l'ignore, mais, dès que son utilité commence à percer, vous êtes en butte à des reproches contradictoires. Les uns vous apostrophent en vous faisant grief de ce qu'il est appliqué à tort et à travers jusqu'à devenir un fourre-tout, et vous invitent à prendre garde à ce qu'on y met. Les autres vous font remarquer qu'il reste imprécis, métaphysique et sans méthode rigoureuse. Un collègue américain me demandait : « Qu'est-ce qu'on fait avec ? » Du bon usage des représentations sociales : voilà, en somme, l'antienne qui revient constamment, avec pour thèmes dominants la nécessité de limiter leur place et de leur aménager une technique adéquate. Je peux essayer de remédier à ces inconvénients, mais il est évident que je ne me sens pas promu gardien de la pureté en la matière, à plus forte raison depuis que le concept voyage et que les gens en font ce qu'ils veulent. Et s'il n'est pas ce qu'il doit être, du point de vue de la rigueur et de la méthode, je ne peux que vous inviter à le critiquer, mais surtout à contribuer, par vos travaux, à le faire progresser. Ma parole, dans ce domaine, a peut-être été la première, mais elle n'a pas l'autorité de la dernière.

Ce dont je suis sûr, c'est que le concept est installé parmi nous pour un bon bout de temps. Faut-il rappeler ici que la théorie des représentations sociales est née au sein de la psychologie sociale, lui proposant un champ d'études unitaire ? Faut-il rappeler encore qu'elle cherche initialement moins à insister sur le caractère social de la vie mentale que sur le caractère cognitif de la vie sociale ? Si oui, c'est afin de préciser que les idées de Durkheim sur les représentations collectives ne sont pas au point de

1. [Tapuscrit inédit, non titré et non daté, probablement écrit vers la fin des années 1980, trouvé dans les archives de l'auteur peu après son décès.]

départ. Et c'est parce qu'elles s'efforcent surtout de délimiter le caractère collectif des représentations individuelles et négligent les mécanismes intellectuels proprement dits. En tout cas, le point de départ a été fourni par les travaux de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive, l'étude de Piaget sur la représentation du monde et le jugement moral chez l'enfant, et le bref article de Freud sur les théories sexuelles des enfants. Dans toutes ces études, on observe un croisement entre aspects sociaux et aspects cognitifs qui pouvait inspirer une recherche dans des milieux concrets. Pour la suite, nous avons été stimulés par les réflexions de Gramsci sur le sens commun et par bon nombre d'études sur les phénomènes cognitifs. Mais allons au charbon des problèmes concrets.

Si l'on s'engage dans l'étude de la façon dont les esprits des hommes sont en rapport les uns avec les autres par l'intermédiaire du langage, on est nécessairement frappé par l'importance des représentations. Ce n'est pas une notion facile à utiliser et à définir. De toute évidence, leur étude n'a pas débuté par la volonté d'examiner les représentations dans un entourage social ou la façon dont nous nous représentons un contenu ou un discours social. Tout a débuté par un paradoxe. On suppose, à juste titre, que la connaissance scientifique en physique, médecine, biologie, psychologie, économie, diffère radicalement de la connaissance ordinaire. Non seulement les démarches intellectuelles sont différentes, les langages ésotériques, mais encore il est souvent difficile de visualiser les phénomènes dont il est question. On sait à quoi correspond, dans l'expérience concrète, le prisme de Newton ou une poulie, mais ce n'est plus la même chose quand il est question de la parité des monnaies, du code génétique, des trous noirs, et de bien d'autres phénomènes. Ou bien, que signifie tel examen concernant le bilan chromosomique pour une femme qui a dépassé un certain âge.

Dans ces conditions, on se demande comment les gens font pour les comprendre et quel sens ils donnent à ces mots quand ils se demandent quelle est la meilleure façon d'éviter l'inflation, pourquoi leurs enfants sont déprimés, comment conserver la santé, pourquoi l'univers est comme il est, et cent autres questions intellectuelles et pratiques, comme ils sont, censés le faire dans notre société. De plus, comme la majeure partie de la connaissance spécialisée est destinée à être assimilée par des non-spécialistes, au strict sens du mot, ceci semble impossible. Et pourtant, les gens semblent sans cesse communiquer une telle communication, à l'atelier, dans les écoles, lors des consultations médicales, à la table familiale, au café, dans les réunions politiques, pour avoir un sujet de conversation et prendre des décisions sur des choses dont leur vie dépend. Voici donc le paradoxe : comment les gens font-ils autant avec si peu, comment comprennent-ils ce dont ils n'ont ni savoir ni expérience directe, et arrivent-ils à créer un corps indépendant « d'idéologies » d'usage quotidien, qui jouent un rôle considérable dans les interactions normales, provenant de la science, mais liées à elle par des fils ténus ? À part Vygotsky et Luria, dans les années qui ont suivi la révolution russe, je ne connais pas de psychologues qui aient abordé ce paradoxe avant nous. Quoi qu'il en soit, il est devenu le pivot de notre programme de recherche concernant les représentations sociales de la psychanalyse, des connaissances électriques enseignées aux techniciens, de l'inflation, de la santé et de la maladie, de la maladie mentale, des voyages interplanétaires, et ainsi de suite.

Ce programme de recherche est fondé sur une triple conviction :

- (a) la conviction que *cette notion est la seule qui nous ouvre la possibilité de saisir en termes psychologiques les diverses « idéologies » qui circulent dans la société* ;
- (b) la certitude que *toute connaissance scientifique circule dans un milieu de représentations et que sa réception dépend de la dynamique intellectuelle et collective de celles-ci* ;
- (c) et, enfin, l'assurance, qui n'est pas moins forte, que *la production des représentations sociales est devenue une division du travail dans notre société contemporaine*. Les vulgarisateurs scientifiques, les assistants sociaux, les enseignants, les animateurs culturels, etc. sont les « faiseurs de représentations sociales » de notre société, tout comme nous avons des « faiseurs de science » et d'autres sociétés des « faiseurs de mythes ». L'existence de ceux-ci nous procure de nouveaux matériaux fascinants et la possibilité d'étudier quels sont les procédés qu'ils emploient pour réussir dans leur profession.

En un mot comme en cent, on ne peut rien comprendre aux communications, à l'enseignement et aux actions collectives, si on ne comprend pas *pourquoi et comment se forment des représentations*. C'est la raison pour laquelle j'ai dit que nous n'avons pas affaire à une notion, mais à un *phénomène*. Rien n'est aussi portatif, volatile, si l'on veut, que la représentation sociale. Chacun a la sienne, consciente ou inconsciente, officielle ou libre, intellectuelle ou réelle, car les représentations s'incarnent dans des objets et dans des conduites. Les comprendre, c'est comprendre comment l'esprit façonne les rapports et les institutions, puisque chaque rapport ou institution comporte des images et des notions qui non seulement les expriment, mais jouent le rôle de contraintes sociales servant à ordonner les gens et à trier les choses.

Ici nous devons insister sur la différence entre représentations *humides* et représentations *sèches* : les unes façonnent notre réalité sociale et individuelle, les autres le font seulement de manière indirecte. Une théorie physique concernant les planètes ne deviendra jamais une partie de leur être planétaire ni de notre façon d'agir. Une théorie sociale ou psychologique concernant le pouvoir, l'inconscient, la classe, la famille, l'enfant, le moi, etc. pénètre dans la conscience de la multitude, détermine la compréhension que l'on a de soi, la compréhension que l'on a des autres, et ainsi modifie l'existence même. Les représentations que se font les gens affectent la nature des gens et ont une force compulsive qui n'égale aucune force matérielle. Chacun le sait depuis des temps immémoriaux. Je l'ai montré à propos de la psychanalyse, Denise Jodelet à propos du placement des malades mentaux dans les familles et, plus récemment, dans une recherche sur les jugements moraux des enfants. Nous avons montré, en France et en Angleterre, que ces jugements dépendent davantage de leur inscription dans une représentation des relations sociales que des capacités intellectuelles, de l'évolution piagétienne avec l'âge, ainsi qu'on le croyait.

Vous voyez là une des conséquences évidentes que l'on peut tirer du point de vue épistémologique. À savoir que la représentation sociale d'une théorie a peu d'influence sur les notions physiques, biologiques, mais en a beaucoup sur la plupart de nos théories psychologiques, sociales, économiques, voire médicales. Et nous devons en tenir

compte dans notre enseignement. Une première conclusion s'impose : si la psychologie sociale est une science centrale du domaine des cognitions, ce n'est pas parce qu'elles expriment la société, ou sont pour ainsi dire déterminées de l'extérieur par elle, comme tant d'autres choses, mais au contraire c'est parce que les cognitions ont une importance exclusive, de l'intérieur, pour le tissu de la société. C'est ce qui nous intrigue réellement. Il est aussi arbitraire de séparer les couches mentales et comportementales dans la société, la forme et le contenu des cognitions, que de séparer dans le langage, la syntaxe et la sémantique.

Ainsi, dès le début, nous avons estimé fondamental le processus selon lequel les gens communiquent et constituent leur réalité, en particulier à l'aide d'une « connaissance » si faible et si étrange venant de la science, et nous avons espéré qu'une théorie des représentations sociales l'éclairerait. Et nous espérions changer la situation prévalente qui consistait à étudier uniquement des phénomènes intellectuels épurés tels la perception, le raisonnement, etc., sans référence au contenu et à la pragmatique en milieu concret. Pour parler franchement, je ne vois pas pourquoi on scrute avec tant de soin et de finesse les croyances et les sentiments des enfants, des gens normaux et des soi-disant primitifs, alors qu'on se dépêche dans nos expériences sur la pensée, d'aplatir les adultes normaux et les adolescents. Comme si leur vie cognitive et linguistique pouvait être isolée du reste. Nous les traitons comme s'ils n'avaient pas de profondeur, comme si leur monde n'avait que deux dimensions. Aussi ai-je fait le pari qu'il valait la peine de les étudier comme des sujets à part entière, leur réservant le même traitement qu'aux enfants, aux anormaux et aux soi-disant primitifs, le même *soin anthropologique*. C'est la raison pour laquelle la plupart des études sur les représentations sociales sont menées *in situ*. Ainsi que l'a remarqué Neisser, nos intuitions les plus originales relatives à l'esprit individuel et social nous viennent de cette façon. Une leçon à retenir pour la psychologie sociale. Et même pour la sociologie.

Allons plus loin. Ces préliminaires nous montrent que *nous étudions les représentations sociales au cours d'un travail de changement*. Ce changement consiste précisément dans l'apparition d'une nouvelle représentation ou dans la mutation d'une représentation existante. Il nous faut prendre en compte les trois présupposés qui jetteront quelque lumière sur la notion elle-même :

(a) Le premier est que *la propriété principale d'une représentation sociale, celle qui semble la caractériser du point de vue cognitif plus encore que du point de vue social, est la légitimité*. Une information ou une idée qui se communique à un groupe est, dans une plus ou moins grande mesure, une information ou une idée autorisée, investie d'un certain degré d'autorité. Les gens l'acceptent dans tous les cas « parce que c'est dans le journal », ou parce qu'ils ont foi dans l'expert qui leur dit que les centrales nucléaires sont sans danger ou économiquement indispensables. On se représente ce dont il est possible de parler, comment transmettre une expérience non partagée ou comment créer une signification que les autres puissent partager. Pour être légitime, une question doit être prise dans la gamme des questions qui ont des chances de recevoir une réponse. Il est légitime qu'un élève ou un ami demande ce qu'est l'ADN, et non ce qu'est un démon, bien que la plupart des personnes qui échangent de telles questions n'en sachent pas plus long sur le premier que sur le second.

À quoi attribuer l'importance d'une propriété cognitive à la légitimité ? En règle générale, les représentations sont tout à fait étrangères aux erreurs de logique et aux paradoxes – vous pouvez vous en assurer rapidement en vous interrogeant sur ce qu'est la gravité. Je suggérerais que la légitimité est l'équivalent ou le remplaçant du principe de non-contradiction appliqué au *contenu* des représentations, du fait qu'il réduit quelque peu l'ambiguïté de ses éléments et les fixe par convention à un référent. Ainsi, dans une étude sur les représentations sociales du marxisme, les communistes ne voient aucune contradiction, malgré les principes de base, entre le fait d'appartenir au parti et celui de renoncer à recourir à des notions de type marxiste dans leur façon d'envisager certains phénomènes sociaux. Tout ceci n'est peut-être qu'une autre façon d'énoncer une chose triviale, mais vraie, à savoir que les représentations sociales tendent à être seulement vérifiables, en incitant les gens à chercher uniquement les idées ou les informations qui les confirment. Ceci diminue le rôle de n'importe quelle preuve servant à les modifier. Nous sommes arrivés à cette conclusion d'abord dans une étude sur la représentation des théories électriques chez les techniciens, en observant qu'ils faisaient très peu de corrections d'erreurs. Et ensuite en remarquant que ceux-ci employaient couramment les théories qui leur permettaient de traiter les inférences partagées comme des preuves, les faits déroutants comme des « apparences » ou des « accidents » censés ne pas toucher à la « réalité cachée » soi-disant fondée sur la théorie. Je crois que nous ne nous arrêtons pas assez dans l'enseignement sur cette propension à « confirmer », à ne retenir que les preuves ou apparences en faveur d'une théorie, en rejetant, contrairement à ce que fait la science, celles qui l'infirmement.

J'interromps ici mes commentaires sur ce point important pour lequel nos études et celles des expérimentateurs (Snyders, Wilson, Johnson-Laird, etc.) coïncident. Néanmoins les effets, notons-le, sont très vastes. Ceci implique que nous avons affaire à des formations mentales imperméables à l'information, relativement peu sensibles à l'accumulation des erreurs, à la correction des fautes, et qui résistent donc au changement.

(b) Le second présupposé concerne *la définition du contour des représentations sociales*. On a reconnu généralement que la plupart peuvent être comparées à un univers à trois dimensions : information, champ de représentation et attitudes. Elles indiquent ce que nous savons de l'objet, la manière dont nous le concevons ou imaginons, et la position prise à son égard. Le degré de structuration de ces dimensions distingue les diverses représentations et leur distribution dans un groupe. Ainsi les informations ayant trait au cerveau « gauche » et au cerveau « droit » peuvent être fort peu structurées dans une partie de la population, tandis que le champ de représentation, par exemple, l'est fortement. Et il est utile de connaître ce genre d'asymétries du point de vue pratique et pour l'analyse sociologique. En général, la position vis-à-vis de l'objet est la dimension la mieux structurée, et cela même quand les autres ne le sont pas.

J'ajouterai une autre remarque, allant plus loin que l'analyse dimensionnelle que l'on peut mener par des méthodes d'association et des statistiques d'échelles de mesure. Nous avons étudié une variété de représentations sociales ayant pour objet le pouvoir, la maladie mentale, le corps, le cerveau, la psychologie, l'intelligence, l'inflation, etc. À l'extérieur, elles se présentent « comme des théories », comprenant un sys-

tème classificatoire, un répertoire d'interprétations concernant les phénomènes et les comportements. Mais aussi un procédé d'explication qui suggère que ces analyses et interprétations sont des « descriptions vraies » conformes à la réalité. Il répond aux questions « pourquoi » et « par quoi », mais aussi « quelle » en est l'origine, mêlant la causalité à la généalogie.

Bien sûr, cette explication conduit à une attribution de causes, mais plus encore à une *légitimation*. Elle donne la garantie que la représentation sociale est complète, et possède des réponses en excès sur les questions, donnant un « sentiment de complétude ». En d'autres mots, et ceci est important pour les gens, ce trait montre qu'elle a le pouvoir d'atténuer l'incertitude et celui d'écarter les faits contraires et les contradictions. Et, par implication, comme l'a dit William James, « ce qui n'est pas contredit est considéré comme réel ». Il faudrait parler ici du glissement du concept au percept et au « réalisme », du « dumping ontologique » des représentations, mais cela nous entraînerait trop loin.

À l'intérieur, une représentation sociale est concentrée dans une matrice, ou une métaphore dominante, pourrait-on dire, qui contient les catégories de base et ce que les philosophes nommeraient les prédicats ontologiques. Ainsi, dans celle du pouvoir, le « charisme », ou, dans celle du cerveau, le « double cerveau », ou le « trou noir », etc. Aucune des métaphores et des catégories n'est nécessaire aux autres, toutes s'étaient mutuellement. Elles sont infaillibles, en ce sens qu'elles échappent à la controverse, parce qu'elles sont objectivées. Il existe un exemple frappant pour illustrer un tel animal épistémologique, c'est celui de la psychothérapie moderne. Le caractère remarquable de ces psychothérapies est leur tissu complexe de notions scientifiques et de sens commun et aussi la rapidité avec laquelle elles sont mises en discussion et même mises à l'épreuve. Et pourtant, aucune de ces théories et de ces procédures spécifiques ne peut être dite curative, car, quoi qu'elles fassent, l'effet est le même. Il doit donc y avoir une matrice représentative et un symbole communs, propres à une culture, sous-jacents à ces thérapies, qui en fait des techniques légitimes de guérison dans nos sociétés, jouant un rôle crucial en tant que telles. Comme vous savez, la psychanalyse, le prototype de l'ensemble, est aussi la plus vaste du point de vue de l'explication. Il y a donc là une « double structure » des représentations sociales que nous pouvons disséquer pour en faciliter l'analyse. Mais pour celui qui y est confronté dans la pratique pédagogique, ou politique, les choses prennent une tout autre tournure. Je résumerai cette difficulté de la manière suivante. Dans la science, on a la possibilité de faire passer le « rasoir d'Occam », de réduire le nombre des « êtres » abstraits ou empiriques inutiles. Or les représentations sociales les multiplient pour des raisons qu'il serait trop long d'énumérer ici.

(c) Le troisième présupposé est que, *au cours du processus de communication et d'interaction, les individus génèrent une espèce particulière de structure cognitive qui diffère de la structure classique*. Ceci, quelle que soit leur « naïveté » ou leur « compétence », le domaine de connaissance et le degré de « formalité ». Il semble évident que les idées et les informations, qui ne sont pas destinées à rester la propriété exclusive d'une petite minorité, doivent se transformer de façon radicale lorsqu'elles se propagent dans le reste de la société, deviennent un sujet de conversation et font partie

de la vie des hommes. L'observation montre que, lorsque les hommes ont d'autres esprits présents à l'esprit, ils traitent les idées et les informations à un certain niveau afin de communiquer, d'agir ensemble et de former une réalité commune. Quiconque ignore ce fait et prétend rester au niveau « théorique », « scientifique », ou bien échoue à communiquer, ou bien reste cantonné à une infime minorité. De cette conséquence indésirable, notre étude sur le marxisme témoigne. Quoi qu'il en soit, il n'est pas difficile de voir, en suivant les indications théoriques données ci-dessus (Lévy-Bruhl, Piaget, Vygotsky, etc.) pourquoi j'ai opté pour le niveau représentationnel, comportant des traits abstraits et iconiques, des cognitions propositionnelles et figuratives, organisées par des normes. L'essence d'une représentation est de faire comprendre et partager une idée avec la même vivacité qu'une perception ou qu'une émotion, et *vice versa*. En disant « le temps, c'est de l'argent », on saisit le concept de ressources chichement mesurées à travers l'expérience de l'urgence, la perception de la monnaie qui circule, etc. Au moins une implication s'en dégage : les représentations sont sociales par un isomorphisme particulier de la structure cognitive et des fonctions d'agir et de communiquer, dans la société en général, qu'elle remplit.

De là vient que je n'inclus pas dans la notion toutes les cognitions, situées à différents niveaux, considérées comme des « représentations ». Il y a des modes de penser très variés dans la science ou dans les rapports entre les personnes, mais ils se rapportent davantage à « la psychologie de l'un qu'à la psychologie du multiple », comme l'a jadis formulé Herbert Simon. On a étudié cette transformation de formes de connaissance plus ou moins scientifiques, concernant le cerveau scindé, les théories économiques et physiques et, plus récemment, la radioactivité après Tchernobyl. Toutes comportaient une recombinaison, tout à fait au sens génétique, d'éléments cognitifs internes et d'éléments hétérogènes et lointains. Comme dans le cas du cerveau scindé, où le cerveau gauche et le cerveau droit sont reliés à l'Orient et à l'Occident, aux femmes et aux hommes, à la conscience non-linéaire et à la conscience linéaire, etc. Mais toutes les recombinaisons vont dans la même direction, elles tendent à créer cet « animal épistémologique » qui fait apparaître les choses à la fois plus familières et plus intéressantes, plus charismatiques, si vous préférez. Eh oui, *les représentations sociales sont une manière de rendre le monde habituel plus passionnant*. C'est dans cette perspective qu'elles prennent leur essor et à cette condition qu'elles reçoivent toute leur extension.

Au-delà du constat de ce choix, autre chose se profile, qui fait problème et peut même vous concerner. Vous aurez noté l'impossibilité d'éviter un niveau cognitif spécifique quand une idée ou une information pénètre dans le domaine du collectif, il y a là, sans conteste, une tendance psychosociologique. Disons que, si une loi fondamentale de la nature veut que l'énergie se déplace toujours d'un état chaud vers un état froid, *une loi fondamentale de la société veut que les cognitions se déplacent toujours d'un état froid vers un état chaud*. C'est une entreprise désespérée que de vouloir les maintenir toujours au même état, ou de croire qu'un individu qui a atteint l'état « froid », au sens des psychologues, y demeurera. Avec les modifications nécessaires, ma remarque rejoint l'observation suivante de Vygotsky, que vous connaissez probablement :

« On pourrait dire que le développement des concepts spontanés de l'enfant se dirige vers le haut, et que le développement de ses concepts scientifiques se dirige vers le bas, vers des niveaux plus élémentaires et concrets. »

Ces termes de haut et de bas, de spontané et de concret ne me satisfont pas, mais la formule traduit quelque chose que nous avons constaté à maintes reprises. Une représentation sociale se situe au carrefour des deux mouvements. C'est probablement un *échangeur mental* et, à ce titre, elle nous intéresse.

III

Sens commun : représentations sociales ou idéologie¹ ?

La recherche consacrée aux représentations sociales a débuté par une question élémentaire : comment expliquer que tant de gens persistent encore à croire que la connaissance scientifique n'est pas assimilable par tout le monde ? Cette idée va à l'encontre de l'évidence de sa diffusion massive dans la société contemporaine. Elle est non seulement assimilée dans le langage quotidien, elle l'est aussi dans les pratiques ordinaires et le sens commun. Le désir d'expliquer cette anomalie, à savoir la persistance d'une croyance en une connaissance incommunicable à une époque de communication illimitée m'a amené à concevoir la notion d'une psychologie sociale de la connaissance touchant la genèse des savoirs populaires, ceux de tous les jours, comme on dit. On a beau penser que la science, en se substituant à ces savoirs, doit les faire disparaître, il est évident qu'au contraire elle les multiplie, en parallèle à elle-même. Si bien que chaque discipline scientifique se voit doublée par une discipline populaire ou une « ethno-science » : la psychologie par une psychologie populaire (*folk psychology*), l'économie par une économie populaire, la physique nucléaire par une physique nucléaire populaire, etc. D'autre part, si certains estiment, tels Chomsky et Fodor, par exemple, que le sens commun est fixe, anhistorique, voire inné, on ne peut cependant pas manquer d'observer qu'il se transforme sans cesse par l'apport des sciences ou des arts, qu'il a donc un caractère historique. Sans doute est-ce là une des singularités de notre culture que de chercher à bouleverser les fondements de la pensée ordinaire et des contenus de pensée dans la vie courante des hommes, en somme ceux de leurs traditions. D'où, ainsi que je l'ai soutenu il y a longtemps, la transformation de la psychologie sociale en une anthropologie du monde contemporain.

1. [Paru originellement en 1992-1993 dans la revue *Annali Istituto Gramsci Emilia-Romagna*, 1, 61-73.]

Je rappelle, ce qui a son importance, qu'à l'origine de cette conception de la psychologie sociale, la réflexion critique sur la théorie marxiste des phénomènes idéologiques a joué un grand rôle. Et notamment à partir de l'interrogation de Gramsci : comment le marxisme, théorie scientifique, peut-il se métamorphoser en partie organique d'une nouvelle culture ?

1 Robinson Crusôë et Robinson Descartes

Dès la fin du XIX^e siècle, on assiste à la mutation d'images idylliques du passé en images reflétant une préoccupation croissante pour la vie urbaine, les masses en mouvement et les problèmes sociaux. Le solitaire, l'homme économique introverti, étranger aux grands courants de la civilisation, n'y a plus sa place. C'est à présent la société, dont on découvre la notion, qui sert de référence aux nouvelles sciences, dites morales et politiques. Développé par les économistes, puis par les sociologues, le contraste entre société et individu s'intègre parfaitement dans la critique marxiste sous la forme d'une critique de cette figure classique, Robinson Crusôë. Il représente l'homme seul, auteur de sa propre histoire, capable de recréer matériellement tous les outils techniques, sociaux et intellectuels de son monde. Dans leurs écrits, Marx et Engels s'opposent nettement à toute idée qui le prend pour référence. Non seulement ils réfutent le raisonnement soutenant qu'on peut recréer toute la société, voire son économie, à partir d'un individu, ou qu'une main invisible est capable de coordonner les intérêts des individus dans la société. De plus, il s'agit pour eux de prouver que la division du travail et la lutte des classes sont les seuls facteurs permettant de comprendre l'existence d'une société et d'une économie inscrites dans l'histoire. Ce sont en même temps les facteurs qui déterminent toutes les formes de pensée et de création artistique.

Et pourtant leur épistémologie, donc leur philosophie des sciences, reste inscrite dans la tradition classique. Autrement dit, leur vision de la connaissance scientifique et objective demeure fidèle à celle qu'a inaugurée Descartes et que tout l'Occident partage. Elle nous montre un individu se détachant de son milieu physique et social, atteignant par ses propres moyens une vérité certaine. Refusant la coutume et l'exemple, récusant les opinions d'autrui, suspectées du fait d'être partagées, seul devant le monde, il suit les décrets de la raison. Le *Discours de la Méthode* trace le chemin de ce détachement de la société, en donne les règles et affirme leur inexorable nécessité. Le doute préfigure la supériorité de la pensée individuelle sur la pensée commune, du monologue solitaire sur le dialogue de l'homme avec ses congénères.

Quand Descartes écrit : « Souvent il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces et faits de la main de divers maîtres qu'en ceux auxquels un seul a travaillé », il propose plusieurs exemples : le bâtiment construit par un seul architecte est plus beau, une ville plus ordonnée, une constitution œuvre d'un seul législateur est mieux conçue. À travers cette énumération, Descartes vise à étayer la règle suivant laquelle toute connaissance obtenue de manière privée a plus de chances d'être vraie que celle obtenue à plusieurs, prédisposée à l'erreur. Or cette règle présuppose une rupture entre le monde de la pensée et le monde de la réalité, ce dernier étant la seule contrainte et garantie du premier. Toute autre contrainte, en particulier celle de la culture, en est exclue lorsqu'il s'agit de science. Ainsi, dans le divorce de

la *res cogitans* et de la *res extensa*, l'essentiel ne réside pas seulement dans leur autonomie, condition *sine qua non* de la pensée, mais aussi dans le fait que la réflexion d'un individu semble incommensurable à celle de la société : la première dispose d'un accès privilégié à la raison qui fait défaut à la seconde ; l'une a une chance de vérité, l'autre est condamnée aux illusions.

La critique du « héros solitaire » du savoir, du Robinson de la connaissance qu'est Descartes n'apparaît nulle part dans les écrits classiques du marxisme, ni comme problème, ni comme solution. Toutefois il serait à propos d'évoquer la dichotomie entre infrastructure et superstructure, analogue à celle de la *res extensa* et de la *res cogitans*, ainsi que la supériorité affirmée de la science sur toutes les connaissances collectives incarnées dans la religion ou l'idéologie. Il s'y conserve, sous une forme subtile, le privilège de l'épistémologie individualiste du savoir au sein même d'une théorie reposant sur le respect de la société et des masses laborieuses. On pourrait trouver dans cette étrange combinaison la source de toutes les difficultés de la notion d'idéologie. À coup sûr, cette combinaison existe aussi dans les théories non marxistes, par exemple dans celle de Durkheim, et c'est seulement depuis peu que nous entrevoyons comment l'aborder. Elle façonne, en vérité, toute notre manière de comprendre les phénomènes intellectuels dans la société.

2 Le peuple ne pense pas

Il ne sert à rien de protester contre l'évidence : la supériorité reconnue à la science, dans sa version marxiste, s'avère être la grande faiblesse de Gramsci. Elle marque sa conception du sens commun et ce qu'elle présente à mes yeux d'ambigu, voire de contradictoire. Des morts, il ne faut dire que du bien, selon la sagesse populaire. Elle ne vaut que pour les morts quelconques. Des morts illustres, on peut aussi dire du mal, reconnaître leurs insuffisances et leurs limites. Preuve qu'ils sont toujours vivants parmi nous, poursuivant le dialogue à travers l'œuvre qu'ils nous ont laissée, capable d'évoluer, même si l'auteur n'est plus là pour accomplir la tâche. Laissons de côté la prodigieuse débauche de vocabulaire qu'aura suscité, depuis des millénaires et dans toutes les langues, la notion de sens commun. D'une façon plus générale, écartons ici les subtilités, les obscures et vaines disputes sur le contenu idéologique qu'on lui attribue dans les diverses dénominations et interprétations. Il reste que, depuis très longtemps, on considère que les opinions, les capacités intellectuelles du « commun », du « vulgaire », des foules, sont jugées peu fiables. Conviction répandue et réaffirmée sur tous les tons. Quels que soient les arguments avancés, le sens commun (le savoir populaire, la médecine populaire, la religion populaire, etc.) est décrit comme une forme dégradée du savoir, une connaissance incertaine, tissée de stéréotypes, de clichés, de superstitions, dépourvue de la cohérence et du pouvoir de raisonner capable d'étayer la vérité. À tout le moins un courant massif de la pensée occidentale, depuis les Grecs, le décrit ainsi et voit le signe d'un état de fait. À savoir que le peuple – les foules, les classes ignorantes, l'opinion publique – ne pense pas.

Gramsci en donne une description éloquentes :

« Le sens commun n'est pas une conception unique, identique dans le temps et l'espace ; il est le "folklore" et, en tant que folklore, se présente

sous des formes innombrables ; son trait fondamental et le plus caractéristique est d'être une conception (même dans le cerveau individuel) désagrégée, incohérente, incongrue, conforme à la position sociale et culturelle des foules, dont il est la philosophie. » (Gramsci, 1952, p. 119.)

Ou encore : « Le sens commun est un agrégat chaotique de conceptions disparates où l'on peut trouver tout ce qu'on veut. » (*Ibid.*, p. 121.)

Les créations intellectuelles du folklore se ramèneraient ainsi à des mythes et à des fictions, conjurés par les croyances religieuses. Au même titre que les divinités, les esprits, les humeurs et autres croyances préscientifiques, ces créations du folklore ne sont que des illusions mal venues et mal fondées. Ceux qui s'appuient sur le sens commun pour comprendre la société sont confinés à une philosophie incohérente et erronée. Il serait nécessaire de réfléchir au sens de ce contraste avec la science et aux conséquences qui en ont découlé. Car, même s'il ne manque pas de justification, il exprime le mépris constant de vastes couches d'intellectuels pour les masses et leur savoir. On y reconnaît l'opposition entre « épistémè » et « doxa », à titre de fondement de la connaissance occidentale, sur laquelle existe une sorte de consensus. Les marxistes y souscrivent, à preuve cette affirmation d'Engels qui juge « le bon sens populaire comme la pire des métaphysiques ». D'où la pensée superficielle qui en découle, glose partielle et sans profondeur aucune. On ne peut s'y fier ni la prendre en compte de manière valable. Ce rejet en bloc du bon sens populaire se justifie par trois raisons : il traîne derrière la science, il n'est pas élaboré, il stagne depuis longtemps. Ainsi, nous dit Gramsci :

« Sur le sens commun influent non seulement les formes les plus brutes et les moins élaborées de divers catholicismes [...], les mouvements hérétiques populaires, les superstitions scientifiques liées aux religions du passé. » (*Ibid.*, p. 120.)

La longévité de ce fatras mental ou sa terrible efficacité historique ne lui inspirent pas plus de retenue dans le jugement. De toute évidence, il paraît résulter d'une débâcle logique, étant comme englué dans le religieux et le concret, incapable de prendre la distance nécessaire d'une démarche qui puisse y faire le tri et y mettre de l'ordre. Selon Gramsci, encore :

« Dans le sens commun prédominent les éléments "réalistes", matérialistes, c'est-à-dire le produit immédiat de la sensation brute, ce qui par ailleurs n'est pas en contradiction avec l'élément religieux, au contraire ; mais ces éléments sont des "superstitions" acritiques. » (*Id.*)

Ailleurs le jugement se fait encore plus acerbe :

« Le sens commun, en décrivant cette objectivité, tombe dans les erreurs les plus grossières ; en grande partie il en est encore resté à la phase de l'astronomie de Ptolémée, il ne sait pas établir ce qui lie la cause à l'effet, etc. » (*Ibid.*, p. 55.)

Affirmation bien abrupte dont on ignore la source et sur quoi elle se fonde, sinon sur le sens commun lui-même. En tout cas, il est impossible de la stigmatiser avec plus de force, ou de peindre l'esprit humain avec des couleurs plus grises. Des couleurs analogues à celles qu'employait Watson, le créateur du behaviorisme, qui voulait vider la psychologie de tous ses éléments mentaux. Éléments qui, et ce n'est pas un hasard, sont justement ceux du sens commun en tant qu'« héritages d'un timide passé sauvage », à mettre dans le même sac que le « vaudou » et la « superstition ». Il adjurait les psychologues de commencer leur « propre formulation du problème de la psychologie en balayant toutes ces conceptions médiévales ». C'est ce qu'ils ont fait en s'imaginant œuvrer pour la science, alors qu'ils partageaient seulement le mépris des élites, toutes tendances confondues, pour une forme de pensée humaine.

Ce que j'écris ne doit pas vous laisser supposer que j'ignore que Gramsci affirme par ailleurs :

« Il ne faut pas concevoir le folklore comme une bizarrerie, une étrangeté ou un élément pittoresque, mais comme une chose très sérieuse et qui est à prendre au sérieux. » (Gramsci, 1975, p. 2314.)

De pareilles remarques ont une grande valeur, elles témoignent de la conscience aigüe qu'il a des phénomènes culturels mis en jeu. Mais se baser là-dessus pour donner une interprétation « positive » de l'ensemble reviendrait à détourner les yeux du fait qu'il y a une question du sens commun, y compris dans le marxisme. Et c'est bien Gramsci qui la soulève, parce qu'il y introduit cette notion qui en a été exclue au profit de l'idéologie. C'est d'ailleurs une de ses innovations les plus importantes qui m'ont frappé autrefois. Aujourd'hui elles me semblent plus importantes encore, sinon prémonitoires. À partir de cette notion et du jugement ambigu qu'il porte, Gramsci s'interroge : comment « faire » penser le peuple, transformer la culture ouvrière et paysanne ? L'exemple de l'Église catholique le conduit à vouloir comprendre les ressorts de la pénétration d'une doctrine dans la mentalité commune, son emprise sur les croyances, les perceptions ou le langage d'un groupement humain. Oui, cela me semble plus significatif à maints égards que ce qu'il dit du sens commun en bien ou en mal. Raison de plus pour ne pas atténuer ou minimiser un certain parti pris évident, ce qui serait jeter un voile sur la vérité et en écarter les conséquences.

Il est intéressant de noter que les jugements de Gramsci convergent avec les jugements de certains théoriciens des sciences cognitives. On reconnaît sans difficulté que Churchland ou Stich soutiennent, pour des raisons à peu près identiques, qu'il faut exclure le « folklore » de nos théories psychologiques et opter en faveur d'un modèle syntaxique de la cognition. Ils refusent l'idée que les notions du sens commun expriment des états mentaux significatifs (Stich, 1989 ; Churchland, 1981 ; Denett, 1985 ; Horgan 1985 ; Fodor, 1981).

Bien plus, la psychologie sociale elle-même a contribué à les stigmatiser, dans la mesure où elle s'est efforcée de montrer à quel point nous sommes biaisés, négligents, incohérents dans notre manière de traiter les informations provenant du monde extérieur. Les aspects collectifs de ce genre d'attitude vis-à-vis du sens commun n'échappent à

personne, pas même à un philosophe tel Grice dont l'œuvre n'exprime pourtant pas un point de vue social :

« Il se peut que les difficultés proviennent en partie, écrit-il, d'une proposition incorrectement conçue dans l'esprit de certains qui se qualifient eux-mêmes d'experts, entre "nous" et "eux", c'est-à-dire entre d'une part les gens éclairés et privilégiés, la populace, de l'autre. Mais ce n'est pas du tout l'unique position qui puissent adopter les gens instruits à l'égard du vulgaire ; ils pourraient se juger préparés par l'assiduité et l'éducation à poursuivre et mieux défendre précisément les intérêts qu'ils conçoivent à leur propre usage dans leur verte jeunesse ; après out, la plupart des professionnels ont fait leurs débats en tant qu'amateurs. Ou bien ils pourraient estimer qu'ils font progresser dans une région les œuvres et la culture au profit de la race humaine, tandis que d'autres membres de celle-ci les rehaussent peut-être dans d'autres directions et que de nombreux membres de cette race, malheureusement pour eux peut-être, n'on a pas les capacités nécessaires pour les faire progresser du tout. En tout cas, reconnaître les droits de la majorité à diriger les efforts de la minorité qui forme l'élite cultivée, et traiter la majorité comme constituant par elle-même une élite cultivée, cela diffère du tout au tout. » (Grice, 1989.)

Or, jusqu'à plus ample informé, force est de constater que Gramsci, aussi bien que certains psychologues, croit décrire le sens commun de manière objective, sans se demander un instant : mais dans quel contexte puis-je le décrire ? Et quels sont les faits qui me permettent d'affirmer que cette description est correcte ? Il faut se résigner à accepter l'idée que de tels faits commencent maintenant seulement à exister. D'autre part, on peut donner un sens aux descriptions et aux jugements de Gramsci. Les premiers socialistes utopiques parlaient du sens commun, n'en déviaient pas et, en un sens, fondaient leur action sur des notions et convictions partagées par les masses ouvrières. Les socialistes scientifiques, par contre, ancrèrent leur légitimité dans la science et croyaient se conformer à ses prévisions. Et, pour garder une relation d'hégémonie dans le mouvement ouvrier, ils avaient besoin de minimiser la portée des idées venues d'ailleurs et leur emprise sur l'esprit des gens. Ils pouvaient ainsi s'assigner un rôle dominant leur permettant de rééduquer et de façonner cette conscience, de persuader les socialistes en général d'accepter les normes de la science. À son contact, on arriverait à faire éclater ce qui était irrécupérable et incorrigible dans le « mythe collectif », tout ce qui était faux et absurde dans la pensée commune dont se nourrissaient les diverses utopies prolétariennes. À l'évidence, c'est contre la vision de Croce d'une philosophie originale des masses populaires que Gramsci saisit la notion de sens commun. Chose curieuse, en sous-main il se rapproche de la vision de Croce et la prend au sérieux, voire lui reconnaît une valeur incontestable. Sans pour autant renoncer à la vocation spécifique du parti dépositaire d'un système scientifique propre et qui, à ce titre, est à la fois la guide et le pédagogue des masses. De l'extérieur, pour ainsi dire.

Les raisonnements par lesquels les communistes défendent ce rôle peuvent apparaître discutables, voire illogiques, mais ils découlent de leur conception de l'histoire. En suivant implicitement ces raisonnements, Gramsci peut écrire que :

« Les systèmes philosophiques influencent les masses populaires comme une force politique externe, comme un élément de force cohésive des classes dirigeantes, donc comme un élément de subordination à une hégémonie externe qui limite la pensée des masses populaires de façon négative sans les influencer de manière positive, comme un élément vital de transformation interne de ce que les masses pensent de manière embryonnaire et chaotique au sujet du monde et de la vie. » (Gramsci, 1975, p. 120.)

C'est afin que tout change et que le monde soit enfin juste, modelé par la raison et non par la religion ou l'exploitation, que les masses devraient se laisser transformer de la sorte. Tant que la superstition leur fera croire qu'il existe une autre voie que celle du socialisme, elles vivront soumises, et rien ne changera. La force de conviction sur ce point ne fait pas question. Mais la logique de Gramsci le conduit à instaurer, sans le vouloir, un rapport polémique entre la pensée commune et la science marxiste. Rapport de lutte et de domination permanentes. À ceci près que le « point de départ doit toujours être le sens commun qui spontanément est la philosophie de la multitude qu'il s'agit de rendre idéologiquement homogène » (*id.*). Afin de l'accorder au système philosophique ou scientifique du groupe dirigeant, sans doute.

Je compte sur d'autres commentateurs, meilleurs connaisseurs que moi de l'œuvre de Gramsci, pour introduire plus de nuances et mettre en relief de nombreux points occultés par mon ignorance. Tout en restant persuadé que sa description du sens commun est destinée à étayer la particularité scientifique du marxisme et à justifier sa position hégémonique. En outre, si les penseurs marxistes ont mis tant d'ardeur à défendre cette particularité, c'est qu'elle justifie les fins de leur action sur les masses. Ils ont souvent évoqué les limites « sociales-démocrates » de la conscience ouvrière, les méfaits de la spontanéité ouvrière et le frein de la tradition. C'est la problématique qui est au cœur des écrits de Lénine, de sa conception du parti et de la révolution. Il ressort de ces écrits que ceux qui ont la conscience de classe viennent de l'autre classe, l'« intellectuel bourgeois », selon Lénine², et que la classe, ouvrière s'entend, la reçoit de l'extérieur. En même temps se trouve légitimé l'expert, le révolutionnaire professionnel³ et surtout sa prééminence dans le mouvement révolutionnaire.

2. Je ne peux pas m'étendre ici sur la théorie de Lénine, qu'il a d'ailleurs empruntée à Kautsky. Selon celle-ci, la théorie marxiste est toujours élaborée en dehors et toujours importée dans la classe ouvrière. On peut dire que ce point de vue, qui doit beaucoup à Locke, si non à Aristote, s'inscrit dans une tradition qui explique cette division du travail mental par l'ignorance, le manque de temps ou de moyens matériels des classes laborieuses. Dans *Que faire ?* Lénine écrit : « En raison de leur condition d'existence, les masses ouvrières ne pensent pas, n'ont ni le loisir, ni la possibilité de réfléchir sur les questions politiques. » Cette affirmation est en grande partie démentie par l'histoire de la pensée socialiste, ainsi que je l'ai montré dans mon livre *Hommes domestiques et hommes sauvages* (Paris, 1979). Mais les masses ouvrières ne réfléchissent sans doute ni de la même manière ni sur les mêmes questions politiques. L'échec idéologique de bon nombre de partis communistes devrait être analysé et servir d'expérience historique aux nouveaux mouvements sociaux.

3. Le psychologue social que je suis ne peut que s'étonner de la convergence entre les idées de Gramsci et celles de Lippmann, par exemple, énoncées à la même époque. Dans *Public Opinion* (1922) et dans *The Phantom Public* (1925), l'auteur américain, à qui nous devons la notion de stéréotype, met en accusation la presse et l'opinion publique. Il affirme que le public s'intéresse peu aux problèmes, ne mérite pas qu'on lui

Tout cela conduit à une confusion entre le sens commun des masses et l'idéologie en tant que forme aliénante de la religion. Lorsque Gramsci pose la question : « Mais d'où provient la certitude du sens commun ? » il répond : « Essentiellement de la religion ; la religion est une idéologie, l'idéologie la plus enracinée et la plus répandue, non une preuve ou une démonstration » (Gramsci, 1952, p. 121). Il s'agit d'un vieux mythe, d'une illusion qui rôde dans toute la pensée socialiste et anarchiste du siècle dernier et dont les marxistes, les grands protagonistes de notre histoire moderne, ont donné une version universelle. Mais, à mon avis, la méconnaissance de la fonction précise et des structures mentales de la vie ordinaire a eu des effets négatifs sur l'emprise du marxisme. Il a en quelque sorte freiné sa propre diffusion dans la pensée des masses, en dévalorisant ce qu'elles créent spontanément et en cherchant à les « corriger » au lieu de tendre vers une synthèse. Dire qu'il est resté une idéologie élitiste serait trop sommaire. Toutefois de nombreuses observations convergeraient pour montrer qu'il est demeuré largement étranger aux masses ouvrières et populaires en général.

Il est vrai que Gramsci est le seul, parmi les intellectuels, à avoir saisi cet aspect profond du destin de la « philosophie de la pratique » et la nécessité de l'inscrire dans la créativité spontanée de la « philosophie populaire ». D'où mon intérêt pour ses thèses. Cependant le travail poursuivi depuis tant d'années sur les représentations sociales m'a rendu plus sensible que je ne l'étais aux contradictions inhérentes à sa position théorique, politique, voire humaine. Ainsi ses *Lettres de prison* sont une mine d'intuitions surgies de l'expérience intime d'un penseur hors du commun et éclairent son opinion profonde sur les points qu'il traite de manière plus désincarnée et superficielle dans ses autres écrits. Ces intuitions ne procèdent pas seulement de la réalité historique dont il est l'observateur, mais surtout du fait que Gramsci est aux prises avec une existence que lui échappe et qui le fuit.

3 Le sens commun ne se réduit qu'à lui-même

Au cours de certaines lectures, il nous arrive d'être pétrifiés devant un mot, une phrase ou une image. Effet de pure métaphore, rencontre d'idées ? Qui pourrait le dire ? Je suis tombé un jour sur la phrase d'un philosophe rustique, italien de surcroît :

« La vie elle-même est ennuyeuse, et ne vaut pas la peine d'être vécue ; mais il vaut toujours la peine de se moquer de la vie, en particulier quand il s'agit de sa propre vie, et vivre une caricature de sa propre vie équivaut à atteindre le nirvana, l'insensibilité qui provient de la suppression du plus douloureux des sens : le sens commun. » (Cerio, 1950, p. 272.)

Ce ne serait peut-être pas une mauvaise description des cinquante premières années de ce siècle : une période pendant laquelle on a caricaturé la vie, atteint une certaine

fasse confiance, et ne peut être ébranlé que si l'on fait appel à des slogans et à des images symboliques. Par conséquent, les questions substantielles devraient être laissées aux experts, ayant accès à la connaissance scientifique qui les immunise contre les symboles affectifs et les stéréotypes qui régissent l'opinion publique. On a toujours besoin que l'herbe soit plus verte dans le pré du voisin, afin de pouvoir accrocher à un clou son espoir que l'herbe de son propre pré le devienne aussi : en l'occurrence la connaissance scientifique immunise contre les symboles affectifs et les stéréotypes. Gramsci et Lippmann ont peut-être raison dans ce qu'ils disent du public. Mais ils manquent certainement leur but en se faisant des illusions sur les groupes hégémoniques dont ils exaltent la légitimité en termes très voisins.

insensibilité à des événements aberrants par la négation et la dénonciation du sens commun. Jusqu'à les traiter comme une maladie ou un vice partagés par beaucoup de gens et dont il importe de guérir.

Il y a sûrement une once de vérité dans l'idée du philosophe rustique. Elle naît du sentiment quasi organique que nous éprouvons à propos du sens commun et de son absence. Nous absorbons les savoirs de notre culture de bonne heure, avec les langages dans lesquels ils sont coulés, les rituels quotidiens qu'ils étayent, et le consensus dont on les entoure. Chacun les acquiert sans application particulière, rien que pour en avoir été imprégné tant soit peu. Il dispose alors d'une structure cognitive relativement complexe pour exprimer ses pensées et ses sentiments aux autres, éveiller en eux des idées peu familières ou des images et des jugements subtils. Point n'est besoin de manuel pour apprendre ces savoirs, il suffit des réseaux de communication, en particulier la conversation de tous les jours à travers laquelle ils circulent et par laquelle ils sont fixés. Il est possible d'imaginer divers procédés directs ou indirects qui serviraient à enseigner les croyances et les informations spécifiques, aucun n'est pourtant aussi efficace que le bouche-à-oreille ou les pratiques courantes auxquelles chacun participe.

On a essayé de réduire le sens commun à d'autres formes et notions de connaissance. D'abord à des opinions, aux jugements relativement confus ou probables qui composent la *doxa*. Mais elles apparaissent comme des cognitions trop atomiques pour atteindre ce but. Une longue tradition existe qui consiste à les mettre sous forme de questions posées aux gens afin de recueillir leur opinion à tel ou tel sujet. À l'évidence, le sens commun non seulement ne se laisse pas décomposer ainsi, de plus il est de par sa nature même un système « holistique ».

On a ensuite voulu le ramener à l'idéologie. Or, pour y parvenir, il faudrait d'une part supposer qu'une idéologie se forme de manière « spontanée » au sein même de la vie d'une société ou d'une culture, et que son contenu a quelque chose d'immédiat, de direct. La chose n'est guère possible si l'on considère en même temps qu'une science, une religion ou une philosophie peut être une forme dissimulée d'idéologie : non seulement elles ne participent pas du sens commun, mais encore elles se cristallisent dans des formes intellectuelles ou des langages qui en sont l'opposé. De plus, une idéologie, du moins dans sa version classique, a pour fonction de cacher la vérité et de présenter une version inversée de la réalité. S'agissant d'une fiction qui décrit un monde soumis à un pouvoir et au résultat d'une communication déficiente, il est difficile de supposer en même temps qu'elle soit, comme le pense Chomsky par exemple, un système coextensif au langage. Je sais bien que, récemment, on s'est évertué à nous convaincre des vertus d'une idéologie « positive » qui garde néanmoins une aura critique. Par un de ces paradoxes qui abondent dans l'histoire des sciences de l'homme, cette notion, qui a été créée dans l'intention d'exalter la science, de montrer l'aveuglement de ceux qui, prisonniers d'une situation de classe et d'une tradition religieuse, perdent le sentiment de leurs intérêts, vient d'être consacrée mode de savoir pour rendre conscience et vie dans toute situation et dans le respect, herméneutique, de la tradition. De sorte qu'on la voit adopter comme une notion indiscutable même par ceux qui en rejettent les implications sociales et politiques.

Mais puisqu'il ne s'agit pas d'une entité primitive qui existe indépendamment de toute théorie, on peut se demander de quelle idéologie on parle : de celle de Marx ? de Destut de Tracy ? de Mannheim ? ou de qui d'autre ? On a beau garder l'odeur de soufre, ce qu'on décrit comme idéologie positive n'est plus du soufre, ce qui ne surprend guère à notre époque qui sait tout fabriquer de manière synthétique. N'importe comment, on ne saurait rabattre le sens commun sur une idéologie sans lui ôter ce qui en fait la spécificité et j'ajouterais même, l'universalité. Gramsci ne cherche pas à le faire et la maintient séparée dans mille remarques. Par exemple, sur la manière profonde dont les maximes sont reprises dans la vie de chacun :

« Bref il me semble, écrit-il dans une lettre, que les maximes de vie, qu'elles soient exprimées par des mots ou qu'elles apparaissent dans les coutumes d'un peuple, ont un seul intérêt : elles servent d'incitation ou de justification pour ceux qui n'ont que des vellétés, pour transformer ces vellétés en volonté concrète ; la vie réelle ne peut jamais être déterminée par les suggestions du milieu ni par les maximes, elle a ses racines à l'intérieur des êtres. » (Gramsci, 1971, p. 303.)

On est immédiatement séduit par la chaleur vive de cette remarque tranchant avec les platitudes sur la suggestibilité ou le mimétisme, alors fort répandues.

Ailleurs nous lisons cette réflexion d'une force indiscutable :

« Au préalable il faut donc démontrer que tous les hommes sont philosophes, en définissant les limites et les caractères de cette "philosophie spontanée", propre à "tout le monde", c'est-à-dire ceux de la philosophie qui est contenue : (1) dans le langage même, qui est un ensemble de notions et de concepts déterminés et, bien entendu, pas seulement de mots grammaticalement dépourvus de contenu ; (2) dans le sens commun et le bon sens ; (3) dans la religion populaire et donc aussi dans tout le système de croyances, de superstitions, d'opinions, de façon de voir et d'agir qui apparaissent dans ce qu'on nomme en général le "folklore". » (Gramsci, 1975, p. 1375.)

Le fond collectif de cet assemblage et la diversité de ses enracinements dans plusieurs couches de la vie mentale et des croyances le rendent d'un certain point de vue unique. À vrai dire, ce que Gramsci tente de faire, au-delà de tout jugement dans un sens ou dans l'autre, de toute description incertaine, c'est de définir un lieu épistémologique originel qui, en quelque sorte, précède l'idéologie tout autant que la science ou la philosophie. C'est dans ce lieu épistémologique que sont venues s'inscrire les représentations sociales. Elles forment un ensemble riche de concepts et d'images liés entre eux, contrairement aux opinions, et s'entretiennent au niveau du langage, des croyances mobiles quelle qu'en soit l'origine, dans la vie de tous les jours, l'épaisseur des relations familiales, contrairement à l'idéologie. On pourrait ajouter qu'elles expriment toujours une intentionnalité collective puisque, ainsi que j'ai eu l'occasion de l'écrire il y a vingt ans, toute représentation est représentation de quelqu'un à propos de quelque chose. Mais parler des représentations sociales n'est pas la tâche que je juge être la mienne en cette occasion.

4 Il faut communiquer

Une fois parcourues les principales étapes de l'exposé, nous restons dans l'embarras. Oui, sachant d'une part que Marx a dit que les peuples métamorphosent les idées en forces matérielles pour faire l'histoire, et d'autre part qu'on dit du même souffle que leur sens commun est anhistorique. Sont-ils donc entraînés tels des bancs de poissons par le courant du fleuve, ou résistent-ils comme le lit du fleuve à l'assaut de l'eau ? Quelle que soit la métaphore, on y retrouve une sorte d'inertie, de passivité et de conservatisme. Les mots sont clairs, lorsque le sens commun est présenté comme « le momificateur d'une réaction justifiée dans un état permanent de l'esprit » (*ibid.*, p. 958). Ils ne nous étonnent cependant pas. Parmi les philosophes, les psychologues et les penseurs de la mouvance de Gramsci, on dénie fréquemment au savoir populaire la possibilité de changer. En paraphrasant les gnostiques, on serait tenté de dire qu'il est dans l'histoire sans être de l'histoire, une sorte de moteur immobile qui fait mouvoir les masses sans se mouvoir lui-même.

À moins de supposer que les peuples ne font pas leur histoire, ce qui serait fâcheux du point de vue sociologique, nous devons en attribuer une au sens commun. Mais alors, quel en serait le levier, et quelle en serait la source ? On sait que le levier est la communication à travers la conversation, les dialogues publics, le flux des messages, comme pour toute représentation sociale (Moscovici, 1981). Une théorie ne tenant pas compte du fait que ces savoirs sont en communication permanente aurait autant de chances d'être vraie qu'une théorie de l'argent négligeant le fait qu'il circule. Dans le langage qui est le nôtre, disons que les représentations sociales se transforment les unes dans les autres suivant les règles de la communication. Ceci suffit à les rendre fluides, à surmonter l'inertie et l'habitude, à les dépêtrifier pour les lancer dans le courant de l'histoire. Contrairement à ce qu'on affirme ici et là (cf. en particulier Stich 1989 ; Churchland, 1981), nous ne partageons plus avec les Mycéniens ou les hérétiques du Moyen-âge les mêmes croyances et les mêmes explications, ni ne restons enfermés dans les mêmes dogmes religieux. Car leur feraient défaut non seulement le langage nécessaire ou les images pour les matérialiser, mais aussi le contexte permettant de leur donner une signification correspondante. Sans parler de toutes les expériences historiques, de tous les arts et toutes les sciences qui ont métamorphosé le paysage mental des collectivités. Peut-on raisonnablement penser, par exemple, que la sécularisation, œuvre de la modernité, n'a bouleversé que les couches privilégiées de l'esprit, l'économie, l'industrie et le monde urbain, en laissant intacte la mentalité des hommes ? « Renouvez-les », tel est l'impératif, et pas seulement du consumérisme, que l'on déplore, mais aussi des connaissances scientifiques, artistiques, techniques et de tout ce qui se communique en général.

Ainsi les individus, comme les groupes, participent à l'histoire quotidiennement, même sans s'en rendre compte. En un mot comme en cent, la stagnation et l'inertie des représentations sociales inscrites dans le sens commun sont une illusion due au fait qu'on les envisage à part et en dehors de leur genèse dans la communication. Certes, des choses subsistantes, il y a un certain décalage, mais on ne peut guère en tirer un argument en faveur du conservatisme de masse ou de l'arrêt sans rémission. Ceci soulève encore une fois le problème traité dans la psychologie des foules de savoir si,

oui ou non, les masses peuvent créer quelque chose de neuf et de vrai. Je ne reviendrai pas sur ce que j'ai eu l'occasion d'exposer plus complètement ailleurs (Moscovici, 1981). Mais il est certain que si on répond, de manière implicite ou explicite, par la négative, alors seule une élite scientifique ou politique, donc le parti, serait la source des transformations du sens commun et, à la limite, de l'histoire elle-même.

Gramsci s'est souvent attaqué à ce problème et son opinion semble varier. Chacun trouvera dans ses écrits de quoi étayer les termes opposés d'une alternative. Toutefois, en ce qui concerne le sens commun, j'ai l'impression que la source de la communication, en bonne logique, se situe en haut. Le texte suivant me semble résumer l'opinion de Gramsci :

« Ce qu'on a dit jusqu'ici ne signifie pas que, dans le sens commun, il n'y a pas de vérité. Cela signifie que le sens commun est un concept ambigu, contradictoire, protéiforme, et qui se réfère au sens commun en tant que preuve de vérité est un non-sens. On pourrait dire exactement qu'une certaine vérité provient du sens commun, donc que celle-ci s'est diffusée au-delà des cercles intellectuels ; en ce cas, on ne fait rien d'autre qu'une constatation de caractère historique et une affirmation de rationalité historique ; en ce sens, et pourvu qu'il soit employé avec sobriété, l'argument a sa valeur, précisément parce que le sens commun est purement et simplement hostile à la nouveauté et conservateur, et avoir réussi à y faire pénétrer une vérité neuve est la preuve qu'une telle vérité a une grande force d'expression et d'évidence. » (1952, p. 122.)

Quoique sa vision ici soit d'un pessimisme de plomb, elle exprime une réalité indiscutable et reconnaît honnêtement les choses telles qu'elles sont. Elle contraste avec les mièvreries qui exaltent, par des allégories pathétiques, une vérité spontanée du grand nombre, en oubliant les contraintes de la société dans laquelle on vit. C'est ce qui ouvre une perspective inestimable aux psychologues sociaux qui voudraient aller plus loin dans ce domaine. En ce qui me concerne, je me sens très à l'aise avec les idées de Gramsci, à la fois en ce qu'elles rencontrent certaines hypothèses de la théorie des représentations sociales, et en ce qu'elles peuvent être soumises au feu des critiques, à la lumière de ce que cette théorie nous a permis de comprendre.

Je me rappelle très bien la première fois où j'ai lu les écrits de Gramsci, voici près de trente ans : vite, excité, et en trois jours. Ce fut une expérience neuve, totalement différente de celle que j'avais eue autrefois en lisant les classiques du marxisme. La liberté tragique du ton, quelque chose de profondément solitaire m'attirait vers lui. Et en particulier ces fragments sur le sens commun⁴ m'ont frappé par leur vigueur.

4. On pourrait mener le raisonnement de l'extérieur en affirmant que, selon Gramsci, créer une nouvelle culture, inspirée par le marxisme bien sûr, signifie créer un nouveau sens commun, donc des représentations sociales neuves, et non pas une nouvelle idéologie. C'est du moins la conclusion que l'on tire de la lecture du texte suivant : « On trouve chez Marx de fréquentes allusions au sens commun et à la fermeté de ses croyances. Mais il s'agit de références, non à la validité du contenu de ces croyances, mais précisément à leur fermeté formelle, donc à leur caractère impératif quand elles produisent des normes de comportement. Dans ces références il y a aussi l'affirmation implicite de la nécessité de nouvelles croyances populaires, c'est-à-dire d'un nouveau sens commun, donc d'une nouvelle culture et d'une nouvelle philosophie qui s'enracinent dans la conscience populaire avec la même fermeté et le même caractère impératif que les croyances traditionnelles. » (1952, p. 123.)

Gramsci tentait de briser le couple stérile, mais infernal de la science et de l'idéologie qui a fasciné et fascine toujours les sciences de l'homme. Strictement parlant, c'est ce que j'essayais de faire de mon côté, plus modestement, en abordant à nouveau le champ des représentations sociales. Pour une partie de notre génération, cette lignée iconoclaste pour qui penser et écrire signifie un défi aux conventions du moment, il a constitué un témoignage public de tous les aspects que la société, dans son intérêt bien compris, veut censurer.

IV

*The proof of the pudding
is still in the eating¹ !*

Une science à la recherche de son champ propre...

C'est dans un exercice de clarification que nous nous engageons ici. Essayons d'expliquer et de nous expliquer à nous-mêmes ce que nous faisons et quelle est notre position. Mais pourquoi aujourd'hui, et surtout : pourquoi ici ? Ce qui m'amène à faire cette constatation, à vrai dire simple et naturelle, mais non dénuée de signification, est que mon travail a été marqué par des liens intellectuels, amicaux et personnels, avec les chercheurs d'Amérique latine. Près de vingt-cinq ans se sont écoulés depuis. Et des dictatures ont surgi qui ont manifesté leur volonté d'anéantir la démocratie, et les sciences humaines, avec l'efficacité que chacun connaît. Malgré cela, nous avons toujours maintenu ces liens, quels qu'en fussent les risques. Des risques qui ne comptaient pas, face au reste qui était formidablement important et riche du point de vue humain. Aujourd'hui, cette splendide conférence, le don de Celso et de nos collègues brésiliens, que nous remercions du fond du cœur, en témoigne. Elle crée entre nous de nouveaux liens qui suscitent les mêmes attentes, les mêmes espérances et les mêmes solidarités. Nous sommes entre amis, n'est-ce pas ? Et je ne m'adresse pas à vous tous, mais à chacun de vous en particulier. Aussi je voudrais vous faire une confidence : je peux dire, de façon sans doute trop rapide et trop abrupte, que le thème de cette conférence a pour origine des discussions à Caracas, puis à Mexico, sur le sens des critiques faites à la perspective que nous partageons. Ceux qui se sont exprimés me sont trop proches pour que leurs préoccupations ne m'affectent pas. Elles m'incitent au travail. Même si je ne suis pas sûr d'ajouter beaucoup à ce qu'eux-mêmes, telle Mauxi Banchs, ont déjà écrit, je ne peux pas continuer à ne rien dire. Je ne peux pas

1. [Conférence prononcée en 1994 à Rio de Janeiro lors de la II^e CIRS (Conférence internationale sur les représentations sociales).]

m'épargner la tâche d'exposer les réflexions que ces critiques m'inspirent, ne serait-ce que par respect pour leurs auteurs. J'aurais certes préféré que certains s'efforcent plus de nous instruire que de nous intimider, dire ce qu'ils ont en commun avec nous, qui est considérable, plutôt que ce qui les en sépare. Ce n'est pas de bon cœur que je fais cette remarque !

Mais enfin, répondre à des critiques ne signifie pas chercher à marquer des points en réfutant, ou montrer du doigt leurs faiblesses, et il y en a. Au contraire, il faut souligner combien elles sont plausibles et pertinentes, sans arrière-pensée. Un tel effort me semble garantir le sérieux de la critique, ce qu'elle a de juste. J'ai donc lu et relu, sous l'aiguillon de nos amis, un grand nombre d'articles et de livres pertinents. Ils m'ont singulièrement surpris par leur attitude, à première vue favorable à notre théorie et à notre démarche. Dans les plus complets, il est question, ce que nous avons tendance à oublier, de la théorie des représentations sociales comme un tournant, voire une subversion de notre science. Comme je fus aussi frappé par l'emploi du mot « révolution » à titre d'horizon, ce qui est une possibilité, à condition de voir dans la révolution, non pas un instantané du passé qui fait table rase, mais un processus qui, selon la formule célèbre, ne détruit que ce qu'il remplace, donc un processus de l'histoire dans l'histoire.

Cependant, on parle tellement de tournant et de révolution aujourd'hui, on en voit tellement dans les journaux et les revues, qu'il vaut mieux en faire que les dire. Outre cette prise de conscience de la signification de notre perspective, il y a des points culminants et je vais en énumérer quelques-uns. Cela me paraît nécessaire pour aborder les critiques, tout en évitant des malentendus qui se perpétuent. À commencer par le premier point : un événement capital de l'histoire de la psychologie sociale serait la *découverte du social*. Il serait plus juste de parler d'une *découverte de la société*. Car en vérité il n'existe pas de social en général, mais seulement des sociétés, des groupes, et le reste. Mais pourquoi serait-ce un événement capital ? Pour la simple raison que la psychologie sociale désigne aujourd'hui une nébuleuse de sous-disciplines et non pas une discipline ayant son champ propre reconnu. Il y en a tant et elles diffèrent à tel point que l'on se sent d'abord découragé. Il y a une psychologie sociale créée par les anthropologues – anthropologie psychologique – d'autres créées par les sociologues – symbolisme interactionniste, ethnométhodologie, sociologie cognitive – une autre créée par les économistes – psychologie économique – une psychologie créée par les historiens – l'histoire des mentalités – et, bien sûr, celles des psychologues – la psychologie culturelle ou la psychologie sociale qui étudie la socialisation des individus. Et je crois que la psychologie dénommée discursive est une tentative de créer une psychologie sociale associée aux sciences du langage. Le secret de tout cela est que ces sous-disciplines ne sont pas telles au sens où elles délimitent les phénomènes qu'il s'agit d'aborder. Ce sont plutôt des fragmentations des mêmes phénomènes et de leurs déterminations. Ainsi la psychologie anthropologique et la psychologie sociologique sont séparées parce qu'elles considèrent les communications ou les pratiques dans un contexte culturel ou quasi biologique. Mais, ce faisant, elles restent des disciplines auxiliaires qui ne contribuent pas à l'explication des phénomènes, mais seulement à leur description paramétrique.

Sur cette base, est-il encore possible de supposer que cette nébuleuse, ce kaléidoscope forme une science en ce sens qu'elle comprend un champ de recherche suffisamment complexe ? Là, nous touchons au vif. La découverte du social est capitale, pour autant qu'elle signifie renoncer au lien privilégié à la psychologie, à l'explication en termes d'individu et de psychophysique. Reconnaisant ainsi que les liens avec les autres sciences de l'homme sont d'une égale importance. Appelez ceci, si vous voulez, imagination ou fantaisie : mais je continuerai à penser que l'unité de cette nébuleuse est le seul but raisonnable et primordial aujourd'hui. Le besoin s'en fait sentir. Sinon, pourquoi chaque science humaine importante aurait-elle sa propre variété de psychologie ? Nous resterons pourtant dans la situation inconfortable des praticiens d'une science à la recherche de son domaine, tant qu'on ne réagira pas en créant un champ de recherche commun et principal. À qui se demande, et s'en irrite, pourquoi ce débat sur le but de la psychologie sociale, quand des affaires plus concrètes nous réclament, il est aisé de répondre : ce souci engage le contenu et la démarche de la science.

J'en viens donc au second point culminant. Il concerne la nature de notre théorie. Il y a des années, l'un de mes amis américains m'a lancé une accusation grave : la théorie est complexe. Mais, au lieu de m'en justifier, j'ai répété le geste d'un Diogène, en lui donnant à lire trois livres : un livre d'économie, un autre d'anthropologie et un de linguistique. Quand il s'est mis lui-même à faire de l'anthropologie, il s'est exclamé : « Je vois ce que tu voulais dire ! » Alors que je ne lui avais rien dit du tout, seulement montré quelque chose. Aujourd'hui, il en va autrement. Il devrait être clair pour les praticiens de notre science que l'habitude des théories simples, comparées à celles des autres sciences, est anormale. De plus, tout ce que nous pouvons tirer d'une théorie de ce genre, condensée en une formule – croyance en un monde juste, besoin de signification, traitement de l'information, même la dissonance et autres – est très limité. Sans parler du fait que ces théories, associées à un type d'expérience ou une échelle, ont une espérance de vie fort brève. Tout bien pesé, la raison de ces théories simples est à la fois la fragmentation de notre domaine et la façon dont nous avons usé ou mésusé de la méthode expérimentale. De même que l'on croit que la prose est plus proche de la réalité que la poésie, de même on croit qu'une théorie simple est plus proche de la réalité qu'une théorie complexe. Il me semble que c'est une erreur. Tout dépend du degré de compréhension que l'on vise. En fait, *une théorie est complexe dans toutes les sciences, y compris dans les sciences humaines, parce qu'elle doit parfois englober des notions contraires* : l'atome et le champ, l'énergie et la matière, l'inconscient et le conscient, le marché et les institutions, la compétence et la performance, etc. Elles reprennent des paradoxes et des arrangements complexes auxquels il faut trouver une expression adéquate. Mais, en psychologie sociale, comme en linguistique, s'y ajoute une raison supplémentaire : je veux dire que les phénomènes s'y manifestent à plusieurs niveaux finement imbriqués. En d'autres mots, l'effort conceptuel est centré sur un phénomène suffisamment complexe à analyser pour qu'on ne puisse le réduire à un seul niveau. De sorte que, loin de le regretter, je recommanderais la complexité de notre théorie. Car, comme toute théorie complexe, elle peut tolérer plusieurs versions – la mécanique classique en a connu au moins trois – être suffisamment versatile pour s'adapter aux divers phénomènes et répondre à leurs questions spécifiques. C'est la marque d'une bonne théorie qu'elle croisse, comme le corps humain, en réunissant

des parties diverses, les unes plus anciennes, les autres plus récentes, en un ensemble cohérent. C'est la marque d'une théorie vivante d'être unique, c'est-à-dire distincte, sans pour autant devenir uniforme, non contradictoire et close. Il faudrait être de bien mauvaise foi pour affirmer que la théorie des représentations sociales n'est pas unique, parce qu'elle n'est pas uniforme. Et nous devons être, en matière théorique, pour la vie.

Sur un troisième point culminant, on a déjà beaucoup insisté, les représentations et les communications sociales forment le champ vers lequel la psychologie sociale doit converger. Je garde encore le souvenir radieux de cette découverte, qui a été enrichie depuis et qui requiert encore toute l'énergie que des chercheurs plus jeunes peuvent déployer. Mais il ne m'est nullement pénible de répéter des précisions, eu égard à une certaine critique et incompréhension. En effet, lorsque je dis que les représentations et les communications sont sociales, je ne l'entends pas de manière empirique, comme lorsqu'on dit que les pierres tombent parce qu'elles sont lourdes, ou que le langage est social parce qu'il accompagne nos interactions. Je l'entends dans le sens où *les représentations et les communications sont nécessairement sociales*, c'est-à-dire qu'il existe une cause dans la société qui est inséparable de leurs propriétés. Par exemple la contrainte ou le rituel qui explique leur stabilité et normativité. De même que les pierres tombent nécessairement en raison de leur gravité, même quand elles paraissent monter.

Ceci vous semble peut-être compliqué et abstrus. Cependant il n'y a pas de véritable théorie, que des faits démontrés nécessaires et non seulement montrés comme des faits d'observation. Et cela vous paraît compliqué ou abstrus, parce qu'en psychologie sociale, on pratique un flou artistique entre les définitions empiriques et les définitions théoriques des phénomènes sociaux. Quoi qu'il en soit, j'ai tenté, non pas de mettre côte à côte, mais d'associer représentations et communications comme un fait de nécessité. Voici pourquoi. En effet, le concept de représentation collective est « monologique » et, peut-on ajouter, marqué par la stabilité ou l'impersonnalité, en raison de la contrainte collective et de la pratique des institutions. C'est raisonnable si l'on pense au fait que les Aztèques ne s'efforçaient pas d'abattre leurs ennemis, mais les faisaient prisonniers pour les sacrifier selon le rite et la représentation de l'homme dans leur culture. Quoique leurs pratiques militaires fussent inadaptées, les Aztèques ne les modifièrent pas, parce que cette représentation était sacrée. Même quand leur capitale fut mise en état de siège par Cortès, ils ne renoncèrent pas à combattre suivant le cadre de leur tradition, et, ce faisant, ils amenèrent leur ruine. Toutefois, et c'était mon point de départ, la profondeur d'une représentation, sa charge symbolique, en somme, dépend de la communication à l'intérieur d'une société. Celle-ci n'est jamais simple affaire de transfert d'information dans la tête d'un autre. C'est un processus par lequel des personnes qui diffèrent entre elles essaient de créer une représentation commune. La tradition elle-même est un processus de transmission de représentations que chaque génération s'approprie et réinvente. En somme, *une représentation est sociale pour autant qu'elle soit communicative*, conversationnelle, ou dialogique comme on dit de nos jours. En s'éloignant de la notion classique, on rejoint Mead pour qui penser est une conversation interne. On peut même laisser tomber « interne » et affirmer que penser est une conversation, interne ou externe, peu importe. Ce que j'ai

exprimé par la formule : *on pense par la bouche*. Pour notre bonheur, le philosophe américain Putnam a étayé l'idée que les représentations ne sont pas dans la tête, donc qu'elles ne sont pas une chose exclusivement mentale, mais sociale. Si bien qu'on peut en déduire que le langage n'est pas non plus social comme on le prétend. S'il l'est, c'est soit comme véhicule d'une représentation commune, Saussure le pensait, soit comme un support de communication, Mead et Bakhtine le prétendaient. Précisions trop rapides, exigées par quelques commentaires de Jodelet et de Jesuino, sur lesquels je reviendrai à propos des critiques. Elles sous-tendent la mutation d'une psychologie sociale cartésienne – l'individu solitaire ou collectif face au monde – à une psychologie sociale socratique de la connaissance née des échanges publics entre les membres de la cité. Rappelons-nous les phrases admirables dans *Phèdre*. Il est vrai, admet Socrate, qu'il s'aventure rarement au-delà des murs de la cité, et il en donne la raison à ses amis : « C'est que j'aime à apprendre, dit-il ; or la campagne et les arbres ne veulent rien m'enseigner, tandis que les hommes de la ville, eux, le font. » C'est dire qu'il met en mouvement la roue de la connaissance du monde, à partir du commerce avec les hommes et non pas à partir du monde.

Suit le quatrième point culminant, donc le constructionnisme. Quelques dates pour commencer. En 1961, nous en proposons la théorie en psychologie sociale (Moscovici, 1961) ; en 1966, Berger et Luckmann, la notion en sociologie de la connaissance ; et, dans les années 1980, elle devient une notion métathéorique : tout est construction. Mais pourquoi elle est nécessairement sociale, et comment elle l'est, on ne le sait pas. Il est tout à fait évident, ce fut notre point de départ, que les représentations sont des constructions ; cette construction est nécessairement sociale, si on tient compte de leur autorité et de leur autonomie par rapport aux membres d'une société. Cette idée a acquis, de Durkheim à Piaget, une crédibilité suffisante. Nous en tenir là signifie cependant que toutes les représentations sont relatives, équivalentes, en un mot, commensurables. Pire encore, cela signifie s'en tenir à une proposition triviale. Dans une lettre à Lévy-Bruhl, que j'ai lue récemment, Husserl le remarque, quand il écrit que la thèse selon laquelle un individu, une culture ou une nation a une représentation du monde est un truisme de peu d'intérêt.

Or justement, la thèse centrale, inspirée par mes recherches d'alors, est que les représentations sociales, au cours de la communication de l'action en commun, deviennent *constitutives* de la réalité, en plus. Concrètement, ceci veut dire que les représentations ont la capacité de créer et de stipuler une réalité en nommant, en objectivant des notions et des images, en dirigeant les pratiques matérielles et symboliques vers cette réalité qui leur correspond. En somme, la capacité de donner une sorte de réalité publique *out there* et un statut ontologique à nos représentations, aux symboles verbaux et iconiques qui les expriment et qui ont des effets sur nos relations et nos pratiques. De cette façon, nous nous situons dans un monde de réalités partagées. Songez combien du fait d'avoir nommé *indios* les populations d'Amérique latine, d'avoir bataillé pour savoir s'il faut les représenter comme ayant ou non une âme, donc les inscrire parmi les humains ou parmi les non-humains, les a dotés d'une certaine réalité dans le monde européen. On peut en dire autant des institutions qui sont constituées de réalités indépendantes de la subjectivité des individus et qui paraissent autonomes.

« De telles représentations peuvent avoir, écrit Giddens, un poids causal notable en influençant l'agir social. »

Bien entendu, les arts, les sciences et les techniques fournissent de meilleurs exemples de cette conversion des représentations en réalité. Mais le sens commun le fait aussi de manière incessante. Et peut-être, il faut l'explorer, la création des réalités virtuelles illustre le *modus operandi*. En ce sens, je crois qu'au cours de la révolution des ordinateurs se trouve la notion de représentation et non pas d'information. Peu importe. On comprend pourquoi un groupe convertit ses représentations en réalités : c'est afin de réduire la commensurabilité, l'arbitraire des représentations, et d'en faire une *norma agendi* obligatoire pour ses membres. La marque du pouvoir, il fut en convenir, est de réduire la commensurabilité des représentations, l'impression que toutes se valent, et d'en rendre une seule constitutive de la réalité partagée. Nous pouvons alors dire que la construction est nécessaire, non pas au plan individuel, mais au plan social. De façon sommaire, on peut soutenir que tout constructivisme est trivial, et que seul un constructivisme qui reconnaît cet aspect constitutif est conséquent.

En lisant les critiques, on en trouve de toutes sortes. Il y a ceux qui vous liquident en six pages Chomsky et Grice en une ; et ceux, plus rares, qui prennent leur temps. Il y a ceux pour qui vous êtes condamné d'avance et ceux qui vous laissent encore une chance d'être un *repenti* au sens italien. Puis il y a ceux, tels Billig ou même Harré, dont on se demande ce qui les éloigne vraiment de cette perspective. En y réfléchissant, je me suis posé la question : sommes-nous positivistes ? Sommes-nous des constructivistes trop radicaux ? Sommes-nous modernes ou post-modernes ? Prenez la première question, elle présuppose que nous avons une préférence pour les yeux au lieu de la bouche, que nous nous intéressons à ce que les gens voient, et non pas à ce qu'ils disent. Je sais par expérience que les psychologues sociaux ont tendance à être en retard lorsqu'ils doivent prendre le train de l'époque, en science comme en politique. Néanmoins, certains réussissent à l'attraper à la dernière seconde. Ce fut le cas pour le train du langage et du social. Il s'en fallut d'un cheveu qu'ils le ratent. Mais cela leur a permis de faire l'économie des premiers efforts de recherche en psychologie sociale. Ibanez reconnaît les miens – il faut ajouter ceux de Rommetweit – en prenant les résultats *ready made* d'ailleurs. Vous avez sans doute déjà compris pourquoi nous serions positivistes : nous n'accordons pas un privilège exclusif au langage, aux conversations et à la rhétorique qui seraient la matière de nos pratiques et relations sociales. Inutile d'ajouter des détails à ce tableau.

La pensée, les représentations ont peu d'importance dans cet univers social, comme nous voyons que ceci ne pourrait être autrement. Bien sûr, on peut se demander ce qui vient en premier, le langage ou la pensée. On peut même arriver à un consensus en disant que, d'habitude, c'est le langage qui vient en premier. Néanmoins, aucune preuve à ce sujet ne sera jamais décisive. Chacun sent bien que la question de la pensée et du langage n'est pas plus près de trouver une conclusion que la question de savoir si, au début du monde, il y avait l'action ou le verbe. Nous serions donc positivistes par ce qu'il y a de cognitif dans les représentations. L'autre forme de cette critique étant que nous accentuons le caractère positif des représentations en mettant l'accent sur leur aspect figuratif et iconique, négligeant par cela même les aspects

constructifs et rhétoriques de la pensée sociale. Or il nous est difficile d'admettre que les représentations soient des cognitions au sens présent du terme. Et ceux qui n'ont que le langage à la bouche auraient dû s'en aviser. Il y a longtemps déjà que le père du tournant linguistique, Frege, a mis au point la différence entre pensée et représentation. Une pensée diffère d'une représentation, faut-il le rappeler, en ce qu'une pensée, « le chat est un animal », par exemple, est la même, quel que soit celui qui l'énonce, alors qu'une représentation dépend de l'expérience subjective, « le chat de votre grand-mère », « le chat de gouttière », avec l'objet de la pensée. Il y a donc confusion. On comprend que certains critiques ne prêtent pas attention à cette différence entre pensée et représentation, d'où la réduction cognitive. Mais c'est leur réduction et non pas la nôtre. Pour eux, il n'y a pas de sujet ; mais pour nous, *toute représentation est la représentation de quelqu'un*, d'un sujet qui a une identité sociale ou individuelle. En outre, une telle réduction nous serait impossible, car toute représentation, pour autant qu'elle est sociale, a la qualité d'une croyance, que ce soit la croyance au mauvais œil ou à l'efficacité d'une thérapie. Donc d'une idée qui, ainsi que le disait Hume, est ressentie comme forte, énergique, vive ou dense. Au point que, comme le pensait Ortega y Gasset, on confond ces représentations avec la réalité et qu'elles « perdent ainsi le caractère d'idées, de pensées qui en tant que telles peuvent très bien nous venir à l'esprit ». Si la science du cœur humain, de ses affections, était estimée à l'égal de celle de la langue et de la pensée, voire placée plus haut, une réduction excessive à la cognition serait même nuisible à l'étude des représentations. Encore une fois, comment peut-on voir du figuratif et de l'iconique en une telle réduction, un élément anti-constructif et anti-rhétorique ? L'immense majorité de l'humanité qui, hélas, passe sa vie devant la télévision, sait que les images parlent et que la parole est imagée. Mais à ceux qui n'en tiennent pas compte, nous voudrions dire autre chose. À savoir que la nature ne contient pas des informations qui attendent d'être cueillies comme les roses dans un jardin. Toute information est créée par un sujet à sa manière, et celle-ci n'est jamais une quantité abstraite, mais une représentation, donc une mise en images. Dessiner les images, Grice nous l'enseigne, passe avant les représentations verbales. Elles nous permettent, comme à la télévision, de participer à la vie sociale, même si nous en sommes absents, et elles permettant aux personnes et aux objets d'effectuer une action qu'ils ne pourraient faire par eux-mêmes. Ainsi l'image du Français au béret basque, sa baguette de pain sous le bras, provoque des réactions qu'aucun Français seul ni même l'ensemble des Français ne saurait provoquer. Ainsi, nous dit Grice, les représentations iconiques permettent aux objets et aux situations « de faire quelque chose qu'ils ne peuvent faire tout seuls, à savoir gouverner nos actions et nos comportements ».

Sont-elles constructives ou rhétoriques ? L'un et l'autre, bien sûr, puisque nous ne pouvons discourir sans métaphores. Mais qu'on se rassure, car, ainsi que l'a noté le philosophe des sciences Hacking : « Puisque nous avons des yeux, la plupart de nos premières représentations ont été visuelles, mais la représentation n'est pas visuelle par essence. » Voilà pourquoi je ne peux ni apprécier ni approuver les arguments de ces critiques. J'éprouve de la sympathie pour leur refus du « tout cognitif ». Mais ils frappent à la mauvaise porte et nous font un procès de culpabilité par association dont, comme dans *le Procès* de Kafka, on connaît le verdict d'avance. Cependant, il

ne suffit pas de se disculper, il faut aussi discuter et se poser la question difficile : quel rapport y a-t-il entre discours et langage ? Ou que signifie l'étude du discours et de la rhétorique ? Les psychologues sociaux qui interrogent, à propos de chaque phénomène « discours ou pas ? » et disent que le discours est parole, texte et action, dont la grande diversité et variabilité font l'intérêt, proposent une de ces théories simples. Si vous aimez le charme de Borgès, vous trouvez dans ses *Conférences* l'illusion de cette idée de diversité et variabilité d'un texte qui peut être lu de multiples façons – idée qu'il emprunte au Moyen Âge. Il évoque ainsi Jean Scot Érigène qui dit que l'*Écriture* est un texte contenant une infinité de sens et qui peut être comparé au chatoyant plumage d'un paon. Et aussi un kabbaliste espagnol selon qui Dieu fit la *Sainte Écriture* pour chacun des hommes d'Israël, de sorte qu'il y avait autant de Bibles qu'il y avait de lecteurs de la Bible. Dans les derniers temps, on a eu tendance à faire jouer au langage un rôle clef, pare que le langage serait social en soi. Le social serait contenu dans le langage comme le médicament dans le cachet. Certes le discours se fait avec de la langue. Mais est-il une forme linguistique que l'on saisirait à travers les catégories grammaticales, répertoires linguistiques et autres *linguistic products*, comme on dit ?

Ce que j'ai lu de plus intéressant sur cette question a été écrit par Bakhtine et Grice. Bakhtine fait une distinction subtile entre proposition, unité de langage et énonciation, unité de communication. La proposition va du sujet au prédicat, l'énonciation du moment où vous vous adressez à quelqu'un jusqu'au moment où il vous répond. De plus : la proposition est atomistique, l'énonciation holistique. À la façon dont Bakhtine voit les choses, le discours est un genre d'énoncé, comme la poésie, la rhétorique, la conversation, un genre de communication en somme. Or ces genres de communication imposent à l'enchaînement des mots et des phrases, des règles obligatoires qui assurent que la communication va bien vers la fin que tel ou tel genre lui assigne : passionner, convaincre, dialoguer, etc. Et Bakhtine précise : « Les formes génériques dans lesquelles nous coulons notre discours diffèrent des formes de langage. » Non seulement les formes de discours sont plus changeantes, flexibles, que les formes de langage, mais elles varient avec la situation de communication et les thèmes communiqués. Ceci posé, il s'ensuit que le langage joue un rôle neutre dans le discours, la rhétorique, etc. On ne peut même pas les décrire en termes linguistiques ou, de façon plus large, sémiotiques. Comment, pas même sémiotiques ? Eh oui, parce que Grice et Bakhtine observent qu'à partir de la signification « naturelle » des mots de la langue, nous créons sans cesse des significations « non naturelles » dans la communication, qui dépendent de la situation ou de l'auditoire à qui nous nous adressons. De la façon dont la chose est conçue en général, il résulte qu'un discours est variable, constructif et agit en raison, non des propriétés du langage, mais en raison des propriétés du genre de discours. Donc de ses règles et de ses opérations que nous appliquons de façon si rapide que nous confondons ce que nous communiquons avec le langage qui le communique. Nous croyons utiliser une de ses significations alors que nous l'inventons, sans nous en rendre compte, et nous prenons ce sens pour étranger à la communication.

Mais pour trouver vraisemblable cette histoire qui peut être vraie, il faut choisir entre les hypothèses : (a) le langage rend l'action, les formes de communication, *sociales* ; (b) l'action et la forme de communication rendent le langage *social*. De la façon dont

certains racontent les choses, on choisirait la première hypothèse. Devant l'invéraisemblance des évidences invoquées, je m'en tiens à la seconde. Car *chaque langue ne peut que communiquer*, et chaque communication présuppose un rapport social dont la communication est un élément décisif. La formule est quelque peu abstraite, mais au moins elle est sensée.

Ceci nous laisse cependant face à la seconde question : qu'est-ce qui compte en tant que discours, et comment faut-il le comprendre ? De toute évidence, le discours, la rhétorique, la conversation sont des genres dont la communication est l'espèce. On ne peut donc pas dire, à propos de tout, c'est du discours, c'est de la rhétorique, car cela reviendrait à dire d'un beau tableau : « C'est de la poésie. » Voilà ce qui est en train d'arriver à la fois parce que l'on considère le langage ordinaire comme un « langage naturel » et ses propositions comme des énonciations. L'absente ici est la notion de communication eu égard à la formation du discours. Les gens tendent à adopter le principe structuraliste qui consiste à voir le discours et le texte comme des entités formées par les règles et les rapports au système linguistique lui-même. Alors que c'est précisément le contraire qui est vrai. Inutile de répéter que discours et rhétoriques sont des genres de discours secondaires et que la conversation est un genre primaire. Inutile donc d'ajouter que le discours, Bakhtine l'a soutenu, se comprend à la fois comme une transformation de la conversation et par comparaison distinctive avec les autres genres. Alors demeure le problème que ce qu'on recueille dans les interviews, ce ne sont pas des discours, et qu'il faut savoir qui les constitue et de quelle manière on les constitue en tant que discours. Donc le discours est une création. C'est une sorte particulière de communication. La chose n'est pas étrangère à notre théorie ni à notre pratique. Mais disons aussi et surtout que nous avons esquissé la théorie de certains genres de communication dans le journalisme qui, toujours selon Bakhtine, est la rhétorique moderne. Ainsi commencer à insinuer que notre théorie est imperméable au discours, à la rhétorique, n'est pas juste. En même temps, ce n'est pas faux, dans la mesure où, à de rares exceptions près, nous n'avons pas continué à défricher ce vaste domaine de la communication et du langage. On peut bien accueillir cet aspect de la critique, je le répète, mais sans cesser pour autant de veiller sur la pertinence théorique, ni de s'en tenir à la perspective cohérente que nous en avons. Je veux prendre juste un exemple. On se propose de substituer aux représentations sociales des répertoires linguistiques. Ces répertoires seraient autonomes vis-à-vis des groupes, seulement négociés entre individus. Dans ces conditions, ils ne participent pas des langages sociaux qui sont, toujours selon Bakhtine, particuliers à un groupe spécifique « à l'intérieur d'un système social donné à un moment donné ». Ajoutons que ces répertoires linguistiques, loin de se substituer aux représentations sociales, présupposent celles-ci. Regardez le répertoire linguistique qui décrit le syndicat des journalistes en anglais. Une section syndicale est appelée *chapel*, la déléguée de la section *father* ou *mother*, les membres du syndicat *brothers* ou *sisters*. Je suis certain qu'ils s'inscrivent dans une représentation religieuse partagée qui leur donne sens et unité.

Fort bien. Si vous réfléchissez un instant au discours rhétorique dans le contexte de la communication, vous voyez pourquoi il ne sert à rien de minimiser le rôle des représentations sociales. Tout simplement parce que nous savons qu'il ne peut y avoir

de communication si les croyances, les valeurs, les engagements et même les passions ne sont pas communs, partagés. Wittgenstein a dû s'en apercevoir lorsqu'il a affirmé que nous ne pouvons pas nous comprendre les uns les autres si nous ne possédons pas tous, au départ, la même image du monde, « aussi étrange que cela puisse paraître », ajoutait-il. Par ailleurs je suis convaincu que faire l'étude de ces significations « naturelles » peut nous apprendre surtout comment nous nous représentons les personnes et les événements du monde. Quelque chose doit changer, quelque chose est en train de changer dans ce vaste domaine, et nous devons y être plus sensibles que par le passé.

Je ne veux pas aborder ici la question de savoir s'il faut ou non opter pour l'*homo loquens*, l'homme parlant, donc pour le langage en tant que prototype de toute action sociale. Je comprends que chaque époque a son *homo* et son prototype, comme elle a sa politique, ses valeurs et ses modes. Mais jamais je ne me déferai de la certitude que le cœur du langage est la communication, d'une part, et que le langage verbal ne peut pas servir de modèle aux autres systèmes d'action symbolique — le film, l'icône, la médiation, la musique, l'argent et le reste. Or, en même temps que la communication et la connaissance sont en expansion accélérée, la part du langage verbal est en contraction en tant que pratique de la culture. Dès lors les ambitions de certains psychologues sociaux (la mienne incluse) pour se greffer sur le langage ne peuvent m'apparaître qu'inadéquates. Hélas, il n'y a pas eu vraiment de tournant discursif. Et je doute qu'il y en aura, car ce ne serait que le reflet d'un modèle ayant perdu sa vigueur. Toute chose doit arriver en son temps, et le constructionnisme ne s'est diffusé que depuis quelques années. Mais, comme pour toute diffusion, il risque de devenir une idée poreuse. Aujourd'hui, dans des écrits d'une grande tenue, au ton sévère, on se voit accusé de soutenir que les représentations sociales sont des constructions, mais des constructions dans lesquelles l'objet représenté est aussi construit. Bien évidemment, c'est ce que j'ai écrit, en faisant un clin d'œil à Leibniz : « Il n'y a rien dans la représentation qui ne soit dans la réalité, si ce n'est la représentation elle-même. » En tout cas, cette formule exprime aux yeux d'Ibanez un fort engagement constructionniste et, je le soupçonne, un engagement trop radical. Pourquoi ? Eh bien, parce qu'elle réunit la notion de construction et celle de réalité. Prenant appui sur le philosophe américain Rorty, dont il partage le point de vue, avec Gergen, notre collègue fait une réserve exacte, et une autre, surprenante.

La première est que le terme même de représentation implique l'existence d'une réalité indépendante pré-représentée qui est d'espèce naturelle ou de construction sociale. Donc qu'elle est une représentation de quelque chose. Or cela ne lui convient pas, car on pose quelque chose là, *out there*, alors que la « théorie » d'un objet construirait l'objet même dont elle est la théorie de la représentation. La seconde : les représentations sont mentales, et pour construire, les gens n'ont pas besoin de représentations, mais du discours, et ce qu'ils construisent, ce ne sont pas des représentations, mais des produits discursifs. Tous les gens sans doute, à l'exception de Wittgenstein qui avouait : « J'ai une image du monde. Est-elle vraie ou fausse ? Par-dessus tout, c'est le substrat de toutes mes recherches et de toutes mes affirmations. » Un substrat qui ressemble fort au *background* de Searle. Ainsi, pour construire, les gens n'auraient pas besoin d'un contenu pré-requis dans leur tête, ni dans leur monde. (Encore que ce contenu, nous l'avons, les représentations ne sont pas seulement dans la tête !)

Nous aurions donc tout faux : cognition, idéologie, *société pensante* et ainsi de suite. Tchekhov disait que, lorsqu'on propose beaucoup de remèdes contre une maladie, c'est qu'on ne peut pas la guérir. On pourrait aussi dire que, lorsqu'on propose trop d'arguments, d'ordre divers, contre une théorie, c'est qu'on ne peut pas la réfuter. Tout se réduit ensuite à « voici ma position, et voilà la vôtre », dans un débat sans issue. Mais nos critiques auraient-ils donc tout juste ? Ma formule voulant dire deux choses sur lesquelles je me suis exprimé maintes fois. D'abord, si une représentation est une représentation de quelque chose, c'est parce qu'elle est, en même temps, la représentation de quelqu'un, d'un sujet individuel ou social ayant une identité propre et position singulière. Ce pourquoi elle n'est pas objective, au sens classique. Elle ne peut pas non plus être « transparente », puisque la position et la manière du sujet interviennent en permanence dans la formation de la représentation. Et ce manque de transparence nous oblige à nous représenter ce qui est absent ou n'existe pas à un certain moment. Cependant la formule insiste aussi sur un caractère commun au langage et aux représentations. À savoir que ce sont *des* choses qui sont à la place *d'autres* choses *qui pro quo* : des objets à la place d'autres objets, des mots à la place d'autres mots, des comportements à la place d'autres comportements, des pensées à la place d'autres pensées, et qui sont symboliques. Nous créons, par ce moyen, une distance sans laquelle il n'y aurait pas, en fait, de communication normative (de discours rhétorique), mais seulement un échange réactif de signes et de stimuli. Nous ne serions pas devant des langages, mais face à un flux irrépressible de mots dont, au prix de grandes difficultés, on ne pourrait tirer que des fragments de sens, disparates ou impossibles à rassembler. De l'espéranto ou du *bla-bla-bla*.

Je me contenterai donc de relever, sans la moindre ironie, que, selon cette variante du constructionnisme, cette distance au référent, à quelque chose d'autre que le langage, est mise en veilleuse. Et le langage y est conçu moins comme un système symbolique que comme un système de signes qui n'a aucun rapport avec quoi que ce soit au-delà de lui, un instrument pratique qui se révèle à travers l'usage que les individus en font dans leurs activités. Autrement dit, selon un certain principe d'utilité. Je dis « un certain », car la construction elle-même apparaît comme un processus *hic et nunc* au cours duquel les individus participant au discours cherchent à suivre et à établir des conventions acceptables. À ce propos, on parle de pluralisme, mais d'un pluralisme qui entraîne nécessairement que tous les « produits discursifs » se valent à la limite, ainsi que tous les vocabulaires. Il n'y a pas de vérité en la matière, à la rigueur il y a sûrement des préférences. Le grand mathématicien Poincaré en est le précurseur, qui affirmait, au siècle dernier, que les théories scientifiques sont des conventions. Elles ne sont ni vraies, ni fausses, mais seulement utiles. Ceci, à mon avis, lui a fait rater la relativité, car s'il a découvert les équations utiles, il n'a pas inventé la théorie qu'Einstein, lui, jugeait vraie. Nous trouvons encore une fois le principe d'utilité qui, à mon sens, est la clé de cette version du constructivisme. Cependant, je ne tiens pas à critiquer mes critiques. Ils sont assez grands pour se critiquer tout seuls. Je préfère vous faire part des raisons pour lesquelles notre version rend le constructivisme véritablement social et historique. Je vais essayer d'être simple et bref. Posez-vous cette question préalable : qu'est-ce qui assure la continuité et la régularité d'un travail constructif à un moment donné ? Ce ne peut être la pratique

discursive des individus eux-mêmes, les discussions au cours desquelles ils échangent des propos. Le langage n'a pas la vertu de lier les gens, et ce n'est pas lui qui lie l'interviewé à l'intervieweur, par exemple. Si c'était le cas, les gens pourraient s'arrêter quand ils veulent, comme dans la rue, entrer ou sortir dans la conversation comme dans un moulin, changer d'interlocuteurs, de vocabulaire, comme on change de chemise. Le spontanéisme désorganisé du discours et la participation volontaire ne sont pas une construction régulière et continue de quoi que ce soit. Il faut une relation sociale préalable qui les incite à y participer, que ce soit par des disciplines ou des rituels, et une représentation anticipatrice qui les assure qu'ils pourront se comprendre et agir. Sinon, comme le savent ceux qui s'intéressent à la politique, les gens désertent le groupe ou se réfugient dans l'apathie.

Allons plus loin. Consultez votre expérience personnelle, et vous verrez que seul un petit nombre de ceux qui utilisent une langue emploie toute la gamme des significations que leur offre cette langue. Il en va de même pour tout ce qui constitue le reste de leur fond culturel. Mais ce qu'ils utilisent n'a de valeur pratique qu'en regard de ce qu'ils n'utilisent pas, mais que d'autres peuvent utiliser. De même, lorsque nous discutons en vue de la construction d'un discours ou d'une action communs, il y entre beaucoup de choses que nous ne discutons pas, soit parce que nous les empruntons aux autres, soit parce que nous sommes unanimes.

Or, ainsi que l'affirmait William James, « tout objet qui n'est pas contredit est *ipso facto* cru et posé comme réalité absolue ». Souvenez-vous que l'on constate très généralement ce que Hertz a appelé la prééminence de la main droite. Cette prééminence est envisagée par toutes les cultures comme une réalité première. Elle fait problème et se distingue comme une représentation, seulement du point de vue d'un scientifique qui pense les deux mains égales en principe. Il ne les voit pas comme l'Est et l'Ouest, et, à partir de là, il s'étonne de trouver que l'une des deux est plus valorisée que l'autre. On a donc raison de dire qu'une représentation suppose du pré-représenté. Le fait est que tout n'est pas construit dans une construction. Mais c'est un fait heureux, car il résulte de la division sociale du travail linguistique, cognitif ou pratique qui rend cette construction à la fois nécessaire et sociale. Raisonnablement, il y a une divergence. En ce qui me concerne, la construction m'apparaît comme la construction d'une maison. On la bâtit en prenant les briques dans une briqueterie, les outils à la quincaillerie chez divers fabricants, et le plan, la représentation anticipatrice chez un architecte ou dans la culture. D'autres la voient comme la construction d'une maison où, à la fois, on bâtit, on fait ses briques, prépare ses outils et dessine le plan au fur et à mesure. Dans cette optique, les échanges et la coopération sociaux sont contingents, et un seul individu pourrait construire sa maison aussi bien que plusieurs.

Pour en venir à cette idée princeps de la convention, voici une question : qu'est-ce qu'en font la société et l'histoire ? La plupart des conventions sont, certes éliminées. Celles qui demeurent deviennent des quasi-institutions que l'on ne discute plus. Ou encore des us et coutumes ayant un pouvoir normatif. J'ai eu la chance de suivre l'évolution des droits l'homme, à notre époque, qui, au début, étaient comme un effet de mode et à présent sont des effets de loi. Ou encore celle d'un mot comme le sida. Il a été choisi au terme d'une série de négociations parmi d'autres acronymes proposés, et aucune

autorité ne le soutenait fermement. Il a donc débuté en tant que signe conventionnel. Or, la maladie ayant atteint l'ampleur que l'on sait et la communication l'ayant rendu populaire, sida est devenu un mot, un mot unique aussi ayant un référent, le virus, et un symbole qui représente un état de notre culture en définitive. La preuve qu'il n'est plus une convention aujourd'hui nous est donnée par le fait qu'il ne suscite pas de synonyme et que nul ne songerait à le tenir pour le mot immotivé et révoqué qu'il fut au début. La réalité linguistique et représentationnelle est toujours objectivée et nous contraint de façon prescriptive comme le ferait un objet pré-représenté. Donc sans ce processus historique, construire serait en somme construire un château de cartes dont il suffirait ensuite de retirer une carte à la base pour que tout l'ensemble s'écroule. Et justement, j'ai l'impression que la carte convention est placée pour servir de clé à toute la construction. Mais ce qu'une théorie peut se permettre, une société ne le peut pas. Il ne reste donc à cette dernière qu'à objectiver cette convention en une institution ou une norme. Un auteur peu prisé de nos jours, Lénine, écrivait ceci après la révolution d'octobre :

« Je pose ici la question précisément de la culture, parce que, dans cet ordre de choses, il ne faut tenir pour réalisé que ce qui entre dans la vie culturelle, dans les mœurs, dans les coutumes. »

Au moment où j'ai lu ces textes critiques qui, à côté d'arguments profonds, en proposent tant d'autres qui ne font pas honneur à leurs auteurs, j'avais envie de répondre sur le même ton. Mais je ne me serais pas fait honneur à moi-même et j'y ai donc renoncé.

Sur un seul point pourtant, puisqu'on confère aux représentations sociales une aura d'idéologie, il serait inconvenant de se taire. Avec toute la prudence et le discernement nécessaires, je dirai ceci. Si je voulais changer de point de vue pour souscrire à un constructionnisme sans représentation, donc aux opinions philosophiques de Rorty, il me faudrait souscrire aussi à son idéologie. Le problème est toujours là. Or, l'impression que j'ai eu en le lisant a été confirmée par d'autres philosophes américains. Non qu'il soit un mauvais philosophe, mais sa séparation entre valeurs publiques et privées, entre le vocabulaire de l'auto-construction, nécessairement non partagé, impropre à la discussion, et le vocabulaire de la politique en tant que public et partagé, détermine notre monde social comme un monde de personnes privées. Ce serait le meilleur des mondes possibles, réalisé par l'Occident, qui, toujours selon Rorty, peut s'améliorer de lui-même sans avoir besoin d'être changé. Que la démonstration soit convaincante ou non, elle a de sens. Or ce sens, évoqué par beaucoup de gens, est, selon mon collègue Bernstein que je cite, celui d'une « *ideological apologia for an old-fashioned version of cold war liberalism, dressed up in fashionable "post-modern" discourse* ». Habermas est plus sévère encore, qui voit chez Rorty « *an unfortunate preoccupation with the world disclosing function of language" as opposed to its "problem-solving function"* ». Il y a une signification idéologique attachée au « tout discours » qui, selon Terry Eagleton, d'Oxford, revient à « *making a fetish of discours* ». Et, dans un numéro de juillet du *Times Literary Supplement*, il écrit que « *to refuse the distinction between sign and reality, between talking about torture and practising it, is then a convenient rationalisation of this condition* ».

L'idée n'est pas sans fondement, mais je ne vais pas en faire maintenant une idée fixe. Je ne cherche évidemment pas à me réfugier dans ces considérations, mais, comme toujours, à comprendre. Certes, il y a longtemps que j'ai plaidé en faveur d'une vision constructionniste de nos relations, de nos vies communes et de nos institutions, dont la langue, et de leur signification. Toute réalité sociale et non sociale que nous représentons (*cf.* Moscovici, 1967) est basée sur la transmutation de quelque réalité représentée préalable qui, dans la division sociale et la division « naturelle », a été créée par d'autres et que nous prenons pour donnée. Ainsi nous ne la construisons pas à partir d'une réalité non humaine, primitive. Mais ce que nous construisons à un moment donné est déterminé par ce que d'autres ont socialement construit. Ce n'est pas un *happening* relativiste. On suggère, à mots couverts, que selon ce constructionnisme, il y aurait des représentations sociales plus acceptables que d'autres. Toute réalité est une construction historique, et une construction dont on peut suivre l'histoire. S'il y a des représentations incarnées dans notre réalité et dans notre langage, nous pouvons juger de leur vérité historique. Quoi qu'il en soit, le constructivisme social, tel que je le conçois, n'est antinomique ni au réel, ni au vrai. C'est une façon active de connaître toute la réalité, parce que nous l'avons faite et refaite, comme l'artiste son œuvre. Engels a exprimé la vue classique du rapport à la réalité indépendante par le proverbe anglais : « *The proof of the pudding is in the eating.* » À mon avis, le constructivisme social ne doit pas nier qu'il y a un pudding, donc du réel, puisqu'on le mange. Mais il doit donner un sens différent à la relation au pudding, en se souvenant qu'il y a un cuisinier qui le prépare. Voilà pourquoi *the proof of the pudding is still in the eating*. C'est là une hérésie. Il y a d'autres hérétiques, heureusement, à travers le monde, même s'il n'y paraît pas. On pourrait penser qu'il n'existe qu'une seule vue constructionniste. Dans ce cas, je ne verrai aucun inconvénient à adopter pour la mienne le label d'un courant de peinture mexicaine. Un courant qui a créé des œuvres superbes, destinées à conscientiser son pays : le réalisme social. En un sens, Husserl l'a merveilleusement exprimé dans sa lettre à Lévy-Bruhl. Il lui écrivait que la nouveauté qui le bouleverse, c'est que la représentation vive et générative d'une société n'est pas pour celle-ci, je cite, « représentation du monde, mais est le monde véritablement existant ». Se demander si nous sommes modernes ou post-modernes est à vrai dire une curieuse question. Non par son contenu, auquel il n'y a pas de réponse, mais par le fait qu'on la pose. En fait, c'est une question de légitimité : avons-nous, oui ou non, le droit d'exister, avons-nous un avenir ? Le thème sous-jacent à ce que j'ai lu est le suivant : vous avez fait de grandes choses dans le passé, nous sommes l'avenir, et du passé il faut faire table rase.

Donc : *exit* les représentations, place aux produits linguistiques et aux mots qui sont des actes. On peut certainement admettre, puisque c'est dit, que la théorie des représentations sociales est née vers la fin des années 1950 dans le voisinage du structuralisme et du marxisme. Et que ces doctrines ont agi sur son travail concret. Il serait tout aussi vraisemblable de dire qu'elle a aussi réagi aux limitations de ces doctrines. De nobles limitations, mais des limitations tout de même.

En revalorisant le sens commun, en s'intéressant à la communication et au langage ordinaire, par exemple. Ce n'était pas seulement une position doctrinale, mais la façon d'aborder une crise dans nos sciences de l'homme, provoquée par de nouveaux

développements sociaux. C'est en son sein, si je puis dire, parmi des althussériens, Plon, Henri, Pêcheux, que s'est ébauchée l'analyse du discours en psychologie sociale. Mais, du fait que cette théorie est apparue avant la date de naissance officielle du post-modernisme, on en conclut qu'elle est moderne. Donc qu'elle est destinée, à plus ou moins long terme, à devenir caduque. Occasion d'avertir que, si on veut être de son temps, il faut se détourner de cette théorie. Rien ne m'ennuie davantage que de renvoyer les gens à leurs inconsistances. Nous savons tous que la convention post-moderne refuse l'idée d'évolution, de progrès allant du passé au futur. C'est une idée moderne. S'il y a un point sur lequel Lyotard est net, c'est bien celui-ci : il peut y avoir du post-moderne avant, pendant et après le moderne. Et cependant, c'est au nom d'une évolution linéaire, du progrès, qu'on nous exclut du post-moderne. Sans commentaire. J'ai tendance à croire qu'on est toujours le fils et le père de son temps. En outre, que ce soit pour une raison de technologie ou de culture, représentation et communication deviennent encore plus les notions-clés de cet âge poreux. On comprend de mieux en mieux que changer et faire participer les hommes à une action collective n'est pas tant une affaire d'information ou de discours que de changer leurs représentations anticipatrices. Donc les croyances qui les attachent les uns aux autres et à leurs communautés. Plus sobrement, ajoutons que le post-moderne est encore en devenir. Alors, pourquoi n'en serions-nous pas ? Pourquoi ne pourrions-nous pas le façonner, dans le domaine qui nous est propre, comme n'importe quel autre courant de recherche ?

Voici ma réponse à ceux qui seraient assez imprudents pour en douter. Si le passé nous condamne, il témoigne aussi de l'avenir. Or le nôtre atteste une capacité à durer exceptionnelle en psychologie sociale. Ce titre de légitimité suffit. Je vais maintenant vous confier le secret de cette longue vie, que j'ai découvert récemment. Au cours d'un repas, je crois, le sociologue américain Merton disait qu'une idée qui n'a pas été déjà suggérée à plusieurs époques et par divers auteurs, a peu de chances d'être vraie ou de tenir longtemps. Or notre idée l'a souvent été, c'est pourquoi chacun est attiré par elle et peut s'y reconnaître.

Mes propos d'aujourd'hui sont longs et pourtant fragmentaires. Il eût été absurde que je vous expose les aspects forts d'une théorie à laquelle j'ai consacré tant d'années – et qu'à vrai dire je n'ai pas tout à fait compris – comme on exhibe une pièce achevée. Pour moi, la théorie des représentations sociales n'est rien de tel : c'est une voie de recherche. Il eut été aussi absurde de répondre à des critiques qui tiennent du slogan sur l'empirisme, le mentalisme et ainsi de suite. Ce n'est pas une occupation plaisante que de répondre à des critiques avec lesquels j'aurais préféré dialoguer. Il n'est cependant pas sain de se mettre en position d'être jugé sans juger ses juges. Mes critiques ne portent pas sur des personnes, mais sur des idées. J'ai choisi la prudence, car je suis certain que ceux qui sont loin de nous aujourd'hui ne se rapprocheront jamais. En effet, j'ai eu l'impression que certains de nos collègues appliquent de manière trop directe les idées philosophiques en psychologie sociale, sans le travail d'élaboration qui s'impose. Il y a loin de la coupe aux lèvres, il y a loin entre dire ce que doit être la bonne science et faire de la bonne science. Là aussi, *the proof of the pudding is still in the eating*, c'est-à-dire dans la recherche elle-même. Et d'autres collègues m'ont fait penser à ceux qui attaquaient la pensée de Lévy-Bruhl et dont l'anthropologue

anglais Evans-Pritchard disait qu'ils « *were far to easily content to pick holes in the details of arguments without mastering his main thesis. Too often they repeated his views under the impression that they were refuting them* ».

Ils vont sans doute s'en apercevoir, comme leurs prédécesseurs, et reconnaître la valeur de ce qu'ils croyaient ne pas en avoir. J'espère qu'il en ira de même avec les collègues qui prennent de la distance par rapport à nous en ramenant tout au collectif de nos grands ancêtres Durkheim, Lévy-Bruhl – comme si leurs traditions inspiraient les travaux actuels. Alors que c'est plutôt le contraire : les recherches actuelles ont suscité un intérêt renouvelé pour nos prédécesseurs des époques antérieures ayant des idées semblables. C'est assez récemment que j'ai lu Durkheim, Lévy-Bruhl, Vygotsky qui m'ont fait comprendre beaucoup de choses. Quoi qu'il en soit, les racines de nos différences et de nos dilemmes, et les dilemmes de la psychologie sociale en général, ne se trouvent pas là où elles semblent être – dans la pensée ou le langage –, mais dans la façon d'aborder le social. Et il faut continuer en comprenant de quel social on s'occupe. Ce n'est pas un hasard si, il y a deux ans, à Ohio dans une conférence sur la cognition sociale, j'ai montré qu'elle n'est pas individualiste. Au contraire, son modèle du « cognitive miser », de l'irrationalité de la pensée ordinaire, présuppose la société de masse, étudie l'individu produit par cette société. Or, c'est de manière plus frappante encore que l'image qu'en donne le discours social rappelle la sérialité de Sartre. C'est la sérialité des nombreux individus qui ne partagent pas grand-chose d'autre que le fait de se trouver ensemble, dans un monde indifférent. Une forme spéciale de non-être ou de néant qui permet aux personnes de devenir n'importe quoi. Qu'elles aient des répertoires linguistiques n'empêche pas de les envisager comme n'ayant rien « au-dedans » – ni mémoire, ni émotions, ni représentations – ou « au-dehors », tel un espace social institutionnalisé. Nous avons là une pluralité d'individus fragmentés et anonymes, qui émergent dans une société de masse où la seule possibilité d'agir serait de parler. Manquant à la fois du sentiment d'appartenir à un groupe spécifique, famille, parti, etc., et du sentiment d'autonomie, ils n'ont pas même un sentiment aigu d'eux-mêmes. Des caméléons sociaux, dit Gergen. Enfin, que ce soit dans la cognition ou le discours, il s'agit bien d'une société particulière, mais non de toute société en général.

Pour aller jusqu'au bout de ce raisonnement, il faut dire : le fait que le langage est social ne signifie pas qu'en étudiant les produits linguistiques – discours, rhétorique, etc. – nous étudions les phénomènes sociaux et notre société. D'abord parce qu'il n'y a pas de langage « naturel », comme je l'ai vu écrit, pas même celui de la vie courante. Derrida lui-même a mis en garde contre la croyance nostalgique que le langage parlé dans le face-à-face suffit pour comprendre la communication. De plus, il est impossible de concevoir que la société est quelque chose qui se trouve ici et maintenant dans le face-à-face ou l'interaction immédiate d'une personne avec une autre. Ensuite, pour mieux comprendre ce dont il s'agit, nous pourrions avoir recours à un autre langage, à un système symbolique remplissant une fonction analogue et qui vous est familier : l'argent. Or chacun sait, ou devrait savoir, que la connaissance des grands phénomènes économiques, marché, valeur, production, et le reste – ne lui sera pas fournie par l'étude de l'argent. Il n'offre même pas un accès privilégié à ces processus. La Bourse n'est pas l'usine ni le champ ; le taux de change n'a rien à voir avec le taux de l'emploi.

On le répète souvent, vous avez pu le lire, en disant que la sphère financière ne traduit pas l'économie réelle. La vieille théorie de la monnaie est une théorie économique, mais non pas une théorie de l'économie. Certes, il faut prendre le langage comme une ressource, mais il entretient des relations au moins aussi énigmatiques avec la société réelle que l'argent avec l'économie réelle. Si on ne tient pas compte de cette évidence, alors l'étude des productions linguistiques risque de devenir un moyen subtil d'éliminer le social en tant que forme réelle et spécifique de vie. Ces remarques ne visent personne en particulier ; elles sont destinées à désigner le dilemme soulevé par le fait que, dans la psychologie sociale d'aujourd'hui, la société est rarement présente en tant que telle. On n'y parle pas de société. On qualifie de social perceptions, langages, cognitions qui impliquent un ensemble d'individus, ou des interactions entre individus. Or, c'est une banalité que de rappeler avec Castoriadis, je cite, que « le social est tout autre chose que beaucoup, beaucoup, beaucoup de sujets », beaucoup, beaucoup, beaucoup d'intersubjectivités. Il est facile de reconnaître, du bout des lèvres, les phénomènes sociaux et culturels authentiques. Mais rien n'est peut-être plus difficile que de le faire en pratique, comme l'ont souligné Doise, Palmonari, Jodelet, Flick, Jesuino et Wagner. Or, en faisant la première de ces choses, on évacue les véritables questions de la société (théoriques aussi bien que pratiques) et on masque sa difficulté de les penser.

Selon un dicton français, « la mode est la fille du hasard et la mère de grandes tragédies ». Or l'esprit du temps qui veut que l'homme soit ou bien un parleur ou bien un connaisseur ou un percepteur, etc. nous donne une image superficielle de ce qu'il est. Ou de ce que sont en réalité le pouvoir, l'action collective, l'emprise des croyances et des passions communes, la force des symboles et de l'espace public. C'est donc toujours un *homme subliminal* que l'on a en vue, la *psychologie du nice guy*, comme je l'ai dit autrefois, avec ses besoins de cognitions, sa propension à penser correctement ou à négocier des vocabulaires dans un dialogue paisible. C'est bien sûr une illusion de croire que l'autre peut toujours parler ou se faire entendre dans une telle conversation amicale, comme si la société dont il fait partie était tolérante à l'extrême. Je sais bien que si les gens disent des choses qui sont erronées, les autres ne devraient pas rester tranquillement assis sans rien dire. Ils devraient parler. Mais l'amère expérience d'une vie déjà longue m'a appris que c'est rarement le cas. Alors le silence parle, car qui ne dit mot consent. Le déclin de l'enfer ne nous transporte pas dans le jardin d'Eden. Une société douce, où nul effort ne serait exigé pour que nous donnions notre avis, collections des informations, où la vie serait présente sans fin dans un joyeux échange de vocabulaires, est encore une société d'une violence sans pareille dans l'histoire et infiniment misérable.

Excusez ce manque de tact, mais toutes les fois que je reviens à cette question : *où est la société en psychologie sociale ?* On me rétorque, comme le fit naguère un jeune chercheur anglais, que je veux la rendre dépendante de la sociologie. Et que la théorie des représentations sociales nous y conduit. Ce pourquoi il la refusait. Mais est-ce dépendre d'une science que d'y trouver ses ressources ? Il dit l'évidence : la science n'est pas la seule chose au monde. La science n'est pas la seule façon de venir à comprendre les choses. Cependant, si on veut expliquer les phénomènes sociaux, on ne peut pas s'en tenir aux lieux communs, à l'ouï-dire. On ne connaît pas la langue parce qu'on la parle ou la lit, pas plus qu'on ne connaît la société par empathie parce qu'on y

vit. Or, la véritable rupture entre notre perspective et toutes les autres qui suivent une tradition inaugurée dans les années 1950 se situe là. Il faut assumer en se disant que, quel que soit le niveau auquel nous abordons représentations et communications, elles sont sociales dans la mesure où elles se réfèrent à une société. Je sais que Flament, Rouquette, Abric, Carugatti, Emler, Paez et, très souvent, Farr, se sont prononcés à ce sujet. Quelque chose me fait désirer de vous y rendre à nouveau attentifs et de ne pas perdre de vue qu'en étudiant le social, nous avons à étudier la société, la grande diversité des formes sociales que chacun de nous représente ici. À cette seule condition, nous arriverons à unifier la nébuleuse dont j'ai parlé en commençant, *à faire de la psychologie sociale une anthropologie de nos cultures*. Lorsque je suis plongé dans la terne réalité de mon travail habituel, je me demande : mais qu'est-ce qui doit orienter nos recherches ? Qu'est-ce qui peut leur conférer cette continuité que chacun peut observer en psychologie du développement, en psychologie cognitive, en histoire ou en économie, que sais-je ? Il m'arrive même de me demander, ainsi que Denise Jodelet l'a exprimé de vive voix, si la théorie des représentations sociales ne déborde pas la psychologie sociale. Je ne le crois pas. Mais elle fait certainement éclater des frontières, comme le fait remarquer de façon pertinente Billig lorsqu'il déclare que notre théorie fait éclater les frontières entre psychologie sociale abstraite et appliquée. En réalité elle fait éclater les frontières entre la psychologie sociale et les psychologies concrètes.

Mais, en fin de compte, parce qu'on s'en tient aux phénomènes sociaux, à ce qui est de l'ordre de la société. On voit alors ce qui donne sens à notre théorie et en est le moteur : les problèmes de celle-ci. Non pas la préoccupation pour les problèmes de la théorie, mais pour les questions culturelles et politiques brûlantes de la vie quotidienne des gens – des questions telles que la santé et le pouvoir, l'identité et le réveil nationaliste, les droits de l'homme et l'escalade des tensions ethniques et raciales, les mouvements sociaux et les minorités, l'écologie et l'impact des mass médias, parmi de nombreuses autres. Être une science mature, c'est s'occuper des questions qui occupent tout le monde, et non de celles dont personne ne se préoccupe. Ceci ne signifie pas appliquer ses connaissances, comme on dit, mais les faire avancer et en découvrir de nouvelles. L'anthropologie, l'économie, l'histoire, la psychanalyse, la sociologie, la science cognitive n'hésitent pas à aborder des problèmes qui occupent toute la société et leurs théories les plus sophistiquées ou les plus révolutionnaires s'épanouissent en cherchant des solutions. C'est donc le cœur léger que j'affirme cela, d'autant plus que je suis persuadé d'une chose : *la théorie des représentations sociales est une des rares, et pas seulement en psychologie, à offrir une explication et un langage à la mesure des problèmes de la société contemporaine*. Il faut juste s'habituer à l'idée que nos recherches ont aussi cette portée, que nous pouvons nous exprimer à ce niveau public. Ne pas nous tenir à l'écart, à l'instar des enfants qui jouent entre eux comme s'ils n'avaient rien à faire avec le monde des grandes personnes. Au contact des praticiens des autres sciences humaines, j'ai appris cela et combien notre science en souffre.

Malgré mon désir d'être objectif, même à mes dépens, je suis contraint de répondre à ceux qui en doutent ou critiquent :

« Oui, nous avons raison de poursuivre cette théorie, nous avons raison de laisser un certain libre jeu aux initiatives méthodologiques et théoriques, car ce n'est pas une affaire terminée. »

Sans doute nous péchons souvent et ce que nous produisons n'a pas toujours la qualité souhaitée par nous, mais nous ne sommes ni aveugles, ni sourds, ni muets. Ce ne sont pas des créations accomplies qui échappent à l'emprise du temps, et nous avons encore à investir beaucoup d'énergie en matière d'idées, en matière de publication, d'initiation des chercheurs, pour que nos désirs deviennent réalités. Nous devons être plus fous, car, disait le grand physicien Bohr, une idée qui n'est pas assez folle a peu de chances d'être vraie. Il est donc vain de me reprocher, comme on le fait que notre théorie est un serpent de mer, car toute bonne théorie en est un. Également vain de me reprocher de ne pas faire une certaine orthodoxie, car on est toujours puni par où l'on a péché. Il est enfin vain d'opposer des méthodes quantitatives ou qualitatives, expérimentales ou empiriques ; la seule opposition qui compte est celle des méthodes sophistiquées eu égard à un problème, et de celles qui ne le sont pas. Car, même si nous sommes prêts à faire nôtres les méthodes les plus légères et les plus expéditives, ce ne sera pas un signe de bonne recherche. Ce sera plutôt un signe que nous acceptons la prolétarianisation et l'appauvrissement que l'on veut faire endosser aux sciences de l'homme. S'en tenir à une démarche rigoureuse, qu'elle soit qualitative ou quantitative, c'est une manière de protester contre cette tendance. En tout cas, seules la diversité et l'effervescence de nos recherches permettront un dialogue intense entre nous, sur la base des expériences de chaque pays, de chaque culture, dans le cadre qui nous est tout de même commun. C'est la condition de tout processus créatif, et ses résultats sont la seule réponse pratique aux critiques. L'auteur dramatique Bond a coutume de dire : « Servez-vous de la pièce. » J'ai envie de vous dire : *Servez-vous de la théorie*, et c'est tout. Sinon de vous remercier de votre patience. Et aussi parce que vous avez participé à la vie de notre réseau, aiguillonné par Fram, Guimelli et Wolfgang, dont cette conférence de Rio est un des moments forts. Si la nature le permet, nous nous verrons peut-être d'ici deux ans sur l'autre rive de l'Atlantide.

V

La subjectivité sociale¹

1 Et si...

Si nous examinons de quelles sources proviennent les communications faites à des colloques, nous nous apercevrons que bien souvent elles sont l'expression, la réalisation, en somme le fruit de promesses non tenues. Plus particulièrement, voici près de trente ans que je me suis fait une promesse que j'avais l'intention de tenir tôt ou tard. Elle avait pour motif l'étonnement que je ressentais en constatant que la plupart des fondateurs des sciences sociales, qu'il s'agisse de sociologues ou de psychologues, se sont attachés à définir le rôle d'une psychologie sociale qui n'existait pas encore. Je pense notamment à Weber, Simmel, Durkheim ou Pareto pour ne mentionner que quelques-uns de ceux qui ont défini le problème central de la sociologie comme suit : *de quelle manière peut-on expliquer la rationalité occidentale ? Et quelles sont les ressources physiques, mentales, économiques ou institutionnelles qui ont permis ce développement de notre société ?*

Par contraste, en quelque sorte, ils ont conçu une psychologie collective, sociale, dont on s'attendait qu'elle expliquât les irrationalités modernes, résultant de la sécularisation, de nouvelles formes de relation, de la survie des traditions, du nationalisme, et ainsi de suite. De la sorte, sous diverses étiquettes, la psychologie sociale a été imaginée comme une science de la subjectivité sociale. Les tentatives d'analyse de la société elle-même ont connu une croissance irrégulière, face à cette production dont la psychologie des masses a dévoilé l'ampleur. Cependant, il est peu probable que j'aurais tenu ma promesse que je m'étais faite de traiter ce sujet, si Mauxi Banchs n'avait pas écrit un petit ouvrage il y a quelques années, où il est question de Mead. Et si Fernando Rey ne m'avait adressé une foule d'e-mails auxquels j'étais tenu de

1. [Conférence prononcée en 2003 à Rio de Janeiro lors de la III^e JIRS (Journée internationale sur les représentations sociales).]

répondre. Cette correspondance épisodique m'a amené, lors de la Conférence internationale sur les représentations sociales à Stirling (2002), à cette séance tumultueuse et polémique, au cours de laquelle mes collègues ont bataillé ferme sur la subjectivité sociale. En recevant une invitation à la conférence de Rio de Janeiro, je me suis demandé : et si je tenais mon ancienne promesse en abordant cette question qui semble nous préoccuper tous ?

Et d'abord je crois que nos collègues ont bien fait de voir dans la subjectivité sociale un thème significatif de notre culture et de notre science. Il m'apparaissait cependant décevant qu'ils se soucient avant tout de son aspect critique. D'où leur insistance sur les antithèses entre le sujet et l'objet, le qualitatif et le quantitatif, le rationnel et l'affectif. Bref entre une psychologie sociale *souhaitable* et la psychologie sociale *effective*. Il se peut que l'entreprise ait perdu de sa fraîcheur en assumant l'héritage d'un débat qui a souvent débuté dans l'enthousiasme, mais n'a jamais abouti à une conclusion. Nous savons aussi que c'est faire violence aux phénomènes psychosociaux que d'assimiler, comme cela s'est produit, la subjectivité sociale à la manifestation de l'identité d'un groupe ou d'une catégorie d'individus. Et ceci soit en fixant la position « d'où ils parlent », soit en posant la différence qui est l'expression d'une foi profonde en une identité forte. Ou qui s'appuie sur un concept de *soi positif*, du simple fait d'appartenir à ce groupe ou cette catégorie. Ainsi la majorité vis-à-vis des minorités, ou les autochtones qui se comparent à un étranger.

Or nous savons que ces affirmations sont fausses. Nous savons que la réponse la question « Qui suis-je ? » n'est pas seulement affaire de ressemblance ou de différence. Elle est avant tout affaire d'interdépendance et d'interaction, qui nous transforme dans le champ social. Cet enseignement nous vient de Lewin, et il me paraît valoir la peine de le rappeler ici.

Je ne me suis pas fixé pour tâche de critiquer ce qui a fait l'objet de précédentes recherches. Le seul problème d'une théorie de la subjectivité sociale – et qui, en réalité, a été passé sous silence – est de se demander quelle question faut-il se poser, sachant qu'elle doit être féconde ? Eh bien, il me semble que c'est justement la question de la relation à autrui, à l'*Autre*, qui présente un intérêt social et psychologique extraordinaire. D'emblée, je tiens à souligner la difficulté de la notion si l'on veut l'étudier sur le plan abstrait. Mais, ne nous y trompons pas : elle foisonne dans l'expérience quotidienne tout autant que dans la philosophie et la littérature contemporaines. Je pense à une personne réelle ou à un être de fiction, à qui s'adresse quelqu'un en lui disant *tu*, ou que l'on évoque en parlant d'*il*, d'*elle*, ou d'*eux*. De la même façon, chacun interpelle autrui dans ses soliloques.

Ce sur quoi je mets l'accent ici est simplement le fait suivant : quand nous pensons au rapport entre *Je* et l'*Autre*, ce dernier n'est pas conçu comme ce qui n'est pas comme nous, ce qui diffère de nous. L'*autre* est à la fois ce qui me manque pour exister, et ce qui affirme autrement *mon* existence, *ma* façon d'être. Comme le disaient les penseurs d'autrefois : on ne peut voir que par la cécité, connaître que par la méconnaissance, comprendre que par la déraison, pour reprendre un célèbre aphorisme de Maître Eckhart. En revanche, l'existence d'autrui met en cause notre singularité. D'où la question de Goethe : « *Comment puis-je être là où il y a un autre ?* » Elle pose clai-

rement le problème de la relation à l'autre. Et ce, non parce qu'il est différent de moi, mais parce qu'il est mon double, mon imitation selon certains modes spécifiques et, en dernière analyse, destructeurs. L'autre peut acquérir dans mon existence le statut de réalité entière, et je l'ai montré quand j'ai commencé m'occuper de ce problème. Ici se situe une différence qui importe vraiment. À savoir que la relation à autrui est une relation avec un être humain, qui n'a rien de fusionnel ni de solipsiste. On peut prendre en considération le fait que c'est justement lorsqu'est atteint un degré élevé d'exaspération, d'étrangement, qu'elle devient relation d'un homme à un objet ou à un animal, une relation dont ils trahissent l'esprit. Il y a sans doute une trace mystique dans la notion de l'*autre*. Cela s'aperçoit parce que nous avons l'impression de l'évoquer par un *tu* et un *il* à la fois. De la manière dont on peut évoquer Dieu. Et nous devons compter avec cette trace, car la notion a été introduite dans la philosophie contemporaine par des théologiens ou des philosophes, tels Ricœur ou Levinas, ayant un sens religieux. Ce fut une manière heureuse de repenser la subjectivité, qui ne se résume pas au fait d'être soi, ou de ressembler d'avance à celui que l'on sera.

2 La psychologie scientifique et la psychologie scientifique

La relation entre le *soi* et l'*autre* a beau paraître évidente, on ne saurait dire qu'elle est facile à comprendre, et à aborder de manière concrète. Une grande part de la littérature traitant de la question relève avec enthousiasme les problèmes qu'elle pose, mais se montre plutôt discrète à propos des phénomènes de subjectivité lorsqu'on cherche à les isoler. C'est notamment le cas de la psychologie sociale, gouvernée par la promesse d'une réponse rapide. Une seule démarche vraiment sérieuse s'impose si nous voulons accéder au cœur des phénomènes, elle consiste à revenir au concret. C'est-à-dire reconnaître, en suivant Mauss, que « dans la société on saisit plus que des idées ou des règles, on saisit des hommes, des groupes et des comportements » (1950, p. 275-276). Il formule ainsi une envie du vivant, de l'agissant, du corporel même, comme un retour aux « choses mêmes » qu'évoque Husserl à la même époque. Parlant ainsi du concret, de l'ordinaire de la vie et des phénomènes psychosociaux, j'ai l'air de me tourner vers la littérature plutôt que vers la science, et on pourrait me le reprocher. Mais la littérature n'est-elle pas une science de l'anonyme, dans laquelle il n'y a rien qui ait un sens, ni personne pour qui il importe d'être *homo humanus*, et où tous les événements de la vie sont décrits de manière aussi impersonnelle que « il pleut » ou « il marche ». Ainsi dans la célèbre nouvelle de Tolstoï, Ivan Ilitch, à demi inconscient sur son lit de mort : « Il chercha son ancienne peur de la mort, sa peur habituelle de la mort, et ne la trouva pas. Où était-elle ? Quelle mort ? »

J'aborderai maintenant le premier point dans l'explication courante des événements, des phénomènes. Les rapports avec les autres, les rapports sociaux, précèdent de façon logique et génétique le rapport à l'objet. En d'autres mots, ce qui est premier, voire déterminant dans les phénomènes qui nous occupent, ce n'est pas d'agir sur les objets ou de réagir aux objets, mais *d'interagir* avec un ou plusieurs sujets. Quelle que soit notre vision, une distinction conceptuelle essentielle est le préalable obligatoire de la pensée scientifique et de la pensée du sens commun. À savoir, la distinction entre ce qui nous paraît donné, perçu, d'un côté, et de l'autre côté les idées, les représentations qui les concernent. Il n'y a pas de distinction épistémologique, mais on ne peut non

plus se passer de cette distinction, si l'on veut échapper au solipsisme. Le fait est que la conscience et les relations sociales précèdent en général la conscience physique de l'objet. Cette évolution est attestée par l'anthropologie, la psychologie de l'enfant, et même par l'histoire des sciences. Au fond, j'essaie de vous faire saisir ceci : si la précedence du rapport à l'autre, aux autres, sur le rapport aux objets est réelle dans la vie sociale – et comment en douter ? – alors il s'ensuit qu'on ne peut pas réduire la psychologie sociale à la psychologie physiologique, neuronale, et le reste. La première n'est pas seulement autonome, elle est aussi explicative d'une famille de phénomènes spécifiques que la seconde l'est d'une autre famille de phénomènes qui lui sont spécifiques.

Voici un second point. Aujourd'hui encore, la psychologie et le psychologue social en particulier regardent leurs objets, leurs stimuli, à la manière des physiciens, c'est-à-dire comme des données, *data* du réel. Leur tournure d'esprit les empêche de se rappeler les processus mentaux, les pratiques qui ont produit ces objets. Ce sont donc des produits qui incorporent, si on peut dire, l'expérience, le savoir-faire des sujets qui en sont les auteurs. Et que nous connaissons parce que nous les avons faits. Sans cesse nous en faisons de nouveaux qui peuplent notre existence, façonnent nos relations, comme les sculptures, les tableaux, les poèmes. Ou dans l'activité la plus banale, mais également créative, des objets culturels plus anciens, une chanson que nous écoutons, un vin que nous buvons, un plat confectionné d'après une recette de grand-mère, que nous dégustons. Les objets physiques et les objets culturels ne sont pas comparables dans un monde idéal, mais dans le monde social proche, leur distinction n'est affaire que de circonstances.

« De même que la nature pénètre jusqu'au centre de ma vie personnelle et s'entrelace avec elle, écrivait il y a longtemps Merleau-Ponty, de même les comportements descendent dans la nature et s'y déposent sous la forme d'un monde culturel. Je n'ai pas seulement un monde physique, je ne vis pas seulement au milieu de la terre, de l'air et de l'eau, j'ai autour de moi des routes et des plantations, des villages, des rues, des églises, des ustensiles, une sonnette, une cuillère, une pipe. Chacun de ces objets porte en creux la marque de l'action humaine à laquelle il sert. » (1945, p. 399.)

Nous percevons ici une convergence avec les idées du philosophe italien Croce, disant que l'homme crée le monde humain. Il le crée en se transformant lui-même en un fait de la société. Et lorsqu'il pense, l'homme recrée ses propres créations, traverse une fois de plus le chemin qu'il a déjà traversé, reconstitue le parcours. Et alors il le connaît d'une connaissance pleine et vraie. Nous avons là une manière qui nous est familière de suggérer la façon particulière dont s'effectuent de telles réalités. Ce qui revient certainement à affirmer que les faits ou les phénomènes psychiques qu'étudie la psychologie sont non seulement faits par l'homme, mais aussi subjectifs. Cela ne revient pas les déposséder de leur réalité, en en montrant de meilleurs, ou de plus solides ou de plus physiques. C'est seulement une définition de la réalité qui est portée au centre de notre attention et de notre discours.

Le troisième point concerne la nature de la science et de la méthode. Je me trouve ici sur un terrain familier où je peux me déplacer rapidement. On est frappé de voir combien de psychologues restent fidèles à une physique surannée. Ce qui requiert aussi notre attention est la mesure dans laquelle les physiciens contemporains, et là je cite Heisenberg (2003), « s'imaginent que l'agencement de la réalité que nous cherchons doit progresser de l'objectif vers le subjectif ». La remarque n'est pas une provocation, mais une manière de dire que le procédé par lequel le physicien expérimente et recueille des informations sur le réel participe lui-même dans une mesure croissante des phénomènes étudiés eux-mêmes. En d'autres termes, il semble qu'il soit impossible de faire abstraction de ce que nous sommes partie prenante de la description possible des lieux propres à un champ du réel. Cette sorte de subjectivité a été énoncée par la théorie de la relativité et re-énoncée par la mécanique quantique dans l'observation de la création et de la destruction de particules. Je ne saurais assez en souligner l'importance. Ce n'est pas le progrès vers la subjectivité qui nous importe ici. Mais l'intuition qu'il nous donne de l'aspect interactif unissant les phénomènes à leur observation. La négligence dans laquelle on tient l'interaction à la fois en tant que méthode d'étude des phénomènes et en tant que concept servant à les définir et à les expliquer, cette négligence n'a rien de scientifique. Il n'y a ni logique évidente, ni fécondité dans notre pratique courante d'isoler les individus des groupes, le groupe d'un autre groupe, et, ainsi que l'a dit un jour Festinger, ne se fier qu'au papier et au crayon. Et Merleau-Ponty, à sa manière, a observé que :

« La psychologie sociale, comme psychologie, rencontre nécessairement les questions du philosophe – qu'est-ce qu'un autre homme, qu'est-ce qu'un événement historique, où est l'événement historique ou l'État ? – et ne peut par avance ranger les autres hommes et l'histoire parmi les "objets" ou les "stimuli". » (1964, p. 44.)

Le retour à l'interaction ou le retour de l'interaction, l'interdépendance, conflit *et alia* – nous permet de saisir une réalité « qui n'est jamais *en soi*, mais seulement une réalité à laquelle nous-mêmes avons donné forme » (Heisenberg, 2003). L'ignorance si répandue de ce qu'est en réalité la psychologie sociale est apparente dans l'immobilisme de ses réflexes conceptuels, de ses pratiques, dans le monde des sciences qui bougent. Dans sa propension à réduire les phénomènes nouveaux aux anciens, comme s'il s'agissait d'exorciser les vils fantômes des êtres humains au sein de la science. Ma conviction dans tout ce que j'ai avancé a été dictée par le besoin de ressaisir la psychologie sociale en tant que science autonome, les phénomènes psychiques en tant que généralement subjectifs, et la réalité sociale en tant que créée par les hommes et vécue par les hommes dans une interaction permanente. Il n'y a rien de spécifiquement original ou d'audacieux de ma part à déclarer ouvertement que la psychologie sociale est une science de phénomènes subjectifs partagés dans l'interaction (conflit, dialogue, influence) et que l'on connaît aussi à travers l'interaction. En vous exprimant ces réflexions, je n'ai pas voulu vous proposer une vision de la science, mais déverrouiller un placard dont beaucoup sont impatients de sortir. Et sont forcés de sortir pour trouver leur chemin dans le champ de la subjectivité sociale qui reste encore un *no man's land*.

3 Les deux sources de l'altérité

3.1 Le règne animal de l'esprit

Je ne veux pas charger de tous nos péchés, véniels ou capitaux, la psychologie sociale existante, et j'essaie de ne pas le faire. Il serait en effet déraisonnable de profiter de l'occasion pour la changer en une sorte de bouc émissaire des difficultés auxquelles nous avons tous contribué. Après ce préambule, ni moi ni vous qui m'écoutez ne pouvons éluder la question : si l'avenir d'une science dépend de sa façon de découper la réalité, sur quel patron devons-nous découper la nôtre pour faire jaillir en pleine lumière la subjectivité sociale ? Enracinée dans un autre terrain, la psychologie sociale existante postule une dichotomie entre les qualités premières de l'homme, concernant les sensations, les cognitions, les perceptions, voire les émotions, et des qualités en quelque sorte secondaires, tel le langage, les rapports ou les comportements sociaux. Ainsi d'un côté nous avons des qualités ou processus organiques, supposés être communs à toutes les espèces, en tant qu'éléments fondamentaux de la psychologie, la psychologie sociale incluse ; et de l'autre côté des qualités, disons culturelles, en tant qu'éléments dérivés, auxiliaires, propres à l'espèce humaine. Bon gré mal gré, on admet qu'une humanité animale précède l'humanité humaine, et que la seconde ne se comprend et ne s'interprète qu'à partir de la première. À moins, peut-on se demander, que n'interviennent des processus différents, selon que l'on a affaire à des personnes ou à des choses, que l'on se trouve dans un milieu social ou non. Alors on évoque des perceptions sociales, des cognitions sociales, des comportements collectifs.

Le temps n'est plus où l'on recherchait des enfants sauvages, isolés de la société, ne parlant pas comme les humains pré-humains. Cependant l'étude des animaux sauvages, les primates notamment, nous a fait découvrir à quel point ils étaient en route vers l'humain. Leurs groupes sociaux comportent déjà un embryon de parenté, parfois un père, toujours une mère, et suivent des règles sociales. Systèmes de communication et instruments rudimentaires ne manquent pas, ni même les conduites ritualisées. Ils sont aussi capables d'innover. En tout cas, je l'ai montré il y a longtemps (Moscovici, 1972), il y a quelque chose comme une culture, une affinité spécifique entre le psychique et l'organique. Selon la Bible, Adam fut formé à partir du limon de la terre ; selon Darwin, l'homme descend du singe. Mais il n'en est pas descendu deux fois, d'abord en adoptant la posture debout, avec un grand cerveau et son organisation sensorielle dans le paradis animal, et ensuite en inventant le langage, les capacités de relations avec autrui, la connaissance du bien et du mal dans le purgatoire culturel. L'*Homo* est d'abord un animal qui parle, possède une capacité de représentation symbolique et de vivre en société. Sa parentèle, sa famille lui a légué en héritage, une culture et quelques institutions. En étudiant l'évolution de l'espèce humaine, on ne trouve pas une seule espèce qui n'ait pas partie ou vécue dans un milieu social. L'idée d'une barrière biologique entre l'homme-animal et l'homme humain, et d'un seuil qu'il ait franchi, le séparant du reste de la nature, cette idée est périmée, version attardée du récit adamique.

Langage et sociabilité sont donc partie intégrante de sa psychologie, au même titre que ses facultés sensori-motrices ou mentales. Ni les uns ni les autres ne proviennent de l'extérieur en marge de l'évolution. De même que l'escargot a sa coquille, notre

espèce a fabriqué la sienne, voilà tout ! L'une est apparentée à l'autre. L'inventeur de machines à penser, Alan Turing savait ce que des psychologues qui s'occupent des hommes font semblant d'ignorer :

« Comme je l'ai mentionné, l'homme isolé ne développe aucun pouvoir intellectuel. Il a besoin d'être immergé dans un entourage d'autres hommes. . . De ce point de vue, la recherche de nouvelles techniques doit nécessairement être effectuée par la communauté humaine dans son ensemble plutôt que par l'individu. » (Hodges, 1982.)

À un certain niveau, peu importe que le point de départ, les phénomènes de base soient affectifs ou perceptifs, linguistiques ou sociaux. Rappelez-vous cependant, s'il vous plaît, combien il est difficile d'y souscrire, malaisé de croire que la société n'est pas le nouvel au-delà de l'individu, mais sa réalité, et que la parole n'est pas un commentaire ou un artifice de nos conduites, elle en est la substance même. Je voudrais ajouter qu'elles sont des sources plus réelles et plus profondes de notre vie, qui tantôt la confortent, tantôt la dévastent. Comme l'a dit Isaïe : « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas. » J'y insiste personnellement. Je ne voudrais pas que mes paroles vous atteignent à la façon d'un discours abstrait à propos de toute autre chose. J'essaie de toutes mes forces de justifier le fait que la subjectivité sociale n'a pas grand-chose à voir avec la réalité sensori-motrice ou affective, et ne peut être comprise à partir d'elles. Et d'abord elle est intimement liée à la parole, à la communication. Voilà ma justification pour aujourd'hui.

3.2 Les signes démoniques

Examinons mieux ce qui nous intrigue tellement et dont je veux vous entretenir en premier lieu. Il y a longtemps que l'on parle, sur terre. Longtemps que, en naissant, nous commençons à entendre des voix et sommes d'abord en contact avec des corps sonores. Et nous souffrons de leur silence, comme le silence des espaces infinis effrayait Pascal. L'*Autre* est d'abord pour nous une voix, une expérience première dont les religions font une expérience sacrée parce qu'elle est unique. La Bible raconte que, lorsque Moïse veut en savoir plus – à qui est la voix, quel est le visage de celui qui lui parle – il reçoit pour toute réponse : « Je suis celui que je suis. » Relisant ces étonnantes paroles, je comprends à quel point l'altérité s'avère magnétisme et énergie foncière qui unifie les aspects fragmentaires de la vie, ce qui tient ensemble, ce qui tend à sa défaire dans et entre les individus, au sein d'un monde tombé dans le silence. On peut dire de l'altérité ce que Simmel a dit de la religiosité : « Dans sa nature spécifique, dans son existence pure de toute "chose" est une vie » (1994, p. 62). Une vie, aurait-il pu ajouter, en quête d'une autre vie entière.

Mythique ou intelligible, il détermine un lieu où tout est vécu et en même temps dit. Assurément, la référence explicite à la religion et au fait que les hommes que nous étudions croient, sont religieux, est quelque chose qui nous déplaît dans notre science, au point que nous désirions l'écarter, faire comme si cela n'existait pas. Mais il est difficile de ne pas tenir compte de la place occupée par la religion dans notre culture qui en est imprégnée. Il existe toutefois une affinité particulière, bien qu'énigmatique, entre une impulsion affective envers l'autre, que nous nommons *empathie*,

et une croyance primitive que nous nommons *confiance*. Pourtant, si j'évoque cette expérience unique de la voix, ces croyances et ces affects qui font de l'altérité quelque chose de vivant, c'est à la fois pour vous rappeler le sens physique de cette notion et pour vous expliquer que je ne l'aborderai pas d'abord de ce point de vue familier.

Si la communication avec leurs semblables est l'un des buts fondamentaux auxquels tous les êtres humains consacrent leur vie, elle est rendue possible par l'altérité. Celle-ci intervient comme une sorte de principe d'exclusion linguistique, analogue au principe d'exclusion physique qui interdit d'occuper une place, le même état que l'interlocuteur, pour atteindre ce but. Parler et comprendre supposent non seulement l'expression d'une idée et la connaissance du sens des mots, mais d'abord et surtout le respect des signes indiquant des traits reliés directement aux circonstances des énoncés : indications du contexte, de la personne qui parle et de la personne à qui elle parle, du lieu et du temps. Ainsi *je*, *nous* désigne la personne qui parle. *Main-tenant*, le temps dans lequel le locuteur émet des paroles, etc. *Tu*, ou *vous* est celui ou ceux qui écoutent. Pour chaque relation, il faut choisir les signes idoines en accord avec les règles de politesse, les traditions d'une culture. Nous savons quand employer *tu* ou *vous* dans les échanges directs, sans que le contenu soit affecté par les signes indicateurs « Tu vas bien ? », « Allez-vous bien ? ».

Dans la conversation, chacun occupe une position d'où il parle ou bien écoute, une position de *je* ou de *tu* qui change, passe de *tu* à *je* quand il devient le centre, de *je* à *tu* quand il devient la périphérie. Il y a « je parle » et « tu écoutes » qui ne peuvent pas occuper la même position. S'ils le faisaient, ce serait la confusion ou le silence qui mettraient un terme à la conversation. Donc les signes indicateurs du langage sont ancrés à des points différents de l'échange pour permettre aux interlocuteurs de recevoir les énoncés. Tous ces signes sont définis par la grammaire, exprimant les relations sociales par lesquelles je m'adresse à l'autre, afin d'écartier toute équivoque dans la communication totale considérée à chaque instant. Une grande partie de la structure des études du langage ne s'explique que si l'on fait l'hypothèse qu'elles ont été conçues, en quelque sorte, pour l'échange face à face. Ceci est clair dans la mesure où il s'agit de traits indiquant les personnes.

Une fois ces repères de l'altérité posés, on peut se demander si elle correspond à quelque chose d'universel, ou si sa genèse se rapporte à quelque chose d'inverse. Tout comme on se le demande à propos de nos perceptions ou de notre pensée. Question parfaitement légitime, étant donné ce que j'ai dit en commençant par la pertinence explicative du langage, et l'inutilité de vous faire perdre votre temps par des anecdotes relatives à telle ou telle langue particulière. Même s'il convient d'être réservé, il est évident que, ainsi que l'écrit Benveniste, toutes les langues ont en commun certaines catégories élémentaires « où nous voyons l'expérience subjective des sujets qui se posent et se situent dans et par le langage » (1974, p. 66). Elles nous révèlent que chaque locuteur occupe la place du sujet, se réfère à lui-même comme *je* dans ce qu'il dit. De ce fait, il pose une autre personne en dehors de lui, qui devient un partenaire ou un vis-à-vis à qui le *je* dit *tu* et qui lui répond en disant *tu*. La polarité de la première et de la deuxième personne est dans toutes les langues essentielles à cette possibilité de communiquer, sans contrepartie hors du langage. Aucun de ces termes ne se conçoit

en l'absence de l'autre, ils sont complémentaires et, en même temps, réversibles. Il se peut que l'alternance du *je* et du *tu* qui se produit pendant la conversation ouvre la voie au processus d'altérité, du sens intime qu'a chacun d'être l'autre de l'autre. À ce propos, Benveniste observe :

« C'est dans une réalité dialectique englobant les deux termes et les définissant par la relation mutuelle qu'on découvre le fondement linguistique de la subjectivité. » (*op. cit.*, p. 260.)

Mais parce que cette subjectivité incarnée dans le langage s'épuiserait dans une interaction changeante, un contact sans fin, le troisième personnage, *il*, ménage une respiration, permet une interaction de *statu quo*, oppose le non-contact au contact. En somme, *il* est un locuteur absent, c'est-à-dire distinct dans la chaîne parlée, de celui qui initie la communication et de celui qui la reçoit, à vrai dire une non-personne. Ce que nous avons trouvé est que la polarité entre le *je* et le *tu*, entre la première et la deuxième personne, est étroitement liée à l'altérité subjective. Et la séparation entre « je-tu » et « il », est liée à l'altérité entre le subjectif et le non subjectif, le personnel et le non-personnel. Il y a bien, en même temps, dans leur relation de parole deux négations : *tu* est une négation de *je* et *il* une négation de la polarité « je-tu ». En d'autres mots, c'est le prodige même du parler, car ceci signifie – nous suivons Spinoza – que *tu* détermine l'impersonnalité de la troisième personne, *il* le rapport personnel de la première et de la deuxième personne, « je-tu ». Ces négations jointes forment une totalité nouvelle, un champ et un ensemble qu'est l'altérité, dont aucun terme ne domine l'autre.

Allons plus loin. On a vu que les personnes sont des signes indiquant les circonstances dans lesquelles on communique. À cet effet, je choisirai l'exemple de Socrate tel que le raconte Bergson :

« Socrate parle parce que l'oracle de Delphes a parlé. Il a reçu une mission. Il est pauvre et il doit rester pauvre. Il faut qu'il se mêle au peuple, qu'il se fasse peuple, que son langage rejoigne le parler populaire. Il n'écrira rien, pour que sa pensée se communique vivante, à des esprits qui la porteront à d'autres esprits. Il est insensible au froid et à la faim, nullement ascète, mais libéré du besoin affranchi de son corps. Un "démon" l'accompagne, qui fait entendre sa voix quand un avertissement est nécessaire. Il croit si bien à ce "signe démonique" qu'il meurt plutôt que de ne pas le suivre : s'il refuse de se défendre devant le tribunal populaire, s'il va au-devant de sa condamnation, c'est que le démon n'a rien dit pour l'en détourner. » (1932, p. 60.)

Le démon évoque l'aura des ancêtres, c'est *il* ou *ils* comme dans le soliloque de Socrate, la voix à laquelle celui-ci obéit, le *tu* qui lui parle présentement et qu'il est seul à entendre, le *je* singulier qui le reçoit et le *je* indéfini qui est à la fois le démon de Socrate et Socrate qui fait part aux autres de son démon. Ou plutôt, celui-ci parle comme un *je* et un *non-je*, distinction dans la subjectivité du dialogue qui s'ouvre en même temps avec lui-même et avec les autres. Il y a encore une sorte de coïncidence

des opposés dans ce champ de l'altérité, une fluidité des relations entre les signes distincts de leurs référents particuliers.

Cette fluidité des « signes démoniques » a des vertus, elle entraîne aussi une hémorragie de sens qu'on peut arrêter en fixant le pronom à un nom. Ainsi dans *Hamlet* de Shakespeare. À la question : « Qui suis-je ? » Qui est celui dont les chagrins portent une telle emphase ? C'est moi, Hamlet le Danois ; *je* c'est Hamlet le Danois, c'est le nom, mais aussi le *moi* que les autres peuvent reconnaître.

« Le “je parle”, écrit Levinas, est sous-entendu dans tout “je fais”, et même dans “je pense” et “je suis”. » (1972, p. 13.) Comme le *tu* ou le *il*, c'est un signe de relation qui exprime la sociabilité pour ainsi dire nue de tout contenu de toute conscience. Ce sont des marques que l'on pourrait décrire vides. Leur force, leur énergie s'épuise dans ce qu'elles permettent de dire sans rien dire par elles-mêmes. « Les termes mêmes dont nous nous servons ici, je et tu, ne sont pas à prendre comme des figures, mais comme des formes linguistiques, indiquant la « personne ». C'est un fait remarquable – mais qui pense à le remarquer tant il est familier ? – que parmi les signes d'une langue, de quelque type, époque ou région qu'elle soit, jamais ne manquent les « pronoms personnels »... Or ces pronoms se distinguent de toutes les désignations que le langage articule, en ceci : « *Ils ne renvoient ni à un concept ni à une définition.* » (Benveniste, 1974, p. 260.)

Voici donc ce oui me paraît remarquable. C'est tout simplement la puissance de la subjectivité du langage et de la forme générale de la communication entre les hommes. Elle se révèle dans les situations de dialogue, les plus quotidiennes, dans les conversations ordinaires et, en apparence, sans but, qui ont leur jouissance en elles-mêmes. Une jouissance que Malinowski a désignée comme *communication phatique* :

« Elle consiste simplement en cette atmosphère de sociabilité et dans le fait de la communication personnelle entre les gens. Mais celle-ci est en fait accompli par la parole et la situation en tous ces cas est créée par l'échange des mots, par les sentiments spécifiques qui forment la grégarité conviviale, par le va-et-vient des propos qui composent le bavardage ordinaire. La situation entière constitue un événement linguistique. Chaque énonciation linguistique est un acte visant directement à lier l'auditeur au locuteur. » (1953, p. 313.)

Pour Jakobson, il s'agit d'une fonction du langage grâce à laquelle contact et communication se prolongent. C'est aussi la première qu'acquiert les enfants, avant d'émettre ou de recevoir des messages porteurs d'information (1963, p. 19). Pour ma part, j'aimerais croire que ces signes démoniques ne renvoyant à rien d'autre qu'une voix qui nous parle, expriment le premier impératif de la vie en commun : ce qui ne veut rien dire, il faut le dire. Se pourrait-il qu'en parlant, les hommes aient inventé le langage ?

3.3 L'expérience intersubjective

Dans le langage ordinaire, nous disons *je* ou *moi* indistinctement. Les deux pronoms ne disent pourtant pas la même chose, même si leur différence passe inaperçue. On

le sait : le *je* parlant s'installe dans sa subjectivité et dans son langage, il s'adresse à lui-même comme dans un isolement. Et se rassure, à en croire le *Journal* de Schelling, *Ich ist Ich* (« Je est Je ») exprime sa singularité première que rien d'extérieur ne détermine. Ma délimitation des frontières de son environnement est plutôt difficile à établir. Alors, comment affronter l'incertitude de ces frontières s'il n'y a pas un *tu* pour le faire ? C'est précisément ce sentiment d'incertitude qui motive engendrer un écho, une ou plusieurs versions, mais à l'accusatif, un ou plusieurs *moi* engendrés pour réduire le manque de certitude. Dans un manuscrit inédit, Hummel l'affirme : « Je ne suis pas seulement moi, mais *Je* suis *Je*. » C'est-à-dire que le *je* n'est pas affecté par quelque chose d'extérieur, il ne l'est par rien d'autre que par le moi qui émane de lui.

Mais c'est aussi le premier signe de la présence d'un double du *je* d'un « non-je ». À peine est-il besoin de remarquer que, la plupart du temps, on est séduit par la voix et le point de vue de l'autre, dans ce tête-à-tête de Je avec Je.

« Il y a, écrivait Lagache, dans le langage une action double, ce que nous faisons nous-mêmes et celle que nous faisons faire au *socius* en le représentant au-dedans de nous-mêmes. » (1934, p. 139.)

Ainsi le *moi* acquiert une touche du *toi* et le *toi* une nuance du *moi*. À chaque fois qu'ils apparaissent ensemble, le *je* absolument singulier, le « moi-même » lui faisant écho, et le « me » indéterminé, ils sont déjà plusieurs en un seul, comme dans la superbe chanson de Billie Holliday, *Me, myself and I*. On est rarement seul dans ce qu'on appelle le fort intérieur. Kierkegaard aussi l'avait remarqué : « La plupart des hommes, écrivit-il, vivent en rapport avec leur propre soi comme s'ils étaient constamment dehors, jamais à la maison. » Dans un sens symbolique particulier du mot, ils sont dehors parce que d'autres se trouvent à la maison.

Faisons une pause pour examiner la source de la conscience subjective. Nous savons qu'elle paraît le résultat d'une introspection, d'une observation du *je* par lui-même, de l'exploration intime de la conscience individuelle relativement à ses sensations, à ses pensées quand elle est seule, constamment « dedans et à la maison », pour reprendre l'expression de Kierkegaard. On nous donne à entendre que cet habitat solipsiste où *je* est celui de la conscience pure. Il a le journal intime pour confident, le roman psychologique pour garant culturel. On ne peut éviter de reconnaître que l'introspection est une des figures de l'intrasubjectivité, de notre expérience intrasubjective du soliloque entre *je* et *moi*, entre *je* et *tu*, bref avec les autres qui sont accueillis dans le privé de notre conscience.

Tout ceci est manifeste, et nous le savons à nos moments de réflexion. Mais c'est une sorte de connaissance temporaire, moins immédiate à notre pulsation auquel nous nous livrons en nous parlant à nous-mêmes, ou que le monologue intérieur cristallise en forme d'art, dans le théâtre de Beckett, ou le roman de Joyce, qui est en même temps la métonymie de notre époque. Le philosophe Jean-Toussaint Desanti (1968) nous révèle dans un texte l'expérience intrasubjective de l'acte solitaire et intime qu'est la lecture. Dès son premier contact avec le texte, le lecteur entame un dialogue avec l'auteur, essaie de définir un champ d'altérité par ces signes que Benveniste qualifie de vides, « je, tu, il ». Afin de savoir comment le texte lui est adressé, si ce

texte est pour lui, et s'éprouver digne de le recevoir. Tous nous vénérons un livre ou un auteur. Ce n'est pas une raison pour prendre possession de sa pensée et de son œuvre, sans ce mouvement peut être inconscient, de définir chaque fois à nouveau l'évidence de notre communication avec lui, par des signes qui ne disent rien, qui ne diront jamais plus que, une fois que l'on sait qui parle et à qui il parle, on peut entrer dans le domaine de ce qui est dit, en capter le sens et juger de sa vérité. Même s'il est un peu long, le récit de Desanti fait découvrir l'altérité, l'alter ego de l'auteur d'un texte. Et il se l'approprie par un monologue intérieur, une conversation imaginaire dans laquelle il recherche pour qui le texte a été écrit et s'il en bien, lui, le lecteur.

Soit par exemple la fameuse définition : « J'entends par substance ce qui se conçoit en soi et par soi. C'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'autre chose à partir de quoi il doit être formé. » Considérons cette phrase dans le temps où le lecteur la prononce. Et posons-nous d'abord cette question : « Que veut dire "je" ? » « Je » s'adresse au lecteur. « J'entends par... » peut se comprendre : « Tu ne dois pas entendre par substance ce que toi ou d'autres avez coutume de désigner par ce nom, mais cela seulement que je dis ici. » L'usage du *je* inaugure une rupture dans l'ordre du déjà pensé et amorce une provocation, qui pourra solliciter un dialogue. Le lecteur est d'emblée renvoyé à sa distance. Aussi répétera-t-il la phrase en la lisant, et lui-même dira *je*. Il lui sera possible de « prendre sa distance » en formulant : « Je suis ce *tu* à qui il s'adresse en disant "j'entends" et si je ne réponds pas à la sollicitation il n'y a plus d'adresse. Ce qui est écrit là compterait pour rien. » Première marque vide, que désigne l'usage du « pseudo-pronom » en troisième personne : *il*. Ce que désigne *il* prend place dans ce vide qui sépare un *je* d'un *tu* ; et tant que le *tu* ne se constitue pas à son tour comme *je*, le mot *il* ne désigne rien. Ou du moins il n'est qu'un « nom » pour la marque vide : « Celui qui parle ici et qui se désigne par "je" ». Dissymétrie dans la réciprocité donc. Ce qui dans sa lettre est une référence directe au « scripteur » (*je*) est obliquement une référence au lecteur *tu* ; et par là même se pose l'énigme de la troisième personne (*il*) : c'est bien un *alter ego* qui inaugure l'adresse et sollicite le dialogue. Mais dans la relation du *je* au *tu*, il doit, comme *ego* justement, se constituer comme tierce personne, et cela seulement pour cet ego qui s'était obliquement désigné comme *tu*. Relativement à cette tierce personne, la phrase lue et entendue prend son statut de proposition. La « tierce personne » que désigne le mot *il* est tout aussi bien moi qui lis que l'autre qui a écrit là. En ce sens du moins : si je me pose la question « Ce qui est écrit là est-il vrai ou faux ? », la seule chose qui importe est que « ce qui est écrit » désigne un contenu de pensée. La question de savoir « qui a prononcé ce qui est écrit, moi ou cet autre, est alors sans importance » (Desanti, 1968, p. 237-239).

Pour finir, j'avancerai que les deux romans les plus célèbres de notre époque, *Ulysse* de Joyce et *À la recherche du temps perdu* de Proust, nous dévoilent l'expérience de l'intrasubjectivité, à la fois comme un art d'être et comme un insondable mystère. Ce qui fait la renommée d'*Ulysse*, c'est non seulement que « la quotidienneté universelle est représentée par le choix de l'existence quotidienne concrète d'un seul » écrit Hermann Broch (1983, p. 12), mais aussi que l'ambition de refléter dans une conscience la rationalité ordinaire d'un homme dans son époque est obtenue par une sorte de monologue intérieur et fait en quelque sorte le portrait de l'époque elle-même. Le mo-

nologue intérieur devient, ne l'oublions pas, un mode de communication qui a émergé dans la vie de chaque personnage et densifie le temps d'une journée qui semble banale.

« Ces seize heures d'une vie, observe encore Broch, sont décrites en douze pages. Ce qui veut dire soixante-quinze pour chaque heure, plus d'une page par minute, environ une ligne par seconde. » (*op. cit.*, p. 37.)

L'ironie de cette comptabilité nous donne un aperçu de ce que serait le journal intime si chacun écrivait le sien.

Le narrateur de Proust a été étudié sur toutes ses facettes, lui qui est à la fois personnage et récitant. Je ne m'arrêterai pas sur le monologue décalé, la relation intime entre le *je* de Marcel et le *moi* de l'écrivain. Chacun de nous sait que Proust a cherché à faire de ce *je* un « autre » qui ne soit pas un double, en précisant : « Le narrateur qui dit *je* et qui n'est pas *moi*. » Quel rapport cette remarque a-t-elle avec le thème de mon travail ? Il faut supposer que le désir de Proust n'en est pas moins le témoignage d'un monologue intérieur qui est lui-même un acte d'imagination, lequel s'accomplit à travers l'ouvrage. Et certes, ainsi que l'écrit Benveniste (1974) :

« Le monologue est un dialogue intériorisé formulé en langage intérieur, entre un moi locuteur et un moi écouteur. Parfois le moi locuteur est seul à parler, le moi écouteur reste néanmoins présent ; sa présence est nécessaire et suffisante pour rendre signifiante l'énonciation du moi locuteur... Ainsi en français où le monologue sera coupé de remarques ou d'injonctions telles que : "Non, je suis idiot, j'ai oublié de lui dire que..." tantôt le moi écouteur s'interpelle à la deuxième personne : "Non, tu n'aurais pas dû lui dire que..." » (*op. cit.*, p. 86.)

Dans d'autres langues, il arrive que le *moi* locuteur et le *moi* écouteur disparaissent, relayés par le *tu*. Ainsi, dans les monologues de l'écrivain chinois Gao Xingjian : « Tu l'emmènes dans un petit restaurant du Jiangsu... Tu commandes quelques spécialités et carrément un vin de Saoying. » Ou encore : « Tu dis que tu n'es pas prophète, tu ne vis pas dans l'illusion, tu dois vivre dans le réel. » (2001, p. 110.) Dans ces transmutations du dialogue, il arrive que le *je* tantôt assume les deux rôles, tantôt se scinde en deux : « Le *ich* n'est plus un *ich* », mais aussi un *moi* et ainsi se dédouble.

« La possibilité en est fournie par l'appareil linguistique ou l'énonciation d'une réflexion qui comprend un jeu d'oppositions du pronom et de l'antonyme (*je*, *tu*, *moi*). » (Benveniste, 1974, p. 86.)

Dans le monologue, comme dans le dialogue intérieur, il y a invasion de la subjectivité première par une altérité qui apparaît et se développe. Elle n'est pas tout entière ni tout de suite extériorisée par un plein, mais par un vide de l'autre. Mais ce vide de l'autre s'est préparé dans la vie sociale par des doublons ; comme ces fautes typographiques consistant en répétitions d'un mot, d'une ligne du manuscrit, c'est-à-dire ici des « moi, mes, me ». Qui, comme on dit, doublonnent, font double emploi tantôt avec *je* comme en français, tantôt avec *tu*, comme en chinois, ou dans le célèbre roman

de Michel Butor (1957), *La Modification*, où « tu » est devenu « vous », un « vous » singulier.

On a souvent remarqué qu'il est impossible de faire l'inventaire du vocabulaire des enfants sans constater une surabondance de *je* et de *moi*, qui s'accumulent parce que les enfants ne prêtent pas attention à ce que les uns disent aux autres. On a conclu, comme Piaget, à l'égoïsme, presque à l'autisme des enfants. Ne serait-ce pas leur manière de faire leurs premières expériences intrasubjectives de l'altérité ? Oui, quand ils parlent, ils disent bien quelque chose à quelqu'un. Et si quelqu'un est déjà en eux-mêmes comme une trace vide ou un doublon du *je*, par exemple *moi*, c'est donc déjà un autre (avec *a* minuscule) qui est présent, mais pas encore représenté par une image, un nom, et ainsi de suite. Cet autre peut être aussi nombreux et multiple que les *moi* que l'on peut interpeller et faire répondre dans un monologue intérieur. En somme, à ce niveau de la réalité sociale, qui se tisse entre des individus, les autres (avec *a* minuscule) apparaissent à chaque *je* comme « prochains », des *moi* ou des doublons du moi sous la catégorie de l'altérité. Donc ils surgissent comme événement, ou faute de répétition du moi au sein de la singularité la plus subjective qui soit. De ce point de vue, il s'agit d'une relation interhumaine qui découvre l'altérité dans la subjectivité sans pouvoir la réduire son identité. Pas plus qu'on ne peut réduire le dialogue à un monologue, chacun restant une face extérieure ou intérieure, non pas le commencement ou la fin d'une relation, mais son milieu. Seul celui qui croit rester pur et seul avec Dieu peut dire, comme Pascal, « le moi est haïssable ». À coup sûr, nombre d'entre nous sommes tentés par une telle identité. Et elle a un modèle qui persiste dans notre culture et notre science. Loin de moi l'idée de minimiser le problème. Mais je dis que la réduction en question n'est possible qu'en faisant violence la subjectivité commune et aux pouvoirs du langage. La culture occidentale s'y est essayée, confiante dans sa capacité de tout maîtriser et de tout soumettre. Et ainsi pour rendre compte de l'essence de sa violence, le poète Rimbaud, qui l'a quittée, l'avait formulé abruptement – « Je est un autre ». Formule avec laquelle, pour dire la vérité, notre culture ne s'est pas encore réconciliée.

4 La nature de l'autre

4.1 Quelques notes à propos de George Herbert Mead

En sondant et analysant la relation à autrui, nous nous proposons d'examiner l'intersubjectivité qui naît entre moi et les autres, séparés, individuels, comme un phénomène de sociabilité spontanée irréductible. Je me réfère à ces curieux modes de comportements et à ces formes subtiles d'action réciproque par lesquels les hommes s'efforcent de s'attirer entre eux, de s'influencer l'un l'autre. Tous ont leur point de départ simplement dans la présence d'une personne, et pour effets hypothétiques ou suggestibles d'éveiller l'intérêt d'un autre et de s'en faire un intime. Mais le processus ne s'arrête pas là. La présence conjointe devient pour chacun un but en soi, qui commence être recherché pour lui-même, ainsi que les moyens de partager des émotions et des idées semblables, en suivant les mêmes règles. En un mot, la vie sociale peut débuter.

Il se peut qu'à la première étape de la science sociale, ces interactions aient formé la base naturelle de la structure de l'existence des hommes en société. Ce n'est pas dans

cette intention que je l'évoque. Mais seulement pour rappeler ce qu'on néglige souvent : il subsiste toujours une sociabilité spontanée, comme un éclairage de fond, dans toute société, du fait même que nous avons un corps, nous sommes *moi* et *autre*, qu'aucune organisation religieuse, disciplinaire, politique, ne saurait réduire, à l'encontre de ce qu'on a souvent imaginé. Le magnétisme, si naïf soit-il, demeure l'analogie la plus déconcertante et la plus forte de l'intersubjectivité. Son expression est souvent peu apparente, et même obscure aux yeux de l'observateur rationnel. C'est pourquoi il la conçoit comme un fantôme sans intérêt, parfois rebutant l'enquête sérieuse. Le magnétisme rebute et dérange, parce que, contrairement à ce qu'on aimerait vérifier, la sociabilité avec l'autre précède la connaissance de l'autre et en diffère.

L'originalité du grand psychologue social que fut Mead tient à ce qu'il a découvert en l'intersubjectivité la voie royale, s'il en est une, qui permet de comprendre la pensée sociale et le soi social. Depuis longtemps mon attention avait été attirée sur son œuvre par Robert Farr qui en parlait sans cesse, ce qui m'a conduit à le lire récemment. Dès la première rencontre avec son œuvre, le lecteur s'aperçoit que le champ de la psychologie sociale est bien plus vaste qu'il ne se le figurait. Ceci dit, on est amené à se demander pour quelle raison précise ses idées ont été passées sous silence. Et la réponse est : non, il n'y a pas de raison, ainsi qu'il ressort, par exemple, d'un article de Pepitone :

« Bien qu'il soit behavioriste, en plaçant à son foyer l'échange stimulus-réaction, la variété d'interactionnisme significatif de Mead n'a jamais pris en psychologie sociale. En partie à cause de la difficulté d'accès à son lourd style philosophique (un style étranger à la préférence, calquée sur les sciences physiques, pour des phrases percutantes, alliées à des opérations empiriques) en partie parce que son sujet en profondeur, la matière, l'esprit, la signification, la conscience, et le soi, n'était pas assez manifeste, physique et opérationnel. En tout cas, la lignée des successeurs de Mead est presque tout entière en dehors de la psychologie sociale. » (1987, p. 97.)

Si l'on veut chercher noise à Mead, c'est bien parce qu'il traite de l'intersubjectivité, et peut-être parce qu'il réagit avec tant de mansuétude à ces importants problèmes sociaux. Mais on ne saurait critiquer son écriture, car il est difficile de trouver « des phrases percutantes, alliées à des observations empiriques » dans les articles révolutionnaires de Bohr, Einstein ou de Broglie.

J'ai donc choisi d'adopter son point de départ, concernant l'intersubjectivité, le cadre de sa théorie, ou mieux encore, son questionnement. Il est certain que l'on peut suivre les grandes lignes d'un modèle, sans lui être fidèle. L'important est de saisir pour quelle raison je m'écarte de la thèse de Mead sur deux principes. L'un est son principe de communication par gestes qu'il a emprunté à Wundt. Ce principe a quelque chose de confortable. Un geste vocal ou physionomiste (regard, sourire) au premier stade d'une interaction sert de double stimulus, en suscitant la réaction de l'autre, et, à travers cette réaction provoquée, l'individu est à même de prendre conscience de son propre geste par cet autre et de saisir, en y réfléchissant, la signification de son propre geste. On peut ainsi construire un champ de significations communes aux individus réagissant de manière similaire aux gestes vocaux ou physionomiques échangés qui

façonnent l'esprit de chacun. Le résultat de cette incessante stimulation est la pensée, qui naîtrait lorsque l'individu peut développer avec lui-même une conversation intériorisée, analogue à celle qu'il entretient avec les autres. Partant, le langage et la conscience de soi qui accompagnent cette pensée permettent de choisir les significations communes et de contrôler la communication avec l'autre, au gré des situations concrètes.

Aujourd'hui, près d'un siècle plus tard, nous nous trouvons dans une culture où ce principe de communication par gestes est abstrait, et rien ne le garantit. Le philosophe américain Dewey avait déjà affirmé que « les gestes et les cris ne sont plus en premier lieu expressifs et communicatifs. Ce sont des modes de comportement organique au même titre que la locomotion, ou l'action de saisir et de broyer » (1925, p. 145). Et nous venons immédiatement après une étape de la philosophie où l'on a mis en cause l'existence d'un langage des sensations, des perceptions du froid, du léger, de la joie, et la possibilité de le transformer en un langage public, donc social. Et la conscience du *je*, du *moi*, ne résulte pas de quelque sensation, perception, geste ou sentiment. On pense qu'elle est due à une particularité grammaticale du pronom de la première personne, et non à une stimulation quelconque (Kripke, 1989).

Ensuite, les admirables recherches éthologiques, en particulier celles de von Frisch (1955) sur le langage des abeilles, nous ont appris que les signaux qu'elles envoient à leurs compagnes représentent *de manière conventionnelle* quelque chose que celles-ci saisissent et mémorisent. Dans leurs « gestes », leurs comportements au cours d'une danse transmettent un sens, ou presque, que l'on peut déchiffrer et traduire « comme si » on appliquait une règle. Certes, il ne s'agit ni de langage humain ni de langage tout court ; mais il comporte comme une aptitude à symboliser, qui nous empêche de réduire ces échanges à de simples échanges stimuli-réaction gestuels, intériorisés ensuite sous forme de pensée, et le reste (Benveniste, 1974). Je ne puis me prononcer avec autorité sur les communications « par gestes », mais seulement constater qu'elle n'est plus nécessaire pour comprendre l'intersubjectivité sociale.

Au sujet du second principe de Mead, je puis m'exprimer avec plus d'assurance et une conviction plus forte. Disons simplement que la réussite la plus remarquable de Mead fut d'élever l'image du rôle à un concept qui désigne le *pattern* de l'attente du comportement d'une personne. Le rapport communicatif entre individus est enraciné dans l'acte de prendre le rôle de l'autre. C'est-à-dire *moi* anticipant le comportement de l'autre, et faisant siennes propres les attentes que celui-ci, l'*alter*, adresse à lui, l'*ego*.

« En vérité, l'individu maintenant fait de son propre comportement un objet de contemplation et d'évaluation de la même façon que le comportement d'interaction de son partenaire, il se voit du point de vue de l'autre. »
(Mead, 1934.)

Il serait possible de montrer, si cela ne nous écartait pas trop de notre sujet que ces admirables « prises de rôle » ne sont pas conçues par les processus rationnels invoqués, mais ont une origine plus humble. Comme Hobbes, et avant lui Spinoza, Mead conçoit le principe général de ces interactions entre *moi* et *autrui* en tant que

principe mimétique, de reflet et de copie des actions réciproques. C'est-à-dire que nous devons présupposer que le processus intersubjectif est dû à la ressemblance de soi-même aux autres ceux-ci étant nos analogues quant à leurs tendances et capacités naturelles. Si bien que, malgré les dénégations de Mead, tous les rapports sociaux, y compris ceux de communication, s'expliquent par des rapports d'imitation, déclenchés par le rôle que l'on doit assumer. Et il faudrait ajouter, toutes les relations sociales aussi, dans la mesure où il n'existe en fait qu'un seul autre, le plus profond et le plus significatif, *l'Autre généralisé*. Le mécanisme social décisif consiste à adopter l'attitude qu'a *l'autre généralisé* vis-à-vis du *soi*. Une attitude qualitativement *sui generis*, mais qui en même temps présente une foule de ressemblances à d'autres, de sorte que la première et les dernières peuvent réciproquement s'exciter ou se stimuler, suscitant leur apparition dans chaque esprit. L'influence mimétique intuitive et visible est un fait qu'on ne peut nier. Mais de là à en faire le principe, à prendre ou à laisser, de la vie intersubjective, il y a un saut quantique. Celle-ci est trop multiple, elle a trop de facettes, pour qu'on puisse la réduire à une seule facette du soi. Il nous faut maintenant essayer de notre mieux, par des allusions et des analyses, de nous approcher au plus près de cette réalité, et de l'enrichir.

4.2 Communication et rencontre

En posant les bases de sa psychologie sociale, Mead (1934) ne prend pas pour point de départ le comportement d'individus isolés, mais au contraire l'interaction organisée d'un groupe social.

« Nous essayons, écrit-il, d'expliquer la conduite de l'individu en fonction de la conduite organisée du groupe social, plutôt que d'expliquer la conduite organisée du groupe social en fonction de la conduite d'individus séparés lui appartenant. Pour la psychologie sociale, le tout (la société) est antérieur à la partie (l'individu) et non la partie au tout ; et la partie s'explique en fonction du tout, mais non le tout en fonction de la partie ou des parties. » (1934, p. 7.)

Ce point de vue, nous le partageons depuis longtemps et l'appliquons à chaque occasion. De plus, s'agissant d'une société humaine, cette organisation se réalise, à travers le langage qui, Mead le sait et le dit, « produit non seulement un type différent d'individu, mais aussi une société différente » (*op. cit.*, p. 244).

Sans le contredire, nous pouvons donc supposer que, d'une part, le comportement pré-linguistique ne détermine pas les relations entre moi et l'autre et, d'autre part, que le passage du niveau pré-linguistique au niveau linguistique est une énigme fascinante, mais dont la solution n'est pas encore entre nos mains. Pas plus que celle du passage du signe physiognomique ou phonétique, imitation (ou onomatopée) à la signification, le passage d'une conversation extérieure par signes à une conversation intérieure par significations, équivalent de la pensée. La question est alors : comment se développe la relation intersubjective entre moi et l'autre ? Et la réponse provisoire d'aujourd'hui serait : par le rituel. Ce mode d'échange, qui peut revêtir un caractère exceptionnel au cours de réunions ou de cérémonies, est aussi quotidien, servant à préserver le lien entre individus ou déclencher de leur part telle ou telle action. Dans celles-ci, nous

trouvons des schèmes soigneusement agencés, élaborés au cours du temps et, pour ce motif même, suggestifs. C'est pour cela qu'ils renferment une signification.

Ainsi se fait que nous avons des rituels de pensée, de dogmes, des rituels de parole, des formules d'adresse et de politesse, des rituels affectifs (sourire, colère), qui suscitent un sentiment authentique de connexions au service de dialogues et de monologues possibles qui se poursuivent de concert. Nous savons aussi qu'un rituel est la mise en pratique d'un mythe ou d'une croyance. En participant au rituel, vous participez avec les autres à un mythe ou à une croyance. Et la ressemblance que l'on trouve entre soi-même et les autres est toujours déclenchée, plus souvent que nous le désirons, par cette participation. Ressemblance dans l'esprit, grâce à l'anamnèse ou au rappel, et en même temps construction d'une représentation analogique extérieure.

Moore et Myerhoff (1975) ont dit :

« Le rituel n'appartient pas seulement au plus structurel du comportement social, il peut aussi être analysé en tant que tentative de structurer la façon dont les gens *pensent* la vie sociale. »

Certes le rituel est un phénomène très controversé parce qu'il prend aux extrêmes une forme mystique, affective, celle de la possession, ou une forme de répétition mécanique sans esprit. Or je ne cherche pas à lui donner une nouvelle définition, mais une portée limitée. À savoir que la communication intersubjective est d'abord et surtout une communication rituelle. Rituel de quoi ? Évidemment rituel de la rencontre avec l'autre.

Il est tout à fait exact de dire que, dans la rencontre avec une personne, ou une idée, il y a révélation, plus qu'il n'y paraît à première vue. Ce qui nous est révélé, c'est peut-être l'altérité elle-même, en tant qu'expérience et projet. Dans un travail sur l'individu dans le rôle de *Mitmenschen*, Karl Löwith (1920) écrit :

« Si on trouve un autre sur son chemin, on le trouve au sens du "mutuel", et ce "se" réciproque accomplit le sens originaire d'une "rencontre" en même temps que sa contingence. La rencontre est donc déterminée par le fait qu'elle est, en tant que rapport, *eo ipso*, rencontre réciproque. »

Il reste néanmoins une indétermination dans la simple perception ou anticipation des comportements d'autrui, quand on prend son rôle, par exemple. On peut comprendre que de jouer ce rôle ne laisse pas une empreinte ni ne déclenche une réflexion, du simple fait de la présence d'autrui. Si les deux partenaires de l'échange ne font « que se trouver sur leur chemin, il se produit seulement la perception d'une situation frappante » (Buytendijk, 1952) et cela ne va pas plus loin.

Par la relation à l'autre, il ne faut pas entendre une coprésence, ou une expérience en commun. Cette relation change un individu quelconque en un visage ou corps familier, en un autre que l'on attendait ou même que l'on cherchait. La rencontre fait de l'étranger un être connu. Elle fait d'un homme (ou d'un groupe) qui jusqu'ici n'était pas essentiel ou réel un homme (ou un groupe) réel qui est là pour quelqu'un, même quand il n'est pas présent. Et la relation qui nous lie à un homme ou à une

femme peut être décrite par les mots *et* ou *avec*, signifiant bien que c'est une relation entre deux êtres qui ne se défait pas pendant ou après la rencontre. C'est pourquoi nous saisissons la rhétorique du silence qui peut aussi être une révélation. Van den Berghe (1975) le formule exactement : « Le silence à deux révèle la place de l'autre. » Que la rencontre soit face à face, réelle ou même imaginaire importe peu. La plupart des rencontres imaginaires, puissantes et fascinantes, peuvent aussi bien créer une véritable intersubjectivité. Avant d'en venir à un exemple qui vous est sans doute familier, j'aime à croire que le rite de la rencontre comporte une question initiale. Ainsi celle que Farinata pose à Dante : « Qui furent tes ancêtres ? » Le visiteur est censé déclarer son origine et la nature de son voyage en enfer. Ce ne sont pas des questions oiseuses. La conscience d'un « vraiment autre » échappe à toute formulation précise par des mots, et il faut employer des expressions symboliques qui peuvent parfois apparaître paradoxales ou absurdes, privées de raison, mais non dépourvues de beauté. L'idée d'« élection », d'avoir été choisi et préordonné par un groupe, ou par la destinée, est l'expression immédiate et pure du contenu réel de ces questions posées à un homme ou à une femme, afin de savoir s'il ou elle est bien notre alter ego choisi. En ce sens, le rituel de la rencontre se recouvre avec celui de la reconnaissance.

La réponse rituelle qui révèle que l'être attendu est bien celui qui se présente apparaît sous sa forme la plus pure dans *L'Odyssée*. Souvenez-vous. Après la guerre de Troie et au terme d'une longue et périlleuse navigation, Ulysse, vieilli par les ans et par la déesse Athéna, vêtu de haillons, aborde à Ithaque, sa patrie. Son épouse Pénélope le reçoit et l'interroge pour savoir s'il n'aurait pas rencontré Ulysse. Il raconte la guerre et sa propre errance, sans réussir à se faire reconnaître d'elle comme son mari. Dans le récit d'Homère, comme dans de nombreux récits mythiques, le héros ou l'héroïne doit être porteur de deux signes qui permettent d'identifier sa personne : une marque corporelle, de préférence placée à un endroit non immédiatement visible, tache, grain de beauté, cicatrice. Sachant que sa nourrice Euryclée l'a connu tout enfant, il ne peut lui cacher, quand elle lui lave les pieds, la cicatrice d'une blessure à la cuisse que lui fit jadis un sanglier. Ce sera pour elle, pense-t-il, un *séma*, le signe que je suis bien Ulysse. Quand elle l'a reconnu, il lui ordonne de se taire, jusqu'à ce qu'il ait accompli sa vengeance en tuant les prétendants. Par ailleurs, le « revenant » doit être porteur d'un objet symbolique qu'il a emporté en partant, impossible à confondre, linge d'enfant, ou voile, ou bijou unique en son genre. Dans le récit d'Homère, l'objet n'est pas apporté, c'est le lit confectionné par Ulysse lui-même, que personne ne peut déplacer. Pénélope, qui jusque-là a feint de ne pas reconnaître son époux, le met à l'épreuve. Elle ordonne à ses servantes de dresser un cadre qui servira de lit. Alors la colère d'Ulysse éclate : « Qui a déplacé mon lit ? » un lit fait du tronc d'un olivier enraciné dans la terre, leur secret à tous deux. À ces paroles, Pénélope reconnaît Ulysse. Le créateur moderne d'Ulysse a, lui aussi, fait une rencontre mémorable. À l'encontre de ce qu'écrivit Hermann Broch, qui se trompe d'année, « *Bloomsday* » n'est pas un jour quelconque : c'est le 16 juin 1904 que James Joyce est tombé amoureux de Nora Barnacle, qui devient sa compagne pour la vie.

Dois-je continuer ? Il est vraisemblable que ces scènes renferment une vraisemblance suggestive et un sens de la réalité qui nous amène à réfléchir et à considérer la métaphore des communications à travers les rituels. Cependant, en abordant ce thème, je

suis parti d'une scène réelle que vous connaissez bien, puisqu'il s'agit des cinq grands rites brésiliens, décrits par Roberto di Matto. Deux personnes sont réunies de façon accoutumée dans un lieu public, parc, garage, café, etc. Elles ont adopté une position de neutralité en parlant, ou en se rendant service. Chacun joue son rôle dans un rapport d'anonymat et de balancement d'aller-retour entre curiosité et indifférence. En deux mots, on pourrait dire que ces individus interagissent, mais n'agissent pas l'un sur l'autre, n'existent pour ainsi dire pas l'un pour l'autre à l'intérieur du monde social. Ce monde hiérarchisé, ordonné sur plusieurs étages, étayé par des distinctions de statut et d'honneur. Ils communiquent sans s'être encore rencontrés, au propre sens du mot.

Comment celui qui veut initier le rite de la rencontre doit-il procéder ? Il pose la question convenue : « Savez-vous à qui vous parlez ? » Elle sert à définir la place jusque-là mal définie que chacun occupe. Tout rite est bon, chaque rite l'est, s'il vivifie ce qu'une culture a besoin de vivifier, même s'il nous gêne, même s'il nous paraît arrogant. Et c'est le cas, la personne qui pose la question ayant pour souci d'écarter le voile d'impersonnalité, de se révéler à l'autre pour devenir à ses yeux quelqu'un de respecté ou de détesté, la question pouvant provoquer des sourires ou des regards gênés. Au départ, il y a donc cette question qui établit une distance en même temps qu'elle reproche, faisant de celui à qui elle est adressée un interlocuteur qui écoute et que l'on doit écouter. Elle est posée à quelqu'un qui peut-être se la posait déjà. Et, ainsi que le souligne Levinas : « Parler, c'est en même temps que connaître autrui, se faire connaître par lui. *Autrui* n'est pas seulement connu, il est *salué*. » Vous voyez comment, par ce salut il cesse d'être l'objet d'une saisie à la façon des choses, pour devenir le sujet d'une relation. En effet, dès qu'on pose cette question, on exprime par là même le besoin d'une réponse, en instituant de fait une réciprocité, puisqu'on est prêt à écouter et à dépendre du mouvement de celui à qui elle est posée. C'est le thème principal du rite, si on n'a pas renoncé, ou fait la sourde oreille.

Donc, face à face, celui qui n'abandonne pas se rapproche de celui qui exprime une distance. Selon Levinas, en effet, « même quand on parle à un esclave, on parle à un égal ». Et, pour le faire savoir à qui l'on parle, on commence par exposer les marques physiques que celui qui regarde peut déchiffrer : le port de la tête, le regard que l'on veut froid, la bouche volontaire ou engageante, la manière d'avancer sa canne, etc. On n'expose jamais une marque isolée, on en présente une série afin de préciser leur sens. Et les « autres » procèdent en même temps à une comparaison des gestes, des signes physiques ou sociaux, pour en saisir la succession et les classer dans le tableau des cercles sociaux auxquels le locuteur appartient : la caste militaire, la noblesse, les professions (médecins, avocats, professeurs), les familles, etc. Afin de concrétiser un rapprochement avec celui à qui on parle, de fixer l'image dans un symbole, on se permet de dépasser l'apparence, par exemple en manifestant son impatience, en montrant sa carte de visite. Ou bien on dit : « Je suis le mari de Madame Unetelle », ou « J'habite dans tel quartier », oui renvoie à une explication immédiate de la question, au prestige de la caste, des relations, du nom qui est connu ou devrait être familier à tout un chacun.

Du point de vue extrêmement intéressant adopté par Roberto di Matto, la rencontre, quand un Brésilien demande : « Savez-vous à qui vous parlez ? » fait surgir de l'existence routinière, conventionnelle, une vie sociale latente. Les relations anonymes quotidiennes se transforment en relations solennelles ou personnelles. L'individu lui-même renaît comme une personne à ses propres yeux et aux yeux des autres. Si bien que le *je moi* ou le « vous », désignant des rapports précis entre des personnes « connues », c'est-à-dire ayant un visage, une voix, une qualité propres, deviennent presque des noms, au lieu de rester ce qu'ils étaient, des pronoms. Pronoms qui désignent par convention chacun et personne. Mais seul le nom de la personne qui le porte demeure vivant dans les communications des hommes, symboles transmis d'une génération à l'autre. Il ne perd pas la faculté d'exprimer, de représenter, au moment même où il est énoncé. Tout se passe comme si le rite de la rencontre était une forme de la lutte permanente contre l'entropie de la communication, la dégradation de l'énergie des relations intersubjectives. Faisant ainsi disparaître l'une après l'autre les qualités du langage humain qui dépend de la vigueur des symboles, au milieu du bruit d'un langage semblable à celui des abeilles, à l'affût de signes.

4.3 Masques et représentations sociales

Il n'est pas urgent, que je sache, de formuler une réponse complète à la question : entre les communications gestuelles par signes et la communication rituelle par symboles, quelle est la différence essentielle ? La communication rituelle est caractérisée par une plus grande énergie. Et surtout s'il s'agit de la relation de moi à autrui, qui n'est jamais relation évidente et allant de soi. Il faut l'épreuve de la rencontre où chacun doit faire ses preuves, à charge de réciprocité, montrer qui il est et révéler un lien. Et, on ne l'ignore pas, seule l'émotion dure et fait durer. Mais toutes les différences sont relatives. Notre péché originel, à nous êtres humains, est d'avoir toute liberté de communiquer, mais nous ne pouvons pas ne pas communiquer. Pas plus que nous ne pouvons cesser de communiquer avec nous-mêmes, pas même dans ce monde de l'intrasubjectivité que nous instaurons entre *je et moi*, formé et exprimé pour se parler à soi-même dans la vie ordinaire.

« Ceux qui ont dit que le péché originel était la concupiscence, écrivait Calvin, ont employé un mot approprié, à la seule condition d'ajouter que quoi qu'il y ait dans l'homme, de la compréhension jusqu'à la volonté, de l'âme même jusqu'à la chair, a été souillé et bourré de concupiscence. Ou, pour le dire plus brièvement, l'homme tout entier n'est pas lui-même que concupiscence. »

La concupiscence des mots et de l'autre, que l'on observe dès l'enfance, apparaît aisément à la plus légère tentation sans qu'il soit besoin de faire appel à des contraintes externes. La psyché humaine est agencée de telle sorte qu'elle ne se trouve jamais à court de moyens de satisfaire cette concupiscence et notre langage témoigne de sa réalité. Parler, c'est affirmer la singularité du *je*. L'ennui avec les mots, c'est qu'ils ne sont jamais aussi mots qu'ils en ont l'air : ce sont aussi des masques et des représentations. Du fait qu'il se dédouble, chacun se reconnaît divisé en soi, même si cette vision échappe à tout autre : « divisé en soi, indivisé envers tout autre », ainsi que

l'exprime Boèce. De son côté, Mead disait que c'est un lieu commun de la psychologie que seul le moi, le moi empirique, peut être porté au foyer de l'attention, peut être perçu. Le *je* se trouve au-delà de la portée de l'expérience immédiate.

Ces réflexions nous fournissent un bon point de départ. Figurons-nous *je* et le *moi* à la façon de l'âme invisible et du corps visible. Comment se peut-il donc qu'ils soient distincts quand nous parlons ? Les deux termes ne peuvent permuter, il est impossible de dire « moi pense » au lieu de « je pense ». « Je » est relativement social, comporte peu de variété et intervient dans de rares combinaisons syntaxiques. « Moi » offre beaucoup de variété, intervient dans presque toutes les combinaisons syntaxiques. En somme, *je* se manifeste comme un pronom toujours singulier, et *moi* a toutes les qualités d'un nom propre. Il joue le rôle de portier qui assure les échanges entre l'intérieur et l'extérieur, et réciproquement. Ainsi tantôt il surveille une porte qui s'ouvre ou se ferme de l'extroversion à l'introversion, tantôt un pont entre deux rives du temps de la vie. J'aime l'anecdote que l'on rapporte de Tolstoï. Déjà âgé, le romancier qui n'écrivait plus de romans, prit un livre dans sa bibliothèque, l'ouvrit au milieu et lut avec plaisir l'ouvrage dont il finit par regarder le titre : c'était *Anna Karénine*, de Léon Tolstoï. Arrivés à ce point de l'histoire, vous avez probablement deviné que Tolstoï n'a pu résister à la tentation de (re)découvrir l'écrivain qu'il fut et n'avait pas renoncé à être, après l'avoir porté si longtemps en lui. C'est pourquoi il a commencé sa lecture par le milieu, refaisant le voyage depuis le *moi* qu'il était devenu dans sa vieillesse jusqu' à celui qu'il avait été dans sa jeunesse, et qui portait le même nom.

J'ai été ému et troublé d'apercevoir un pont semblable entre passé et présent dans *Le Temps retrouvé* de Marcel Proust. Le narrateur assiste à une dernière soirée mondaine et, dans ce « Bal de Têtes » il retrouve des personnages qu'il a connus dans sa jeunesse, mais qui se sont déguisés en vieux messieurs et en vieilles dames, à visage ridé et perruque grise. Certains ont aussi changé de nom et leur nom est porté par de tout autres personnes que celles dont il entendait parler autrefois. Ainsi percevait-il une « suite de moi juxtaposée, mais distincts, qui mouraient les uns après les autres ». Illustrant ainsi la conviction du romancier qu'aucun moi n'est complet, que chacun de nous a plusieurs moi. On pourrait y entendre un écho de la philosophie de Nietzsche (1970) :

« Le moi est une pluralité de forces quasi-personnifiées dont tantôt l'une, tantôt l'autre se situe à l'avant-scène et prend l'aspect du moi ; de cette place il contemple d'autres forces, un sujet contemple un objet qui lui est extérieur, un monde extérieur qui l'influence et le détermine. Ce point de la subjectivité est mobile. »

C'est une mobilité par mutations et sauts quantiques, au cours desquels les particules élémentaires se détruisent, en même temps qu'elles se recréent. Il semble que le *je* est l'inchangeant, l'anhistorique de la personne, et le moi le changeant, l'historique. Dire *moi* et signifier *je* est une façon de représenter notre personnalité contingente et mobile comme constante et unifiée, de la naissance jusqu'à la mort. Le problème

que pose la recherche contemporaine de l'identité véritable est qu'elle confère la forme d'une authentique continuité à ce qui est pure et simple conformité à un cliché partagé.

J'éprouve de la répulsion envers cet appel d'une certaine « avant-garde » de scientifique qui prône l'éternel retour du même. Oui, chacun fait l'expérience de plusieurs *moi*, j'en suis convaincu, qui iront à la rencontre d'une pluralité d'autrui. C'est-à-dire de différents types ou espèces qui font que notre vie intersubjective reste vivante. À certains moments, chacun a l'impression de devenir autre à soi-même, de disparaître pour resurgir au terme d'une transmigration. On sent alors, comme l'écrivait Mead avec une touche de poésie, que « nous ne sommes pas des pèlerins et des étrangers, nous sommes chez nous dans notre monde, mais il n'est plus le nôtre par héritage, mais par conquête ». Conquête qui veut dire que je suis encore capable d'être un moi pour autrui.

En allant vers une compréhension plus profonde, je suis d'abord venu à voir comment l'histoire « je-tu » de l'intersubjectivité, inscrite dans le cadre de notre langage et, en un sens, inséparable de lui, est à la fois cohérente et distincte. Ce constat m'a poussé à redessiner à présent le rapport à autrui, ou, plus concrètement, le rapport du moi à l'autre. Longtemps nous nous sommes bercés de l'idée que, si seulement nous pouvions les joindre, avec un début et une fin appropriés, nous verrions ce rapport accompli. Récemment pourtant s'est produit un changement radical. Vers le milieu du XX^e siècle, les scientifiques ont commencé à penser comme les professionnels, que la communication était la voie menant à ce rapport. Si l'on avait observé avec un peu de patience et une dose d'étonnement comment se noue ce rapport, on se serait aperçu que la communication ne s'interpose pas entre un moi et un autrui. Au contraire elle n'apparaît qu'à partir d'une intersubjectivité existante. Le monde de l'intersubjectivité est assurément un monde de représentations sociales, et autrui est la première d'entre elles. Toute relation entre un moi et un toi présuppose que l'un se représente l'autre, chacun se demandant : « Qu'es-tu donc pour moi ? » Et dispose d'une réponse à la question : « De quel droit s'adresse-t-il (ou elle) à moi ? »

Que faut-il faire pour accéder à cette relation et la préserver par la suite ? Si le rapport avec l'autre passe nécessairement par une représentation c'est parce qu'il ne suffit pas d'une rencontre et de la volonté d'établir un contact. Le motif est intuitivement évident, mais plus délicat à formuler. Il ne suffit pas de percevoir quelqu'un, un membre de l'espèce humaine, pour le rencontrer en tant qu'un autre que l'on peut introduire dans son monde préétabli. Il faut encore avoir une cause, une justification de sa présence, en somme savoir quelle est sa raison d'être. À cette fin, les hommes concrets agissent avec savoir-faire. Ils ont une idée ou une image en tête, ne serait-ce que pour se conformer l'usage. C'est la différence entre les questions posées et les réponses données qui sert d'aiguillon, empêchant la communication de s'arrêter avant que la représentation sociale apparaisse, comme un mythe ou comme une vision de sens commun de *l'Autre*.

Alors s'éclaire la raison d'être de l'autre, à quel type précis de personne il appartient, quel est son savoir-faire particulier, et aussi quelle action le moi peut exercer sur lui. C'est peut-être ce qui se passe lorsque naît un enfant, un inconnu. Sans doute y a-t-il en chaque cas intersubjectivité de sympathie ou d'antipathie qui ne se dissipe

qu'avec la rencontre initiale. Mais elle ne devient une intersubjectivité consciente, qui nous aide à communiquer et façonne nos relations, que si elle est représentée et agréée dans un système de croyances. Or ces faits de représentation sociale peuvent se comprendre de deux façons. Ou bien on continue à penser qu'il ne s'agit que de concepts ou d'images séparables qui doublent l'existence des individus et des groupes. Et l'on soutient, contre toute raison, que la conception ancienne selon laquelle le moi et l'autre sont en quelque sorte des réalités palpables, perceptibles. Mais alors on les prive de ce qui exprime leur subjectivité ou leur sociabilité. Sans entrer dans les détails, et faisant retour à l'expérience, qui nous met face à face avec un congénère, aux difficultés qu'elle présente, chacun pressent qu'autrui n'est telle ou telle personne que s'il est assorti d'une représentation de sa fonction, de sa profession, de sa condition, etc. Chacune de ces représentations a une valeur d'action suffisante pour nous retenir, inspirer le respect, susciter l'amour. Ce que nous appelons la personne, l'ami, la femme ou l'homme authentique n'est qu'une chimère. Nous donnons ce nom à une relation intersubjective satisfaisante. Une représentation nouvelle est ajustée à celle de notre propre moi. Ou nous la reprenons à notre compte quand elle nous est renvoyée par ceux qui nous aiment ou nous flattent. C'est le tout de la représentation qui a un sens, et non chacune de ses parties, comme la phrase en a un et non pas son sujet ou son prédicat isolés. L'accélération de l'histoire, la véhémence nouvelle de la postmodernité, la conversion soudaine à l'individualisme, toutes ont contribué à la défaveur des types et modèles – modèles et non pas rôles modèles – de ce que chacun s'efforce d'être. Mais si l'on rassemble ces différents brins, je puis affirmer en confiance qu'il y a trois représentations ou types de l'Autre nettement différenciés par l'expérience sociale et historique. Je me propose donc de souligner la relation du moi à chacun de ces autres, en espérant que cette contribution sera fructueuse et éclairera le caractère général de ce que Mead avait découvert. Même si mon exposé est rapide, cet abrégé donnera peut-être envie à d'autres de le compléter et d'en tirer profit.

4.3.1 *L'autrui prescripteur*

Dans un sens, l'autrui généralisé de Mead exprime une conception qualitative du social. Et pourtant il la formule par une des catégories kantienne de la quantité – unité, multiplicité, totalité – ou par les trois à la fois. Dans un autre sens, autrui est décrit en tant que représentant des normes, des valeurs communes de l'autorité légitime; ainsi quand nous parlons de personne « normale » ou de comportement « normal », légitime aux yeux de chacun. Peut-être voulait-il aussi rappeler le problème de Platon :

« Si on conseille à l'œil, comme on conseille à l'homme : “Regarde-toi toi-même”, comment devons-nous interpréter ce conseil? Peut-être pas au sens où l'œil en se regardant pourrait se voir lui-même. Si l'œil veut se voir lui-même, il doit regarder un autre œil. »

Ou bien regarder dans un miroir où chacun peut apercevoir son propre visage.

Je serais tenté de dire que l'*Autrui généralisé* correspond au premier miroir dans lequel chaque individu peut se voir et se connaître soi-même, un être social qui à la fois est son miroir et le regarde tel qu'il est, un ami, un autre *moi*. Mais le contenu

du social lui-même est neutre, donc caché, peut-être afin de le rendre plus acceptable dans une science ou une société qui se veut individualiste. Ce n'est qu'un *autre défini*, d'une certaine espèce, ayant un contenu défini, agissant dans la réalité et qu'on peut connaître empiriquement. Il m'apparaît que le contenu effectif de cet autre généralisé est celui d'un *autrui prescripteur* – médecin, juge, parent, enseignant, etc. qui indique ce qui est recommandé, formellement conseillé de penser ou de faire, à chaque moi dans une situation déterminée. Par là même, il influence le choix des relations et des manières d'être de chaque individu, l'adoption des règles qu'il convient de suivre, car on ne prescrit jamais à l'encontre des interdits.

Il n'est guère étonnant que la rencontre d'un tel *autrui* soit de nature mimétique. Il ne demande pas à être imité dans un esprit de domination, mais simplement pour introduire dans un cycle ou une chaîne d'individus existant déjà. Dans ces circonstances, l'idée de « prendre le rôle de l'autre » est devenue emblématique. Jouer un rôle ne consiste pas à se représenter soi-même dans l'autre et vice-versa, même si cette représentation en est la condition. C'est d'abord se perdre soi-même, en devenant la copie de l'autre ensuite se retrouver dans la conscience du moi qui commence à se voir dans ses rôles comme dans un miroir. Il ne s'agit donc pas de réduire l'autre au même, d'adopter le point de vue de l'autre dans une sorte de duplication de soi comme lui autant semblable ou différent. Mais d'une performance qui transforme le sujet et lui permet de se substituer ou d'être avec l'autre sujet grâce auquel il peut se reconnaître. Longtemps, on a utilisé des masques pour représenter l'essence de cet autre prescripteur en lui attribuant parfois une origine divine, et une *persona* à la fois invisible et montrable. C'est bien pourquoi saint Paul disait aux Corinthiens de l'imiter comme il imitait Jésus : « Je vous en prie donc, montrez-vous mes imitateurs. »

Pour peu qu'on y pense, on s'aperçoit que la plus répandue des imitations, celle qui a possédé l'imagination de notre culture, exige les répliques que nous nous faisons socialement des autres, et non pas ceux-ci en eux-mêmes. Nous devons savoir reproduire, copier leur position mentale et corporelle, penser leurs pensées, ressentir la douleur de leurs maux. Dans ces exemples, nos gestes, nos mots représentent plus qu'ils n'imitent. Un certain savoir-faire, une expérience acquise précède souvent ce qui nous arrive en jouant des rôles sociaux dans la vie quotidienne. Sans doute utilisons-nous les mêmes, plus réfléchis et mieux élaborés, espérons-le, quand nous étudions la manière dont une personne vit dans un groupe, ou la manière dont celui-ci se conduit dans une situation de catastrophe. Il en va de même pour l'historien qui fouille les archives et communique de la sorte avec les personnages du passé. Et parfois il se met à les vivre, car c'est le seul témoignage satisfaisant qu'on n'ait jamais découvert pour justifier ce qu'on se représente. Telle est la supériorité de l'autre : représenter à la fois le miroir dans lequel on se regarde et l'image qu'on y voit, à laquelle on parle et qui nous parle. Un revenant inspire toujours de la frayeur : c'est celui qu'on a devant soi, l'interlocuteur qui nous répond en pensée. Mais aussi, quelle différence entre le moi qui l'a d'abord approché et celui qui l'a reproduit, celui qui l'a enfin vécu. Celle que l'on imagine entre l'acteur et le personnage qu'il incarne : d'abord pendant la lecture de la pièce, puis aux répétitions, enfin sur la scène pendant le spectacle, et même après une centaine de représentations, quand le comédien est devenu Hamlet ou Sganarelle, ou quand le public le voit tel. C'est le résultat de l'effacement du moi dans la relation

mimétique : il devient un autre et son double. De même que Tolstoï, ouvrant son roman, y découvre l'écrivain qui porte son nom. Ou que Proust qui affirme son désir d'écrire un livre, celui qu'il est précisément en train de terminer. À l'opposé, il arrive que le moi ne revienne plus, remplacé par un double de l'autre. Kierkegaard rapporte que Swift, dans un âge avancé, fut admis à l'asile de vieillards qu'il avait lui-même fondé des années auparavant. Se postant devant une glace, il contemplait son visage et s'apostrophait : « Pauvre vieillard ! » Sans pouvoir se dire *De te fabula narratur*, c'est de toi qu'il s'agit dans cette histoire.

Bien entendu, je ne songe pas à épuiser les aspects de l'intersubjectivité mimétique : chacun de nous a vécu l'un ou l'autre. Ainsi la jeune femme qui achète la robe qu'elle a vue portée par un modèle sur la couverture d'un magazine, ou l'homme qui veut des lunettes de soleil identiques à celles d'un champion automobile ou d'un coureur cycliste : la mode est toute entière imitation. La relation spéculaire n'est pas appréciée, parce qu'elle met en question le postulat de la singularité de l'individu à laquelle nous sommes tous attachés. Et de ce fait, la possibilité d'une réflexion et d'une prise de conscience rationnelle. Ceux qui suivent Mead sont contraints de regarder du dehors les relations à autrui, c'est-à-dire, ainsi qu'il l'a écrit, à partir des comportements. Tout ce qui est vécu, subjectif, doit cependant être saisi de l'intérieur. En somme, comme une représentation sociale type de quelqu'un. De l'autre prescripteur ici, et plus encore de personne. La mimésis, imitation sympathique et de l'intérieur, est la seule cause manifeste de cette relation, ce qui nous explique pourquoi elle est si efficace. Et pourtant elle reste une énigme qui résiste, comme la gravitation, à nos analyses. Mais ceci ne justifie pas tant de préventions. Préventions qui, dans ce cas comme dans tant d'autres cas, viennent de la croyance que la science, peut tout, comme Don Juan, sauf « reproduire la vie ».

Et si la prise de rôle ne réussit pas ? Pourquoi l'échec est-il ressenti comme un indice d'infériorité, d'autant plus cuisant que se comparer, c'est se mesurer à autrui ? Les règles ont été mal saisies. C'est une des raisons majeures de la rivalité entre moi et l'autre. Freud la décrit dans une de ces formules charismatiques dont il avait le génie : le narcissisme des petites différences.

La même question admet une autre version : pourquoi donc, lorsque les individus jouent parfaitement les rôles prescrits par l'autre, le ressentiment en puissance s'accroît-il au lieu de diminuer ? Il est étrange qu'une rencontre entre l'alter et l'ego, qui s'est bien passée au point de se refléter de manière identique dans les deux regards, déclenche en même temps une inimitié qui peut s'envenimer. Le plus facile est de l'ignorer. Sans se douter qu'à partir d'un certain degré de « perfection », la question se pose, mais lequel est la copie et lequel l'original ? Les observateurs formuleront l'interrogation qui touche le moi au point le plus sensible : est-il authentique, ou seulement un simulacre de l'autre ? Comme s'ils voulaient savoir à qui ils ont affaire à un homme véritable ou un imposteur ? Il est donc normal que celui qui réussit au point de devenir coupable de cette équivoque soit en réalité innocent. Il fallait bien commencer par les affects, les actions, les manies de l'autre, de même qu'un novice apprend une langue étrangère ou un métier. Ainsi les premières œuvres des grands artistes, savants ou compositeurs, dont on dit : « Au début, c'est la copie d'Untel. »

D'autre part, on n'échappe pas à la croyance qu'en détruisant l'original, on pourra lui substituer la copie. Par la suite, on se rassure : une fois l'unique disparu, les imitations auront le caractère authentique. C'est un fait : la démocratie du plagiat et de la contrefaçon est universelle. Oui, je le répète sans crainte d'être démenti. Une des raisons majeures du ressentiment entre les groupes, des petites nations envers les grandes – les États-Unis aujourd'hui, la France, l'Allemagne ou l'Angleterre hier – est due à l'envie de détruire cet original que l'on a mis tant de zèle à reproduire avec ardeur et bonne foi. Que signifie devenir moderne, selon les époques, sinon devenir français, anglais, américain ? Et quand chacun se proclame français, etc., tout le monde approuve. Mais de demander en même temps : lequel est le vrai ? Tant il est difficile d'admettre que l'autre participe à la construction du moi. Et on ne peut pas le respecter autant qu'on se méprise en se forçant à l'imiter pour être comme lui. Y a-t-il au monde un ressentiment plus diffus, plus général ? Lao Tseu, le grand philosophe chinois au V^e siècle av. J.-C., conseille déjà au bon *leader* de l'éviter en parlant peu. « Ainsi, une fois l'œuvre achevée, son but atteint, les autres diront : "Nous avons fait cela nous-mêmes." »

Mais qui est capable d'une telle abnégation ? Les nouveaux riches s'empressent d'adopter les valeurs, le style de vie des anciens riches au siècle dernier, ou ceux des anciens pauvres au nôtre. À l'opposé, à force de patience et de talent, quelqu'un s'élève à une de ces audaces extrêmes qui métamorphosent la copie en œuvre originale, Picasso par exemple. Alors seulement la formule mystérieuse de Leibnitz : « Le moi est uni à lui-même », acquiert sa signification. Quelle que soit la valeur des réponses à la question posée, aujourd'hui nous ne pourrions plus contourner la mimésis de notre réflexion théorique. C'est-à-dire qu'il nous faut la repenser comme un des nouveaux principes de l'intersubjectivité sociale.

4.3.2 *L'autre exemplaire*

Souvent, en préparant une recherche ou une conférence, on est tourmenté par le souvenir de personnes qu'on a connues et perdues de vue. Ainsi, pour cette conférence, j'ai consulté mes anciens professeurs, Alexandre Koyré et Daniel Lagache (tous deux décédés), j'ai discuté avec Farr et Kelly, à propos de Mead, et trouvé quelques conseils en rencontrant brièvement Ricœur et Levinas qui ont beaucoup écrit sur les relations avec autrui. C'était inévitable, puisqu'il me fallait des guides pour me frayer un chemin dans la forêt de littérature devenue foisonnante, et vérifier mes propres intuitions. Si bien qu'ils sont devenus des partenaires de ce travail, fusionnant plus ou moins les uns avec les autres sans que je puisse m'en défendre. Devenant ainsi des versions de mon propre moi. Et celui-ci est en quelque sorte leur œuvre, au sens le plus profond – curieuse impression que j'ai souvent ressentie. La vie que j'ai vécue, les pensées que j'ai eues auraient été différentes si je n'avais pas rencontré ces autres que j'appelle ici exemplaires.

Que signifie autrui exemplaire ? On pense à des types familiaux, pourtant difficiles à définir tels qu'on se les représente, et dont il est malaisé de dire ce qui les distingue. Il me faut donc évoquer avant tout les deux aspects qui les révèlent. Leurs qualités et leurs actions sont justement tenues pour exemplaires au point de départ, nous les considérons comme n'importe quelles autres qualités ou actions d'individus ou

de groupes. Mais tôt ou tard elles nous frappent parce que leur détenteur participe dans une certaine mesure d'une représentation ou d'une image plus générale celle de l'artiste, du savant, du saint, du prophète, ou encore de la femme, du père, etc. Alors les qualités ou les actions, valeureuses ou criminelles, semblent répondre à une question : qu'est-ce qu'un héros, un véritable saint, un bon père – ou leur contraire ?

Ce raisonnement cohérent repose sur la pratique d'échantillonner les individus ou les qualités que l'on retient pour connaître quelqu'un ou en vue d'une action :

« L'important est qu'un échantillon n'exemplifie que certaines de ses capacités, et que les propriétés avec lesquelles il a ces rapports d'exemplarité varient suivant les circonstances et ne se distinguent qu'en tant que propriétés auxquelles il ne sert d'échantillon que dans les conditions données. »
(Goodman, 1978, p. 64.)

La morale de l'histoire est que les actes, les qualités ne sont pas en eux-mêmes ceux d'un père, d'un juge ; ils le sont seulement dans la mesure où ils symbolisent quelque chose qui les fait entrer dans la relation du respect, de l'amour, avec d'autres. Sélectionnant ces traits, les rendant manifestes, centraux, les rehaussant dans notre conscience.

À cet aspect, on pourrait dire logique, de l'exemplarité, s'ajoute un second aspect qui ne l'est pas, à savoir l'autorité. Elle métamorphose notre représentation d'un être singulier en un devoir être, un choix semi-volontaire pendant, qui fasse pendant au sien. Une autorité limitée en fait : elle s'arrête au moment où l'Autre irait contre son but, en employant la force. C'est donc en renonçant sciemment à celle-ci qu'il lui revient de chercher à infléchir les attitudes, d'exercer une emprise impérative de l'intérieur sur les individus ou les groupes.

« Donc, écrit Kojève (2004), non seulement exercer une autorité n'est pas la même chose qu'user de la force (violence), mais les deux phénomènes *s'excluent* mutuellement. D'une manière générale, il ne faut rien faire pour exercer l'Autorité. »

Si l'on accepte cette vue, alors l'autorité opère par magie. Ce n'est pas surprenant, car, comme beaucoup de philosophes et de scientifiques sociaux, Kojève reconnaît le pouvoir et ignore l'influence. Si j'ai raison, comme je l'ai fait (Moscovici, 1979), de séparer l'influence du pouvoir et de la considérer à part, indépendante de lui, il s'ensuit que, pour exercer l'autorité, il faut *faire quelque chose*, et on le fait. On doit exercer une influence.

Fermons cette parenthèse et avançons. Les matériaux concernant les autres exemplaires, accumulés en histoire, sociologie, anthropologie, sont très anciens et d'une splendide richesse. Mais un effort systématique de réflexion eût été nécessaire pour comprendre les deux étapes, exemplarité puis autorité qui nous frappent quand nous considérons la réaction normale des hommes vis-à-vis de ces hommes exemplaires qui les incarnent dans l'histoire d'une religion, d'une société ou d'un art. Alors se posent de nombreuses questions.

Pourquoi reconnaît-on l'autorité de ces hommes exemplaires, ou comment s'y reconnaît-on ? Passons sur les solutions politiques, militaires, économiques que l'on propose par habitude à la cantonade plus que par conviction. Comme si le premier souci de la recherche n'était pas de comprendre l'inconnu, mais de l'enfuir dans l'abîme de l'ignorance. Mais, encore une fois, grâce à de nombreuses études précises en histoire, anthropologie ou psychologie des masses, nous pouvons saisir de quelle manière la rencontre avec un autrui si différent de soi, si lointain, qui choque justement parce qu'il symbolise « les choses et ne fait pas les choses comme tout le monde », comme leur moi présent, a un impact transformateur. On a beaucoup parlé de choix rationnel, d'efficacité magique ou de cure des âmes, entre autres phénomènes analogues. Je répète : l'autorité conférée par une vocation, avec toutes ses qualités éphémères ou artefacts assure à ces hommes une influence qui, au début superficielle et vague, peut devenir plus nette et plus profonde.

Souvent, il est vrai, tout se passe dans l'échange comme si on n'en avait pas conscience. Les protagonistes n'auraient que peu de prise l'un sur l'autre, à titre exceptionnel et accidentel. Ce qui scandalise et est jugé impossible, c'est que la pensée, les attitudes paraissent bouleversées, et même l'animation du corps par la parole. Cela n'a pas d'importance, il s'agit d'un phénomène courant dans la vie en commun. Il ne relève pas, comme on le dit trop souvent, du retour des états premiers de la représentation de l'autre, des archétypes ou des échos d'un monde archaïque. Cependant il y a un germe de vérité dans la tradition selon laquelle le moi de celui qui est une fois naît une seconde fois grâce à l'autre. Ceci rejoint l'opinion de William James. Les poltrons, les douteurs acquièrent courage et résolution. Alors le moi que l'Autre a converti attache du prix à chaque action, à chaque circonstance, et tout particulièrement à celles qu'il partage avec lui, qui se manifestent et reçoivent une signification plus haute, parce qu'exemplaire. Mais faut-il encore parler d'un autre, alors qu'il intériorise un *moi* deux fois né ? Ou plutôt d'un symbole ou d'une image associée à ce qu'il est, au nom qu'il porte ? La notion même de *figure* me semble mieux convenir pour exprimer ce symbole ou cette image de l'autre dans un ou deux moi. Laissons la chose en suspens. En parlant de *figura*, on désigne d'emblée l'image qui est déjà advenue de l'autre, ou une préfiguration de ce qui doit venir. « La *figura*, écrit Auerbach (1993), est quelque chose de réel et d'historique qui représente et annonce autre chose d'aussi réel et historique. » Et il cite le texte de Tertullien expliquant la conversion des chrétiens :

« On se mit à l'appeler Jésus (le successeur de Moïse) ce qui, pour le remarquer d'emblée, est une *figura* de ce qui devait venir. Christ allait introduire un second peuple, c'est-à-dire nous-mêmes, qui sommes nés dans le désert de ce siècle, en une terre promise de la vie éternelle dont rien n'égale la douceur. »

On pourrait commenter longuement l'emploi de cette notion ou du mot. À chaque fois, on entrevoit travers l'autre le destin du moi ou alors celui-là l'accomplit et l'englobe. Le fait frappant et spécifique est qu'il s'agit d'une intersubjectivité du temps et pour un certain temps. Le moi et l'autre sont conjoints comme le futur au passé, et ce passé ne prend sens que dans son propre futur, comme le maître dans son disciple, le chef militaire dans ses soldats. Peu importe à partir d'un certain moment que l'autre

exemplaire soit vivant ou mort. Après la rencontre, puis la conversion, la relation à l'autre continue entre le mort et le survivant. Au lieu de porter le deuil, on peut aussi bien concevoir la joie d'être enfin libre de l'intérioriser à sa guise. Suivre son exemple sans avoir à subir son autorité. L'avoir incorporé devient un privilège. La voix se veut celle de Socrate, mais la parole est celle de Platon.

Entretient-on une illusion ? Pour autant que j'en puisse juger, la *figura* dans ce cas correspond à un personnage existant. Ainsi la *figura* du Christ et les Évangélistes, celle de Marx annonçant Lénine et plus tard Staline. Mais nom et *figura* deviennent aussi une référence, et même la référence à ses actes, ses affects, ses pensées servent d'exemple aux nôtres – suscitant des questions telles que : « Qu'aurait-il dit, qu'aurait-il fait ? » Il représente aussi dans notre propre vie l'oracle du moi « que l'on aimerait consulter en toute chose », suggère Proust.

Revenant sur ces réflexions, on peut se demander dans quelle mesure le théâtre d'avant-garde, la peinture moderne ont constitué des tentatives de protéger le moi, la singularité du créateur contre l'empiétement des Autrui exemplaires et, il faut l'avouer, néfastes, qui ont émergé dans notre société après la Première Guerre mondiale. Élevant ainsi une barrière, haussant le degré d'existence de chacun dans une vie ordinaire massifiée. Mais hélas, il n'y a que des âmes naïves pour croire qu'il est possible aux hommes de vivre ensemble indifférents à ces autrui météoriques qui apparaissent puis disparaissent dans l'histoire, notre ciel. Kandinsky a résumé dans une phrase admirable l'intention profonde de cet art : « Peindre ce monde ne vaut une heure de peine. Rien ne vaut d'être représenté que l'absolu. » C'est ce qu'on peut attendre des individus qui cherchent à épargner de nouvelles blessures à leur moi. Que cette préoccupation ait existé dans les arts à une époque déterminée vaut une preuve empirique de l'hypothèse de cette intersubjectivité qui ne peut exister que dans le temps. Qu'elle soit en partie détournée vers le passé et la nostalgie des origines, ou orientée vers le futur indéfini des utopies, toutes les énergies sont bandées vers le faire, mobilisées en vue du présent, *hic et nunc*, le seul temps qui vaille la peine d'être vécu et représenté. Pardonnez-moi de vous avoir entraînés vers ce thème qui a une saveur de péché originel.

4.3.3 L'autre numineux

Nous avons peut-être atteint le point où le mot *autre* dont on se sert pour désigner un concept général, ou, ce qui est plus gênant, nommer ce que nous ne pouvons exprimer ouvertement, cet autre peut révéler son origine et son contenu. Au cœur du concept et du nom, il y a une réalité humaine concrète qui a été exprimée de diverses façons – l'ombre, l'*alien*, l'*outsider*, l'étranger en définitive. L'étranger, mythes, religions et cultures s'en sont préoccupés depuis des temps immémoriaux. Leur leitmotiv, le thème obligatoire, veut que l'étranger ne soit pas tout à fait chez lui dans le monde tel qu'il est. Et pourtant aucun monde n'est monde si un étranger, cet être aux limites, n'en définit pas les frontières. Frontalier de ce que l'on juge être l'humain, le civilisé, le normal – rejetant au-delà l'animal, le sauvage, le monstrueux, et les nomades passeurs d'une communauté à l'autre, chacune tournée vers elle-même. Il incarne le principe actif dans la transgression du plus universel des tabous, celui du contact. Son destin est d'être partout dans le monde sans être de ce monde. On le dit de tout étranger,

sur un ton méprisant – Joyce, exilé volontaire, dit de lui-même avec orgueil « citoyen de nulle part ». Ce qui caractérise aussi les saints, lesquels ne sont jamais de quelque endroit sur terre.

Ceci posé, demandons-nous : comment peut-on alors se représenter l'étranger ? En science, en politique, on tend à le représenter comme le différent, l'absolument autre qui n'est pas comme soi. Et à se fixer sur les caractères psychiques ou physiques exprimant la différence. Derrière cet effort pathétique se trouve la volonté d'exclure celui qui n'est pas comme soi, pas comme nous. Il apparaît en tant que double négatif par sa non-identité, non-authenticité aux yeux de l'individu ou du groupe qui se représente sa propre identité, son authenticité, au positif. C'est un lieu commun d'observer que la chose n'est possible que si l'on oublie le terrain commun. Et pourtant la péjoration de l'étranger ne le représente pas, elle signale plutôt une absence de représentation. Et encore dans le miroir du soi où l'on se reconnaît parfois avec colère, parfois avec chagrin. Oui, absence de représentation dans la mesure où une véritable représentation de l'étranger est nécessairement paradoxale. Puisque, de par sa nature, il unit des caractères opposés et même qui s'excluent d'ordinaire. Familier par certains aspects, non-familier par d'autres. Il paraît difficile ou douteux de se faire une image de ce qu'il est, cet être à la fois semblable et différent, comme nous et pas comme nous dans le même univers social à ce moment. Le paradoxe de la représentation de cet autre singulier le rend superficiel, sans profondeur, inconnaissable. Il amène la question : non seulement comment saisir l'insaisissable, mais d'abord comment imaginer ce qui, jusque-là, n'avait pas d'image, tel l'Indien lors de la découverte de l'Amérique, ou le Juif réfugié pendant la Seconde Guerre mondiale, dans un village d'Auvergne. Et même le nouveau-né. Nul mieux que Tolstoï dans *Anna Karénine* n'a su formuler l'étrangeté de son apparition : « Pourquoi cet enfant ? Qui était-il ? D'où venait-il, ce fils dont l'existence lui semblait toujours une énigme ? »

On peut en dire autant du contact entre les autochtones unilatéraux et les étrangers bilatéraux, à la fois familiers et non familiers, comme chacun sait. Nous sommes troublés par l'inquiétante familiarité d'un individu ou groupe qui ne saurait être complètement différent sans donner un sentiment d'irréalité. Pas plus qu'il ne saurait être complètement similaire sans introduire confusion et trouble entre le moi et l'autre, le monde intérieur et le monde extérieur. Semblable à la confusion que l'on représente dans le théâtre japonais kabuki : des hommes dansant comme les femmes et des femmes dansant comme les hommes. Parlant des étrangers, je ne me réfère pas, bien entendu, seulement à la nationalité, à l'ethnie, mais à tous les groupes, à toutes les minorités qui suscitent cette inquiétante familiarité quand ils entrent en contact avec la majorité.

Allons plus loin. On pourrait croire que l'on représente l'étranger uniquement lorsqu'il est là, classé et reproduit dans une société, tel le gitan ou l'Italien récemment que l'on charge de tâches pénibles ou indignes. En réalité, on se le représente aussi pour inventer l'étranger qui manque, ou pour remplir une certaine fonction, l'ancrer dans la société et l'objectiver en un type humain. Afin d'illustrer ce que je viens de dire, il m'a paru préférable de choisir un exemple distant à la fois dans le temps et dans l'espace. C'est celui du saint homme qui existait en Asie Mineure aux IV^e et V^e siècles. Son

apprentissage était marqué par les mœurs ascétiques, la mortification, la retraite et le souci de se tenir à l'extérieur des attaches familiales et des lieux d'activité économique. On en venait ainsi à le considérer comme un homme qui ne devait rien à la société. Sa représentation renvoyait aux images, voire aux idéaux très répandus et partagés par l'ensemble de la culture byzantine, en ville comme à la campagne. Dans ce cadre, chacun pouvait s'adresser à lui pour servir des besoins personnels ou collectifs dans une communauté. Et il lui arrivait de remplir le rôle d'arbitre ou de chef.

« Pour approcher de plus près la séduction exercée par le saint homme, écrit l'historien Peter Brown qui l'a étudié, faisons comme le laïc curieux de l'Histoire *religieuse* et grimpons à l'échelle de Syméon le Stylite pour poser la question cruciale : "Es-tu humain ?" La réponse donnée à ce sociologue fut tout à fait définitive : "Non." Dans la société romaine tardive, le saint homme, de propos délibéré, n'était pas humain. Il était "l'étranger" par excellence. Or, on observe que, dans beaucoup de communautés le poids des décisions difficiles vient comme inévitablement reposer sur l'individu qui est "l'étranger" – le desservant d'une chapelle de village, au pays de Galles, le médium séparé du groupe dans une tribu africaine. » (Brown, 1985, p. 76.)

Nous ne sommes guère surpris d'apprendre que les sociétés partagent un stock de représentations de l'étranger, soit pour l'inventer quand le besoin s'en fait sentir, soit pour le décrypter et lui donner un sens lorsqu'on le découvre avec ou parmi les siens. Dans l'un et l'autre cas, ces représentations paradoxales nous révèlent, sous toutes les latitudes, et à toutes les époques, un autre tout à fait autre, *gans anders* en allemand. Je le nommerai *numineux* parce qu'on ne peut le représenter au sens strict, et aussi parce qu'il fait surgir deux émotions *sui generis* : un frisson de terreur qui, même s'il est objectivement injustifié, a néanmoins pour conséquence les nombreuses pensées et les affects du *moi* qui, sans cela, resteraient inertes et déconnectés. Et si on cherche de mauvaises raisons pour expliquer cette crainte de l'autre numineux, dans l'espoir de l'apaiser, on doit pouvoir y croire, comme on croit aux preuves de la religion, parce qu'elles sont absurdes.

Je ne connais pas de meilleure analogie de cette réaction particulière que celle que l'on dit provoquée par le masque de la Gorgone, dans la Grèce antique. Les artistes qui le reproduisaient ne voulaient pas susciter chez le spectateur une image illusoire de ressemblance, pas plus qu'un portrait peint par Picasso n'est ressemblant. On détruisait au contraire cette illusion en associant systématiquement dans la figure de Gorgone les traits contrastés de l'animal et de l'homme, du féminin et du masculin, jusqu'à engendrer l'inquiétante familiarité avec un être connu, mais que l'on insupporte à reconnaître. Le masque n'apparaît pas comme une image spéculaire, reflet du *moi*. À la fois plus que soi-même et moins que soi-même, reflet d'un au-delà, c'est l'image de celui dont on ne peut se faire d'image. Non seulement il était pénible de le contempler, en outre on lui attribuait un effet paralysant, celui de quelque chose qu'on insupporte de voir en train de nous regarder.

Par ailleurs, on retrouve cette fascination exercée par un être dont on imagine le pouvoir, symbolisé chez les Grecs encore par Dionysos. À son sujet, l'helléniste Detienne nous apprend que :

« Dans l'espace clos de la cité comme dans son au-delà, il fait surgir, à volonté, la figure de l'autre, portant le masque qui la découvre, mais toujours la dérober, là surtout où le dieu semble offrir le visage le plus familier. » (1977, p. 163.)

Au cours des fêtes annuelles, l'assistance se composait d'hommes et de femmes, de Grecs et d'étrangers, car c'était à la fois un dieu étranger et le dieu des étrangers. Dans sa présence symbolique, rituels et danses exprimaient les mystères inexprimables de leur réunion. Chacun s'investissait dans ces manifestations émotionnelles du mouvement, de l'excitation, de l'extase. Extase qui libère les catégories distinctes de leur opposition à la cohérence et à la rationalité du monde jusqu'à les estomper, les faire fusionner. Il fallait déployer les aspects plus vastes et plus profonds de ce « tout autre » pour ébranler la vision plutôt étriquée qui règne à l'ordinaire. Et comprendre pourquoi sa représentation paradoxale ne peut être ni saisie dans la relation immédiate ni intériorisée par le *moi* qu'écrasent des deux côtés les émotions insurmontables. Il va sans dire que celles-ci peuvent l'ébranler, le fissurer, le fissionner même à la façon du noyau de l'atome. Il s'ensuit, pour reprendre la notion du poète Gottfried Benn, un « moi stigmatisé » séparé du *je*, donc de la source même de la subjectivité.

Ce risque de déchirement peut se cumuler avec un autre. Processus et réaction peuvent être semblables, mais agissant par des voies différentes. On y a vu une cause de schizophrénie en évoquant le *double lien* (« *double bind* »). C'est l'état dans lequel une personne essaie de s'approprier une sorte de traits et leur contraire, ceux de l'autre, de l'étranger. Au risque de se retrouver avec un moi clivé en s'engageant dans une relation antinomique avec le moi tout autre. Ayant réfléchi pendant de longues années à ces stratagèmes impliquant l'étranger, je me tourne avec un sentiment de soulagement vers la question : comment se produit la rencontre avec lui, et que devient-elle au cours du temps ? Ici intervient la nécessité concrète d'examiner aussi bien les traditions passées dans différentes cultures que l'expérience présente. Les traditions passées nous parlent de pacte naturel destiné à protéger l'étranger et celui que l'on considère comme l'hôte (ce sont les deux sens du mot latin *hospes*) du moment qu'il n'appartient pas à un groupe ennemi. Ce rituel s'accomplit en procédant à une installation symbolique, créant un lien qui unit en posant des obligations mutuelles et auquel s'associent des sentiments profonds (Greifer, 1945). Même si ces rites sont tombés en désuétude dans nos sociétés rationalisées, leur intention, leur contenu même n'ont pas entièrement disparu. Et il est symptomatique que, par exemple en Allemagne, le *Fremdarbeiter* soit devenu *Gastarbeiter*, immigré passant du statut d'étranger à celui d'hôte.

Quel est ce sentiment profond, on le découvre au cours de ces allers et retours, ces émotions alternées de crainte et d'exaltation, dont chacun, l'autochtone comme l'étranger, peut être à la fois le sujet et l'objet. La nécessité propre à l'un et à l'autre les engage dans la confiance, un sentiment de proximité. Ceci ressort encore davantage pour le moi qui a approché l'étranger et reconnu en lui une possibilité de changement et de

lien. Mais les tensions et les disputes ne peuvent s'apaiser que si, en retour, l'étranger accepte le lien et tout ce qui découle de l'intime proximité. La force de son adhésion témoigne du degré de réussite de la rencontre et de ce qu'essayaient d'accomplir les rituels oubliés.

De telles comparaisons sont éclairantes, non seulement pour la rencontre avec l'autre numineux, mais aussi pour ses visées. Elle ne peut déboucher sur l'effacement des différences, ou ce qu'on appelle l'intégration, ni sur l'absorption de l'autre par le moi qu'on appelle assimilation, car, écrivait Paul Celan, « Étranger, toujours étranger ». Elle débute par ce qui a reçu le beau nom d'hospitalité, soulignant l'aspect éthique qui place l'inconnu, venu d'ailleurs parmi ceux auprès desquels il voudrait habiter. Ces connotations éthiques ont beau être édifiantes, elles n'ont pas été gravées dans le cœur des hommes par le stylet de l'histoire. La théorie les suppose néanmoins, qui seule justifie cette pratique immémoriale. Souvenez-vous de ces rencontres diverses qui façonnent l'intersubjectivité. La *mimésis* opère dans la rencontre avec l'Autre *prescripteur*, la conversion favorise la rencontre avec l'Autre *exemplaire*, et la confiance, celle avec l'Autre *numineux*. Mon intuition est que nous tenons là la source principale de la confiance, et qui la définit. Il est donc clair que l'hospitalité est la seule pratique sur laquelle on peut compter pour faire de l'étranger son prochain, susciter l'adhésion à un lien *in statu nascenti*².

Et voici une autre considération. La théorie fait une hypothèse qui, seule, la rend cohérente. À savoir que les relations du *moi* à cette triade d'autres, si différentes soient-elles, ont pour résultat une intersubjectivité normale. Autrement dit, les hommes sont capables d'intersubjectivité normale tant que le *moi* et l'*autre* se parlent entre eux (« *are on speaking terms* ») et préservent une relation constante dans le temps. On ne peut cependant ignorer les aspects pathologiques de l'intersubjectivité, aux conséquences d'autant plus désastreuses dans la société qu'on ne leur entrevoit guère de remèdes. La psychologie sociale *mainstream* met une bonne dose de foi dans une forte identité. Cet éternel retour du *moi* ne va pourtant pas sans narcissisme, l'habitude de centrer l'attention sur *moi* au détriment de l'*autre*. Vision unilatérale, due à la prééminence du *moi* sur le *je*, donc à l'emprise du premier sur le second. L'expression courante « moi je » est un signe particulièrement suggestif de cet attachement, et sa répétition obsessionnelle signifie la crainte d'un objet extérieur qui les sépare. Un point subtil : le couple *moi-je* aspire à posséder un miroir symbolique de leur unité fusionnelle que le monde extérieur puisse lui tendre sans retenue. Ce miroir symbolique, c'est le nom propre que l'on célèbre en le prononçant, ou en cherchant à l'entendre alentour pour en jouir. C'est là un des aspects mimétiques du narcissisme dont on jouit en se nommant, en parlant de *soi*, en mentionnant un nom, etc.

Un autre aspect est le sentiment de toute puissance que l'on éprouve à jouer ici-bas, dans cette vie, les multiples rôles de l'Autre. Tout en croyant que chacun est une réplique plus ou moins parfaite du *moi*, un vaste plagiat de ses pensées ou de ses actes. Ce sentiment de toute-puissance empêche de se lier vraiment à un autre. Le *je*

2. Je ne propose pas une recette aux maux de notre temps, car je les juge trop anciens pour espérer en leur guérison prochaine. Mais, spéculant à leur sujet, on pourrait se dire que la *xénophobie* est une réaction à l'assimilation, mimétique par définition, et l'*exclusion* une réaction à la conversion, c'est-à-dire à l'intégration que l'on cherche ainsi à entraver.

situe la limite du *moi*, annoncée par Ovide dans *Les Fastes* où le poète a rassemblé les malheurs de Narcisse : « Narcisse, malheureux de n'être différent de lui-même. » Un malheur auquel on échappe seulement en accusant les autres de conspirer contre soi. Cette mentalité du complot (Moscovici, 1985) est le désordre le plus répandu de l'intersubjectivité sociale. Mais le passage de l'autre au moi et la rencontre avec lui ne sont pas toujours aussi faciles. Le premier peut dominer à tel point la relation intersubjective, se détacher de manière si visible, qu'en comparaison du deuxième, il déborde presque la relation. Nous avons besoin d'une expression pour la réaction mentale et émotive à l'éventualité de reconnaître et aimer son moi. On pourrait qualifier de stupeur cette réaction à l'éventualité de la vie d'un étonnement qui rend muet. On est ébahi de voir que cela puisse arriver, tout en se jugeant incapable de l'admettre.

Je propose d'appeler *ajarisme* cet état d'esprit, d'après le pseudonyme derrière lequel se cachait Romain Gary qui publia sous ce nom d'emprunt trois ou quatre romans dont l'un fut distingué par le Prix Goncourt³, prouvant ainsi qu'il avait du talent. Ce n'est pas l'association de deux moi différents, le docteur Jekyll et Mr Hyde, ni, comme dans la nouvelle de Dostoïevski, l'accentuation progressive de l'un qui devient le double de l'autre. S'y fait jour, de l'aveu de l'auteur, le désir de rester toujours un autre, le sentiment de l'autre, quelqu'un qui n'a aucune place dans le schème commun de la réalité, appartenant à une réalité toute différente. En même temps qu'apparaît le besoin irréprensible de renouveler son existence en qualité d'autre. Exagérant la négation au point de renier son nom, celui du *moi* qu'il fuit en multipliant les pseudonymes (Gary déjà en était un). La pseudonymie est l'un des symptômes de l'ajarisme. Prendre un pseudonyme, c'est faire de soi un étranger. Alors que l'étranger, lui, voudrait être anonyme. Mais plus on cherche à fuir le commerce intime du *moi* détesté et de l'autre présent, moins on y parvient. La seule issue se trouve dans le suicide, la manière la plus brutale de les séparer. La signification de ces pathologies intersubjectives, le narcissisme et l'ajarisme, pour l'heure profondément cachée, reste encore inaccessible à notre théorie qui les a rencontrés à l'improviste. J'ai voulu montrer qu'elles existent et les décrire succinctement, afin de vous en donner une idée. Tout reste pourtant à faire si l'on ambitionne d'arriver à une connaissance digne de ce nom.

5 La subjectivité sociale

J'espère avoir respecté le cadre général tracé par Mead, même si je me suis éloigné de son esprit dans ma quête d'un matériau théorique plus vraisemblable que le sien. Oui, plus vraisemblable, dans la mesure où il était difficile d'accepter que les relations à l'autre dans une société puissent être principalement des relations conscientes de nature rationnelle. Il faudrait alors admettre que l'élément rationnel puisse être effectif si, et seulement si, les émotions et les croyances communes sont rejetées à l'arrière-plan. Ce biais vers la rationalité prévaut toujours en psychologie et dans les sciences sociales, d'une part parce qu'il simplifie les phénomènes, et de l'autre parce qu'il aide à croire que les problèmes sont faciles à résoudre. Or il vaut la peine d'introduire les rapports avec des autres *significatifs* à la place de l'autre *généralisé* de façon à rendre

3. [NdE : Il s'agit du roman *La Vie devant soi* d'Émile Ajar (pseudonyme de Romain Gary) publié en 1975 et récompensé par le prix Goncourt. C'était le second Prix Goncourt de l'auteur après *Les Racines du ciel* en 1956.]

leur contenu plus manifeste. Lorsqu'on envisage les choses de ce point de vue, on peut revenir à Mead pour achever l'exposé en imaginant le chemin parcouru comme une évolution.

Commençons donc par l'expérience intrasubjective du dialogue intérieur dans le champ déictique des signes ou des premiers énoncés du langage. Dans l'ensemble, cette expérience met en relief et conforte la singularité du *je*, *fons* et *origo* de toute subjectivité. Ensuite l'interlocuteur imaginaire et ce reflet plus socialisé du *je* répondent aux appels de la triade des autres, initient des relations avec eux. Il n'est pas nécessaire de revenir sur ces relations intersubjectives qui composent le gros de la vie sociale et psychique ordinaires. Le moi n'y gagne pas seulement en force et en autonomie, mais aussi en visibilité ressentie. On pourrait même dire qu'il s'y manifeste en tant que représentant à distance de la singularité du *je* et de la sociabilité des autres. Cette histoire évolutionniste sert à justifier la transformation, enfin, du lien entre le *je* et le *moi* en une représentation unique, pouvant conjuguer des êtres psychiques contraires et permettre à chacun de réfléchir à travers son contraire, le *social self*, le *soi social*. Bien que le *soi* ait une assez longue histoire philosophique, nous le considérons ici comme un exemple psychique, accomplissement de ma singularité du *je* en tant que singularité réflexive. Dans le sens où Heidegger peut dire que le *soi* est *subjectum*, pour la vérité assurément, mais en l'occurrence pour la société : « Par l'acte de représenter, écrit le philosophe, le *soi* est éventuellement ce qui constitue le fondement. » (1970, p. 130.)

Je se trouve en rapport et cherche à réaliser ses buts seulement avec un *soi* ou des *soi* différents, qui sont singuliers au même titre que lui. Il n'y a pas de réflexivité ni de fusion entre eux, mais seulement une interaction et une alliance conscientes, afin d'atteindre un but commun. Dans ce sens, ils sont sujets de leur vie et de leur société. Et ils la représentent, la connaissent parce que, Vico l'a dit, ils la font. À l'évidence, la subjectivité sociale exprime surtout l'interaction qui se déroule entre des *soi* sociaux dans une alliance consciente.

J'aimerais penser que cette façon de voir la subjectivité sociale est en accord avec le concept du *soi social* de Mead. À tout le moins ce concept m'a indiqué la voie à suivre et le point sur lequel je devais arriver. J'en viens à l'énigme qui m'a longtemps préoccupé, ce que je viens de dire ne servant qu'à l'introduire. Assurément nous avons maintenant une idée du *soi social*, du sujet social, de ses caractéristiques logiques et psychiques. Mais nous ne savons rien ou presque de sa genèse sociale, des processus sociaux dont il résulte et qu'il représente. Il est curieux de constater que Mead, en effet, ne nous en dit presque rien dans sa théorie. En revanche, il nous dit presque tout dans les illustrations de cette théorie où fait retour le refoulé. Ce que je veux vous montrer, c'est que la théorie de l'innovation par les minorités actives renferme le contenu latent de cette théorie de la subjectivité sociale.

Dans la vision que se fait Mead du *soi social*, qui sont le *je* et le *moi* distincts, s'opposant l'un à l'autre ? Le *je* désigne en chacun de nous une force interne faisant face au *moi* lequel est enclin à se plier aux normes externes de la société. Mais le *je* est avant tout une force novatrice qui contre-attaque vigoureusement, en particulier là où un changement lui apparaît nécessaire :

« L'individu, écrit Mead, a non seulement des droits, il n'est pas seulement membre d'une communauté, mais un membre qui réagit à cette communauté, et sa réaction le change. »

En fait, les valeurs du *je* qui se libère, qui se met en question, ne se recouvrent pas avec les valeurs du *moi* assujetti par ses relations à l'autre. De sorte que, dans une situation donnée, devant les mêmes problèmes, leurs positions antagonistes acquièrent des significations opposées. Selon Mead, ces valeurs du *je* qui sont évidemment celles de l'artiste, du scientifique, de l'inventeur qui ambitionne de renouveler la société, donc les valeurs du *moi* qui représente cette société. Mais pas exclusivement ; Mead tient à le préciser : « Ces valeurs ne sont pas propres à l'artiste, à l'inventeur ou au scientifique, mais font partie de l'expérience de tous les *soi*, là où il y a un *je* qui répond au *moi*. »

De telles réactions préparent à la naissance de nouvelles visions et de changements sociaux en profondeur. Les individus qui partagent ces visions agissent et inspirent des réformes politiques ou religieuses. Et Mead explique à propos de ces minorités d'avant-garde :

« Ceci fait que des individus séparés se détachent en tant que symboliques. Ils représentent, dans leurs relations personnelles, un nouvel ordre, et deviennent représentatifs de la communauté telle qu'elle pourrait exister si elle était pleinement développée selon les lignes qu'ils ont imaginées. »

Il est évident que la séquence de ces raisonnements et de ces descriptions confère une signification universelle à l'opposition entre le processus d'innovation et le processus de conformité qui ensemble habitent le sujet social. Et la polarité entre le *je* et le *moi* comporte plus qu'une analogie entre la minorité agissante et la majorité plus ou moins passive. Chacun de nous a fait dans sa vie l'expérience de cette tension entre des forces qui l'incitent à résister à la conformité, à manifester sa singularité au risque d'endurer la solitude du minoritaire, et des forces qui le poussent à suivre le *mainstream*, à penser ou écrire « à la manière de ». C'est le *double bind* même de notre condition post-moderne qui somme chacun d'être original, mais original comme les autres.

Quand nous demandons quelle est l'impulsion ou quel est le besoin qui meut le *je*, fait de lui une minorité agissante, c'est, bien entendu, le désir de reconnaissance sociale à l'égard de sa vision ou de son action. Tandis que l'impulsion et le besoin du *moi* expriment le désir de comparaison permanente avec l'Autre généralisé dans le jeu découvert par Mead. Qui, selon lui, prête à l'ensemble harmonie et force.

Quel parti faut-il tirer de tout cela ? Nous ne pouvons nous empêcher de penser à ces illustrations, à ces analogies, en nous demandant ce qu'elles nous apportent. Il faut bien en tirer parti, et la seule chose qu'on puisse en faire est d'y voir une explication empirique de la genèse du soi social – de la relation du *je* au *moi*. Nous comprenons spontanément qu'ils correspondent à ce qu'on entend par une minorité et à ce par quoi on reconnaît une majorité. Si le *soi social* exprime en chacun la forme de la société et du groupe, le *je* et le *moi* expriment les deux classes de valeurs, d'institutions qui

se trouvent dans la plupart des sociétés, le petit nombre et le grand nombre. Et aussi ces puissantes émotions et ces fortes idées que nous avons éprouvées, même dans les familles où nous sommes nés. Ceci dès la prime enfance : on nous récompense si nous sommes « comme il faut », et on nous punit si nous ne sommes « pas comme il faut ». C'est l'âge où l'on commence à goûter les délices de la conformité. Parce que chacun le sait, et Nietzsche l'a écrit : « Le délice dans le troupeau est plus ancien que le délice dans l'*ego*, tant que la bonne conscience s'identifie avec le troupeau, seule la mauvaise conscience dit *je*. »

6 Final

J'aimerais croire que, même sans en prendre conscience, j'ai fini par me frayer un chemin vers ce qui, je m'en rends compte maintenant, ressemble à l'idée d'une personnalité sociale. Étant donné les malentendus répandus, il vaut mieux y insister : d'une personnalité sociale, et non pas d'une personnalité qu'est sociale ou socialisée. Qu'est-ce à dire ? Et qu'est-ce que tout ceci a à voir avec Freud ? Quand celui-ci se décide à mettre noir sur blanc un de ces mythes théoriques qu'il avait le génie de créer tous les dix ans, il fit sensation au point de scandaliser. En tout état de cause, il propose aussi un mythe théorique de la personnalité, où le *surmoi* paternel dominait le maternel, le *moi* se trouvant entre les deux comme un morceau de fer chauffé au rouge entre le marteau et l'enclume. Laissons ici de côté la mère pour nous occuper du père et de l'enfant. Leur relation est régie par cette forme spécifique d'autorité qui règne à travers le monde depuis des temps immémoriaux, sous la figure du père. Le *pater familias* auquel chacun devait obéir sans s'opposer à ses décrets, avec le soutien du cœur de la parentèle, des éducateurs, des maîtres. Et qui, intériorisés, s'unissaient dans l'instance psychique du surmoi de chaque individu. Il avait pour fonction principale la critique incessante de tout ce que le *moi* de chacun pense, fait, désire. Bref la voix de sa conscience était celle d'une autorité ayant pour souci exclusif de lui apprendre à se conformer, comme celles des Églises ou des associations scientifiques qui ne veulent connaître ni l'hérésie, ni l'originalité vraie, donc ni le choix, ni l'innovation. Je ne veux pas mettre en question le surmoi ni l'autorité du père. Juste rappeler un événement qu'on ne saurait passer sous silence. À savoir, la démocratisation récente de toutes les sphères de la vie (Moscovici, 1992-1993), avec pour corollaire l'évanescence de toute forme d'autorité, y compris celle du *pater familias*. C'est en tout cas un événement que Hanna Arendt ne passe pas sous silence, quand elle constate « un effondrement plus ou moins général, plus ou moins dramatique des autorités traditionnelles ». Y compris :

« [...] les sphères politiques, comme l'éducation et l'instruction des enfants, où l'autorité, au sens large, a toujours été acceptée comme une nécessité naturelle, manifestement requise autant pour des besoins naturels, la dépendance de l'enfant, que par une nécessité politique : la continuité d'une civilisation constituée, qui ne peut être assurée que si les nouveaux venus par naissance sont introduits dans un monde préétabli où ils naissent en étrangers. » (Arendt, 1989, p. 122.)

Ces commentaires troublants se rapportent à une crise. Ils dénoncent un désordre qu'il faut réparer ou un commencement que l'on peut instaurer. Notre culture a trop changé pour pouvoir restaurer le passé sans aucun échec. Il est plus vraisemblable qu'elle assure la continuité d'une vie collective en tenant compte du *soi social* des individus. Et, au lieu d'aiguiser leur sens critique du moi, entraîner celui-ci à stimuler ses aptitudes, ses facultés créatrices, en somme être *pour* au lieu d'être seulement *contre*. Mais surtout, c'est, sinon la destinée, du moins la nécessité de chacun aujourd'hui de pouvoir compenser les tensions entre la demande d'innover et la préférence de se conformer, savoir choisir entre la situation où l'on doit être en minorité pour réussir et celle où la conformité permet de répondre au besoin d'homéostasie. Dans l'ensemble, la théorie décrit une personnalité sociale qui correspond à une nouvelle structure de la famille (Moscovici, 1972) et de l'individu centré sur le *soi social*, bordé d'un côté par le *je*, la source de subjectivité, et, de l'autre, par les *moi* et leurs versions sérialisées. Point n'est besoin d'une conclusion. Il n'est pas certain que demain ou après-demain, tout cela ne sera pas taxé de fiction. Comme il s'agissait de contribuer à un dialogue, je n'en fais pas non plus une plaidoirie en faveur d'une cause personnelle. J'ai pensé à la subjectivité sociale pour le plaisir d'y penser. Quant à l'avenir, il n'est pas le sujet de cette conférence, mais celui de vos réflexions. Et celles-ci auront pour effet que l'on dise un jour : « Là où il y eut le surmoi, le *soi social* est advenu. »

VI

La relativité a cent ans¹

1 Préliminaires

Lorsque vous m'avez invité à prendre la parole devant vous, je me suis interrogé sur la nature du sujet qu'il serait, de ma part, le plus opportun de traiter. L'idée m'est alors venue que le thème de la théorie, qui figure à votre programme, nous procurait en quelque sorte l'occasion de célébrer, avec le reste du monde, la découverte de ce qui est devenu l'idéal de la théorie moderne. Je veux dire, la théorie de la relativité d'Einstein. Nous savons bien qu'elle n'appartient pas au passé, mais au présent, et encore davantage au futur. Malgré le patriotisme de spécialités, nous avons conscience que de tels bouleversements scientifiques nous concernent tous par leurs conséquences épistémologiques et leur mise en question des concepts les plus familiers. Sans doute l'immense admiration dont Einstein a été l'objet pendant le siècle écoulé s'adressait-elle avant à toute son œuvre vaste et splendide en physique et en cosmologie, qui fait de lui le Newton de notre temps. Il n'en est pas moins certain que ses prises de position morales et ses choix politiques contribuèrent à lui conférer l'auréole magique d'un sage et l'autorité mal définie de génie de notre époque. Et on peut dire de lui ce que Wilhelm von Humboldt disait quelques jours après la mort de Goethe, en se référant à l'influence qu'il exerçait : « Cela reste indépendant des créations spirituelles du penseur et du poète et réside dans la grandeur unique de sa personnalité. » Nous sortons là du domaine du rationnel, de l'analysable, pour entrer dans celui de l'exceptionnel, du « démoniaque » que nous tenterions en vain de définir. Le fait demeure : Einstein n'est pas seulement depuis un siècle le plus méconnu des grands hommes connus, il est aussi une figure qui fascine le monde.

On a de la peine à imaginer aujourd'hui le sentiment d'innocente confiance, l'enthousiasme intellectuel que souleva la science nouvelle de la psychologie sociale. Ou à se

1. [Conférence prononcée en 2005 à Paris.]

rappeler que seul un petit nombre de jeunes et de moins jeunes se sont aventurés dans ce *no man's land* des sciences de l'homme. La difficulté tient, d'une part, au fait que la psychologie sociale est devenue une discipline et une profession ayant ses règles, ses associations, ses revues et ses conformismes. D'autre part, depuis une vingtaine d'années, son rapport épistémologique avec la science s'est relâché. Ceci est manifeste si l'on s'aperçoit que les philosophies ont retrouvé la place qui était la leur auparavant, simplement parce qu'elles ont su reconnaître la valeur des sciences humaines. Pour ma part, je ne vois rien à critiquer dans ce merveilleux voisinage avec la philosophie, à condition de ne pas oublier la science de l'histoire des sciences.

Quoi qu'il en soit, vers les années 50 et 60 du siècle dernier, la psychologie sociale, comme la sociologie et l'anthropologie, a cherché à établir des liens et à se définir de manière épistémologique, en liaison avec d'autres sciences dont la psychologie expérimentale, mais aussi la physique et la cybernétique. On trouve dans la théorie des champs ou dans celle des réseaux au sein des petits groupes une illustration de la recherche de ces liens scientifiques. D'une certaine manière, le célèbre article de Kurt Lewin (1931/1959) sur l'évolution de la psychologie sociale, intitulé « Le conflit dans les modes de pensée aristotélien et galiléen dans la psychologie contemporaine », est le manifeste, que chacun connaît, de la nouvelle science et de sa révolution. Il est clair qu'il fallait lui donner une origine et une direction. Mais avec le temps et l'expérience, je me suis convaincu que Lewin s'est arrêté, pour ainsi dire, trop tôt, à la tradition de Galilée. Car pour nous et la science de notre temps, ainsi que l'écrivait Maurice Blanchot : « La tradition, c'est Einstein. Nous n'y pouvons rien. » C'est la raison pour laquelle j'ai consacré plusieurs séminaires au passage de la psychologie sociale d'une science galiléenne à une science einsteinienne. Séminaires dont j'ai exposé quelques idées dans un livre d'hommages à Muzaffer Sherif (Moscovici, 1992).

Votre invitation m'a incité à aller plus loin, en me donnant l'occasion d'exprimer, avec une clarté suffisante, je l'espère, le sens einsteinien de la théorie. Mais peut-être aussi, avec un peu de courage, de transgresser ce préjugé inaperçu auquel nous continuons de croire avec force. À savoir que les hommes de science contribuent seulement à la découverte d'une loi ou d'un phénomène, le reste n'étant qu'effusion du cœur ou examen de conscience. S'il est vrai qu'Einstein s'est consacré à une réflexion continue sur son « art », en scientifique et en philosophe, il n'en est pas moins vrai qu'il a contribué de manière significative aux sciences humaines. C'est une réflexion née de ses profonds engagements humains et politiques. Il avait aussi une façon ironique et tranchante de s'exprimer dans ses nombreux articles sur la guerre et la paix, sur les relations de pouvoir, sur le racisme, l'exil, ou encore la place des valeurs dans le monde moderne. Sans doute Einstein prit-il conscience de la position qu'il occupait dans ce monde, de sa participation à la foi commune, au destin commun de son temps et à la responsabilité de celui-ci. Il suffit de dire que chacun de ses écrits témoigne d'une rigueur et d'une originalité intellectuelles peu communes dans les sciences sociales d'alors, et même d'aujourd'hui. Cette partie de son œuvre possède une force vitale qui la préserve du conformisme et de l'anémie. Sans se défaire de l'incertitude de pouvoir atteindre la terre promise de la vérité.

Naturellement, je ne dirai pas que décrire cette évolution de la science galiléenne à la science einsteinienne est une chose simple. Il m'apparaît donc utile de commencer par rappeler un contraste essentiel. Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, l'avancement des sciences était réputé dépendre de l'accumulation des faits, des techniques de découverte et de l'exactitude des mesures. Il va de soi que souvent ce n'est pas le cas, mais telle était bien la perspective générale résumée par Nietzsche : « Ce n'est pas la victoire de la science qui distingue notre XIX^e siècle, mais la victoire de la méthode scientifique sur la science. » Voilà une observation à laquelle nous devons réfléchir : l'attitude de nombreux chercheurs, en psychologie sociale par exemple, présente des similitudes frappantes avec l'attitude du XIX^e siècle où notre science n'existait pas encore. Or ce qu'il y a eu de profond, de choquant au premier abord, dans la découverte de la relativité, c'est le pathos des axiomes et la confiance sereine dans leur pouvoir de nous montrer le réel sous un angle nouveau. Pour nombre de scientifiques, cette démarche avait un aspect déroutant qui tenait au poids accordé aux postulats, aux expériences de pensée, aux paradoxes ; somme toute, à l'inébranlable autorité qu'Einstein accorde aux hypothèses par rapport aux expériences ou aux observations. Ses biographes ont souvent mentionné ce qui est presque un trait de caractère : sa conviction assurée qu'une théorie fondée sur des principes justifiés ne dépend pas d'une validation empirique.

L'histoire a été maintes fois racontée : comment Einstein a réagi en apprenant qu'une des prédictions majeures de la théorie générale de la relativité avait été vérifiée ?

« Pendant que je manifestais ma joie, écrit un témoin, parce que les résultats coïncidaient avec ses calculs, il dit, sans être le moins du monde ému : "Mais je savais que la théorie est correcte" ; et quand je lui demandai ce qu'il y aurait eu si ses prédictions n'avaient pas été confirmées, il répliqua : "Alors j'aurais plaint le Bon Dieu – la théorie est correcte." » (Schilpp, 1949, p. 500.)

Aux yeux d'Einstein – l'anecdote le révèle – une théorie exige déjà que l'on choisisse correctement les faits et qu'on les interprète ; elle est alors porteuse de réalité.

Au-delà de cette anecdote significative, vous devinez que la perspective ouverte par Einstein consiste à assurer la victoire de la *théorie* sur la science, pour paraphraser et faire contraste avec la formule de Nietzsche. Au XX^e siècle, elle apparaît comme le levier de l'avancement des sciences physiques, bien entendu. Et aussi, nous n'avons pas fini de le vérifier, de la science en général. Dans la mesure où l'on se préoccupe d'exprimer le passage de la science galiléenne à la science einsteinienne par un trait général, ce serait donc le passage d'une victoire de la méthode à la victoire de la théorie sur la science.

Einstein est devenu un personnage mythique et son nom fait l'objet d'un culte. En même temps nous observons que ce mythe se heurte à un refus chez tous ceux qui propagent l'idée d'une science où rien n'arrive que ce qui devait arriver de manière en quelque sorte impersonnelle et anonyme. C'est l'idée d'une histoire sans hasard et sans hommes, qui la rend étrangère à l'expérience de chacun, et distante de la société. À moins qu'on ne veuille dissimuler le fait qu'Einstein a été la cible de la critique

ou du mépris des scientifiques et que, pendant plus d'un demi-siècle, il a subi des censures politiques et idéologiques. Même dans le monde moderne, chaque révolution s'accompagne de sanctions. Si donc il y a un mythe d'Einstein, c'est parce qu'il y a toujours eu de la noblesse dans sa conception de la liberté. Il a témoigné aux hommes du respect et a fait preuve de responsabilité, tout comme il y a de l'originalité dans l'œuvre de sa vie. On reconnaît instantanément une page de ses écrits comme lui appartenant à lui seul.

2 Le triangle einsteinien

Peut-être est-ce la peur d'être entraîné dans le tourbillon de cette œuvre, de perdre la face devant sa structure abstraite, qui me fait hésiter. Pourtant, en me plaçant à quelque distance, je découvre les repères concrets du triangle einsteinien. Le triangle des relations plus imagées de la manière dont on peut saisir sa représentation d'une science.

Le premier côté de ce triangle concerne la relation entre l'épistémologie et la science. Il apparaît aussi bien dans ses lettres que dans ses publications scientifiques, notamment dans son tout premier article sur la relativité, et aussi dans ses essais. Les éléments de son épistémologie, lorsqu'ils ne proviennent pas du scepticisme de Hume ou du positivisme de Mach, auxquels il doit beaucoup, traduisent l'expérience acquise dans sa vie. Einstein attache une grande importance à l'épistémologie en général. « La science sans l'épistémologie, écrit-il, est une façon de penser confuse et primitive. . . » (Schilpp, 1949, p. 500.) Plus remarquable me paraît sa manière de définir leur relation. D'un côté, il met en question la relation *d'orthodoxie* entre la première et la seconde. Il a pris conscience d'un fait : si le chercheur suit de manière constante une épistémologie – tels ceux d'entre nous qui se déclarent inspirés par la dialectique, le positivisme, le constructivisme – ce chercheur aura tendance à adapter le contenu de vérité de sa théorie à un système ou à une conception du monde. Et, ainsi que l'écrit Einstein, il « rejetterait tout ce qui ne se conforme pas à ce système ». La tâche première du chercheur est la découverte de nouveaux concepts et de nouveaux phénomènes, la solution de paradoxes qui aboutit à une théorie. L'expérience passée ne détermine pas tout l'avenir. Chaque nouvelle recherche pose des questions épistémologiques différentes et doit trouver une réponse appropriée. Ce pourquoi la relation entre une épistémologie et la science est une relation de *choix*, voire opportuniste. « Le scientifique, écrit Einstein (qui pense sans doute à lui-même), ne peut cependant pas pousser aussi loin son effort en direction d'un système épistémologique » (*ibid.*, p. 503) et ne peut pas se permettre « de se laisser restreindre, lorsqu'il élabore son monde conceptuel, par l'adhésion à un système conceptuel » (*id.*). Car dans ce cas, la science et la philosophie s'entremêlent, comme chez Mach (et très souvent dans les sciences sociales). Et, au lieu d'une théorie, le chercheur formule une conception du monde, parfois brillante, qui séduit l'esprit. Dans ces remarques, Einstein ne dénigre pas le chercheur qui consacre ses efforts à une réflexion épistémologique. Cependant sa véritable tâche, sa contribution est, doit être scientifique. Sans doute pensait-il comme Freud (1926) qui écrivait :

« Je suis hostile à la fabrication de visions du monde. Qu'on en laisse aux philosophes qui professent ouvertement que le voyage de la vie est impossible sans un tel Baedeker qui donne des informations sur toute chose. »

En fait, je crois que ces réflexions touchent de près au dilemme que nous observons dans les sciences sociales depuis un quart de siècle.

Le second côté du triangle concerne la relation entre la théorie et l'expérience. Les sciences du XVIII^e et du XIX^e siècles étaient fondées, chacun de vous le sait, sur l'idée que la théorie est déduite de l'expérience. Il est donc impossible que l'expérience soit en désaccord avec la théorie. Le physicien, par exemple, doit s'efforcer de rendre la théorie compatible avec les résultats expérimentaux. Ou, pour le dire autrement, on est, à l'époque, convaincu que la théorie découle de l'expérience par une abstraction logique. Par voie de conséquence, les contradictions entre une théorie et de nouvelles expériences, la falsification d'une théorie, débouchent forcément sur l'élaboration d'une théorie plus générale que la précédente. Vous savez que nous continuons à penser ainsi en psychologie ou en psychologie sociale. Selon Einstein, au contraire, les choses se passent tout autrement. Pour la simple raison qu'on ne peut pas extraire les concepts ou les hypothèses des faits par un travail d'abstraction logique. Sans doute expériences ou faits sont-ils des points de départ ou d'arrivée. Mais Einstein a nié qu'il y ait une méthode définie conduisant le scientifique des données empiriques aux postulats de la théorie. De sorte que l'affrontement de la théorie aux faits doit, de préférence, s'accomplir non au stade initial de l'analyse théorique, mais lorsqu'on en vient à ses ultimes conséquences.

Einstein en effet trouvait injustifiée l'exigence que chaque énoncé en physique doive pouvoir se traduire en un rapport entre des quantités observables. C'était pour lui une évidence pratique qu'une théorie est un « fait de raison ». On ne pouvait donc pas soutenir que postulats ou énoncés résultent de manière logique les uns des autres. La pensée est mise en branle par les chocs que sont les problèmes ou les paradoxes. Mais ces chocs ne déterminent ni le résultat ni le contenu même de la pensée. Ceci ne veut pas dire que l'on parte d'une *tabula rasa*, au contraire ; on part d'une somme de connaissances mathématiques et empiriques ayant leur vie propre, une vie de questionnement, d'énigme non résolue, de concepts étranges qui fascinent le chercheur en quête d'une réponse. Pour Einstein, le point de départ de cette quête n'est pas le doute cartésien, mais, comme chez les philosophes grecs, « l'étonnement ». Cet « étonnement » semble naître lorsqu'une expérience entre en conflit avec un monde de concepts qui est déjà suffisamment fixé en nous. Chaque fois que l'on éprouve un tel conflit durement et intensément, il réagit sur notre monde de pensée de façon décisive. Le développement de ce monde de pensée est, en un certain sens, une fuite continue devant notre « étonnement » (*ibid.*, p. 9).

De toute évidence, l'image d'une fuite devant l'étonnement nous interdit de supposer que le conflit se termine par la solution du problème ou que l'ordre soit rétabli de manière logique dans le monde des concepts. C'est le lieu de se demander que peut un chercheur ? En apparence, Einstein répond, à la lumière de sa pratique et de son expérience :

« Tout ce que nous pensons est de la nature d'un libre jeu avec les concepts. La justification de ce jeu se trouve dans la mesure dans laquelle nous embrassons l'expérience des sens que nous pouvons accomplir avec son aide. On ne peut pas encore appliquer le concept de vérité à une telle construction ; à mon avis, ce concept ne peut venir en question que si un large consensus concernant les éléments et les règles du jeu est déjà disponible. » (*Id.*)

Donc pour lui le travail essentiel de la pensée est un travail de création, non pas à partir de rien, *ex nihilo*, comme la création biblique, mais à partir d'une liberté, d'un jeu qui amène à l'existence ce qui aurait pu rester néant. Il faut certes qu'il y ait des règles, mais celles-ci ne servent à la preuve qu'après, lorsqu'on se met d'accord sur les conventions de vérité. Plus significatif encore est le silence d'Einstein sur l'autorité de l'expérience. Certes des données empiriques sont nécessaires et il faut prêter attention à la précision des mesures, et ainsi de suite. Mais elles ne prédominent pas sur le « libre jeu avec les concepts », les énoncés théoriques dans une science. Au contraire. Pour lui, c'est la théorie qui décide de la valeur d'une observation empirique. Le grand physicien Heisenberg (2003) raconte comment, au cours d'une discussion sur une de ses recherches, Einstein l'interpelle :

« Mais vous ne croyez tout de même pas sérieusement qu'on ne peut inclure dans une théorie que des grandeurs observables... en réalité les choses se passent de façon opposée. C'est seulement la théorie qui décide de ce qui peut être observé. »

De cette dernière proposition qui lui sembla la plus étrange, Heisenberg fit une règle.

Pour Einstein, ce qui compte en premier lieu est apparemment « le libre jeu avec des concepts », qui aboutit à l'invention d'une théorie neuve, étrange. De même que ce qui comptait pour Cézanne n'était pas son état d'âme ou la pomme de l'arbre, mais la réalisation de la pomme du peintre. Pour Einstein, ce fut le photon du physicien. Lors de sa conférence « Herbert Spencer », prononcée à Londres en l'année fatidique 1933, il affirme de nouveau que c'est la différence qui sépare la science classique de la science contemporaine :

« Les philosophes de la nature de cette époque (XVIII^e et XIX^e siècles) convaincus de l'idée que les concepts et postulats fondamentaux de la physique n'étaient pas au sens logique de libres inventions de l'esprit humain, mais qu'on les déduisait de l'expérience par des "abstractions", c'est-à-dire par des moyens logiques. » (1949, p. 30.)

Je vais le dire en termes impliquant son histoire personnelle : Einstein était surtout convaincu que la physique cesse d'être une science dès lors qu'elle fait système – Mach en est l'exemple – en perdant ainsi la liberté de choix et de jeu qui stimule sa créativité. Cette prise de position eut de lourdes répercussions sur la façon dont le monde répondit au physicien. Mais nombre de scientifiques l'ont accueilli en émancipateur. Il dévoilait en effet les préjugés de l'empirisme et les étroitesse d'esprit d'une communauté scientifique cherchant à confirmer dans le neuf la perfection de l'ancien, au lieu

de favoriser l'écllosion du nouveau. Mais nous sommes alors au début du XX^e siècle. La philosophie, les arts, la littérature, la technique, sans oublier la société, sont en pleine révolution. Et la relativité fait partie de ce mouvement, ce qui explique la façon dont ses contemporains répondirent à Einstein, et pourquoi certaines de ses idées sur la science et certains de ses concepts se répandirent dans la culture de l'époque, sous la bannière de la relativité.

Le troisième côté du triangle einsteinien concerne le rapport d'explication des effets par leurs causes, des phénomènes spécifiques par un phénomène universel. L'alliance de la mécanique et de la mathématique s'est réalisée dans le magnifique système de Newton. Pendant trois siècles, on l'a perfectionné en suivant le même principe. À savoir que tous les phénomènes connus depuis le choc des corps jusqu'au mouvement des planètes, et même tous les phénomènes inconnus de la chimie ou de l'électricité, peuvent être expliqués par des causes mécaniques, donc par une force universelle, la force de gravitation. Quoiqu'énigmatique, puisqu'elle attire les corps à distance, agit là où elle n'est pas, on était persuadé que tout phénomène nouveau pouvait être considéré comme un de ses effets. Ainsi expliquer signifiait réduire ; donc toute théorie physique, toute science pouvait être réduite, en dernière instance, à la science mécanique. Certes je simplifie, comme nous n'avons pas le temps ici de nous attacher à des détails. Je me permets cependant de vous rappeler que les sciences sociales sont créées au XIX^e siècle sur le modèle de la science newtonienne. Chacun de leurs grands fondateurs a ordonné les phénomènes en un système et défini une cause universelle, semblable à la gravitation. Ainsi l'association des idées en psychologie, la division du travail dans la sociologie de Durkheim, ou la lutte des classes dans la théorie de Marx. Ceci implique qu'une science – la psychologie, la sociologie, l'économie, etc. – domine toutes les autres et définit en quelque sorte la réalité ultime. Donc que tous les effets ou les phénomènes spécifiques sont classés et considérés comme des effets spécifiques d'une cause universelle – économique, sociale, physiologique – qui les explique et les unifie. Et malgré les difficultés ou les critiques, nous restons fidèles à ce modèle en cherchant une relation linéaire entre effets et cause, et surtout une cause unique capable d'expliquer tous les phénomènes par un seul, tels l'identité, le pouvoir, etc.

Mais arrêtons-nous un instant sur la situation de la physique avant la relativité. D'une part, on se trouve dans l'impossibilité de généraliser les lois de la mécanique aux phénomènes électriques et magnétiques. D'autre part, une différence radicale sépare la force de la gravitation de Newton qui suppose une action à distance d'un corps sur l'autre, et les forces électromagnétiques imaginées par Faraday, exprimées en langage mathématique par Maxwell, qui agissent de proche en proche. Les plus illustres physiciens de l'époque cherchent à sortir de cette impasse par deux voies. Les uns essayent de proposer une théorie montrant que toutes les interactions physiques pourraient découler d'une interaction mécanique. Les autres s'efforcent de prouver que l'interaction électromagnétique peut être considérée la source de toutes les autres. Aucune de ces tentatives de réduire ou d'expliquer n'aboutit.

Seul Einstein a creusé plus profondément et a bouleversé la stratégie. Disons en abrégé qu'il a tourné ses efforts d'explication vers une tentative d'unifier les deux branches

de la physique. D'une part, il cherche à élargir « le principe du mouvement relatif de Galilée afin de traiter la mécanique et l'électromagnétisme *sur un pied d'égalité au lieu de réduire l'un à l'autre* » (Holton Elkana, 1982, p. 17). Dans son article de 1905, que nous célébrons, Einstein présente son premier postulat comme une interprétation du postulat de la relativité de Galilée. Vous connaissez bien son second postulat, fondé sur la théorie des interactions électromagnétiques de Maxwell : la vitesse de la lumière est indépendante de sa source, donc cette vitesse est une constante universelle. Une des principales conséquences de la théorie de la relativité en 1905 fut de comprendre que la mécanique n'est plus la science universelle et fondamentale de la nature. Et, depuis, rien ne nous permet de croire que l'on pourra édifier, avant longtemps, un système aussi complet que celui de Newton. J'ai lu l'article d'Einstein quand j'étais très jeune. Ce fut une illumination intellectuelle, mais d'abord morale, de celles que l'on ressent devant une grande œuvre. Plus tard, j'ai admiré la parfaite maîtrise, par Einstein, de cet « art suprême de la vie théorique et pratique » qui, selon Goethe, « consiste à transformer un problème en postulat. Cette méthode est la seule qui réussisse ». Et j'ai osé l'exposer aux étudiants, en même temps que le rôle des paradoxes et des expériences de pensée dans la science einsteinienne.

Après un intense remaniement des concepts, Einstein comprit que le passage du spécial au général exige que l'on unifie deux autres forces séparées, en d'autres mots, qu'il n'y a pas de différence entre matière inerte et matière pesante. Ou encore : la vitesse de la lumière, la propriété qu'un corps manifeste dans certaines conditions en tant qu'inertie, se manifeste, dans d'autres conditions, en tant que gravité. Il atteignit ce but en considérant que toutes les actions d'un corps sur un autre sont transmises de proche en proche par des champs. Si la théorie de la relativité générale aboutit à une nouvelle dynamique des phénomènes physiques et fournit une explication non linéaire de leurs interactions, elle est jusqu'à présent restée inachevée. Ainsi que l'écrit Einstein : « La théorie du champ existe en tant que programme. » Et encore : « On peut m'attribuer à bon droit une adhésion à ce programme. » (Schilpp, 1949, p. 675.)

Cela va vous paraître étrange, incroyable, et c'est néanmoins vrai : Kurt Lewin suivit de près tout cela. Inspiré par la philosophie de Cassirer, auteur de textes aujourd'hui classiques sur la relativité, Kurt Lewin a compris qu'elle peut changer notre façon de penser les phénomènes psychiques et sociaux. Il a même proposé une théorie des champs en psychologie sociale. Elle a été jugée, non sans raison, trop vaste ou trop ambitieuse, et sans conséquences empiriques visibles. Mais on ne l'oublie pas. Cette théorie reste pour nous un chef-d'œuvre inachevé. Comme le fut, pendant longtemps, la cathédrale de Gaudi à Barcelone.

J'ai conscience que tout cela est difficile, non seulement parce que mon exposé est sommaire, mais parce que la matière elle-même est difficile. Vous avez dû vous poser la question : mais où donc veut-il en venir ? Qu'espère-t-il nous communiquer ? Ou bien est-il entraîné dans un mouvement circulaire sans commencement ni fin ? J'avais surtout l'ambition de vous rappeler, ce qui n'est pas inutile, combien notre façon de penser et notre pratique, et encore notre image de la science, sont largement pré-einsteinienne. Pour des raisons qui tiennent à son objet peut-être, à sa vie historique

certainement, notre science se borne à découvrir – ou, comme on dit à dévoiler – ce qui est. Mais, remarquait Einstein :

« Dans la science, le mot “découverte” en lui-même doit être écarté. Car découverte revient à prendre conscience d’une chose qui est déjà formée ; cela renvoie à la preuve, qui ne présente pas le caractère d’une “découverte”, mais, en dernière instance, celui des moyens qui conduisent à la découverte. . . La découverte n’est vraiment pas un acte créateur. » (2000, p. 50.)

Plus profondément, la science nouvelle qu’il a dessinée, en partie réalisée, l’amène à garder les idées théoriques en l’état d’un jeu libre et fluide, si l’on peut dire. La science nouvelle se révèle ainsi comme l’art nouveau, comme une longue chaîne d’actes créateurs. Et les chercheurs remarquables « sont toujours aussi des artistes » (*ibid.*, p. 152).

En célébrant Einstein, nous célébrons aussi, avec le reste du monde, l’homme dont les idées et les œuvres sont toujours des signaux de notre avenir. On y aperçoit le triomphe de quelqu’un qui, dès son plus jeune âge, a choisi de ne pas penser comme les autres. Et a osé s’étonner et répandu autour de lui cet étonnement, dans une science où la majorité voulait des certitudes. Cela nous aide à comprendre la ferveur de ceux qui le vénèrent dans le monde entier.

3 La crise de la raison

Il existe un certain rapport entre la révolution de la relativité (Einstein, 1953) et la théorie des représentations sociales. Quelle que soit la valeur de ces concepts abstraits dans le domaine de la physique, lorsqu’ils sont descendus sur la terre de notre expérience quotidienne, de notre culture, ils ont produit une révolution similaire (Tonnelat, 1971). Nous voici donc en face du premier impact de la relativité : ce qui est observé et pensé dans l’expérience de la vie quotidienne ne peut être extrapolé à toute expérience, en particulier à celle de la science. Vous le savez : la croyance en un temps et un espace absolus, propres à la mécanique classique, suppose qu’ils existent indépendamment de la matière. Ils sont pour ainsi dire les contenants dont celle-ci est le contenu. De plus, l’ordre temporel des événements lointains possède une signification intrinsèque, identique pour tous les observateurs. La théorie de la relativité rapproche l’espace et le temps comme des propriétés de la matière qui dépendent en particulier de la vitesse de la lumière. Cette vitesse universelle de la lumière est si grande (environ 300 000 km/s) qu’en réalité elle ne fait pas partie de notre expérience quotidienne. Mais, à un autre niveau, dans la vision de notre monde « électromagnétique », l’espace et le temps ne sont pas séparés, comme on le supposait. Seule la combinaison de l’espace et du temps a une réalité. Chacun de ces termes est par lui-même, seul l’espace-temps à quatre dimensions est une réalité.

Il faut souligner que cette combinaison a une implication positive – chaque système physique a un temps propre – et une implication négative – il n’y a pas de temps universel. Quant à l’écoulement du temps, on peut dire que, selon le relativiste, il est, bien entendu, asymétrique, mais non pas irréversible. Et nous n’avons pas besoin

de faire la distinction habituelle entre les deux directions du temps, entre le « plus tôt » et le « plus tard ». On comprend aisément que ces bouleversements de notions aussi importantes dans la pensée et la vie courantes aient fait des vagues. D'autant plus que, depuis le XVIII^e siècle, chacun admettait sans discussion que la réalité à laquelle se réfère la mécanique, la philosophie, et la réalité du sens commun, c'est la même. Autrement dit, même si la démarche ou l'observation du philosophe, du scientifique, ou celles du profane, sont différentes, leurs découvertes ont valeur de vérité. C'est pourquoi les scientifiques ou les philosophes des sciences, tels Duhem, Mach, Meyerson, etc. pouvaient affirmer que la science est une version raffinée et une clarification rationnelle des connaissances partagées du sens commun. Par conséquent, toute approche du réel qui ambitionne d'être scientifique rencontrerait à un moment donné la réalité immédiate de la vie quotidienne. Et, bien qu'il admette cette conception générale, Einstein met en cause sa validité de manière radicale. L'acte décisif et mémorable qui a marqué un tournant irrévocable dans la séparation de la science et du sens commun est le débat au cours duquel Einstein et Bergson se sont opposés à Paris en 1922.

Bergson avait déjà essayé de ruiner l'idée d'un « temps commun à toutes choses » en proposant une seconde figure du temps qui associe hétérogénéité, créativité, durées qualitatives. Au cours du débat, il oppose au temps « propre » de la relativité celui du « sens commun » qui « croit à un temps universel unique, le même pour tous les êtres et toutes les choses. . . ». Il évoque ce que vit chacun de nous : il se sent durer et fait l'expérience d'une différence ontologique entre le temps et l'espace. C'est la raison pour laquelle le philosophe demande à Einstein d'atténuer le caractère paradoxal de sa théorie et de la réconcilier avec l'expérience des hommes en tant qu'hommes. Ainsi pourrait-il préserver la différence entre le temps du physicien et celui du profane, sans réserver les attributs de « vrai » ou de « réel » au premier des deux seulement. En guise de réponse, Einstein se contente de maintenir sa position. Il refuse d'envisager l'existence d'un temps des « philosophes », différent de celui des « physiciens ». Et il n'a jamais changé sur ce point. Ainsi, lorsque, bien plus tard, dans les années 1950, Besso, l'ami de toute sa vie, revient à plusieurs reprises sur les arguments de Bergson concernant le temps, Einstein évoque la réponse de Paris « qui chagrine particulièrement Bergson » (Einstein Besso, 1972, p. 276).

En résumé, tous ceux qui ont assisté à ce débat comprennent que, même si le père de la relativité ne prétend pas que la science est irréductible au sens commun, en fait il coupe les ponts entre les deux. C'est aussi l'impression de Merleau-Ponty. Évoquant ce débat, il interprète la position d'Einstein comme laissant entendre à Bergson que « c'est vers la science seule qu'il nous faut aller pour chercher la vérité ». Et partant, ce choix du grand physicien « nous confronte à la crise de la raison ». À s'en tenir à ce que nous savons, il semble qu'en parlant de crise de la raison, nous aurions tout dit. Mais est-ce bien le cas ? L'histoire de la science, telle que nous la connaissons aujourd'hui, nous enseigne qu'au XVII^e siècle, Galilée, Descartes et leurs contemporains ont commencé par séparer le monde des réalités du monde des apparences, en opposant les qualités premières, la longueur, le poids, etc. aux qualités secondes, la couleur, l'odeur et autres. Bien entendu, les qualités premières ouvrent la voie vers la connaissance objective, tandis que les qualités secondes, les *qualia*, relèvent de la sub-

jectivité ou de l'intersubjectivité, ou encore, ainsi que le nomme Husserl, du monde de la vie (*Lebenswelt*). Il est certain que la démarche d'Einstein prolonge celle de Galilée ou de Descartes ; il achève en quelque sorte leur mouvement en séparant les deux composantes de la connaissance, celle de la science et celle du sens commun, du point de vue de leur accès à la vérité et à la réalité.

En tout cas, le monde du physicien n'est pas fait de la même composante que le monde quotidien. Le développement ultérieur de la physique a radicalement accru la distance qui sépare ces deux mondes. Peut-être n'y a-t-il plus ni vérité, ni réalité communes. En somme, ce qui pour Merleau-Ponty est un signe de « crise de la raison » sera pour l'imagination merveilleuse de Bachelard le signe d'un nouvel esprit scientifique.

« Nous croyons en effet, écrit-il, que le progrès scientifique manifeste toujours une rupture, de perpétuelles ruptures, entre connaissance commune et connaissance scientifique, dès qu'on aborde une science évoluée, une science qui, du fait même de ces ruptures, porte la marque de la modernité. »

Il décrit avec un luxe de détail l'essor de la relativité et de la physique quantique qui marquent une nouvelle étape de la rationalité contemporaine où « se consomme précisément la rupture entre la connaissance commune et la connaissance scientifique, entre expérience commune et expérience scientifique » (Bachelard, 1951).

Pour ma part, je vais vous rappeler que le problème de cette « crise de la raison » ou de cette rupture, ce problème est aussi à l'origine de la théorie des représentations sociales. Même si tous les efforts philosophiques de le résoudre échouent, il est clair que la société de communication moderne dépend de la possibilité de transformer un genre de connaissance dans l'autre, de façonner une culture surtout en ce qui concerne les langages et les comportements qui ont une importance sociale. Quelle que soit la valeur des étranges abstractions de la science dans leur propre domaine, un jour ou l'autre il leur faut descendre jusqu'au niveau de la vie et du savoir quotidiens. Elles n'y parviennent pas en ligne droite. Quelle vie suivent-elles, voilà ce que la théorie cherche à élucider. Pour la comprendre, il n'est donc pas inutile d'évoquer l'époque et les circonstances qui l'ont rendue en quelque sorte nécessaire. Car il lui faut cet ancrage dans l'histoire de la science et de notre temps pour lui attribuer un sens et une direction. On l'oublie trop souvent lorsqu'on décrit les représentations sociales et c'est regrettable.

4 Remarques finales

Je présume que ce que je vais vous dire à présent vous sera en grande partie familier, et je m'en dispenserais si c'était possible. Cependant la plupart des énoncés concernant la théorie des représentations sociales mentionnent ce qui semblait de façon impérative son but principal. Lequel, comme l'énonce Caroline Purkhardt (1993), dans un livre remarquable, est de fonder « une psychologie sociale du sens commun et de la science ». Ceci parce que cette théorie est, en premier lieu, une théorie de la croyance et de la connaissance, de leur contenu respectif. Elle aligne les problèmes de la théorie de la pensée sociale sur ceux de l'épistémologie. En principe, la stratégie de

recherche semble directe. Ainsi, dans les recherches sur les processus de la cognition, sociale ou non – par exemple sur ceux qui sont impliqués dans la parole, la perception, l'apprentissage – on a l'habitude de les considérer comme des façons spécifiques d'ordonner ou de traiter les informations. Mais nous savons qu'il est impossible d'étudier les mots sans les rapporter à un langage ayant ses règles de grammaire et de sémantique; de même on ne peut étudier de manière réaliste les processus cognitifs sans considérer qu'ils appartiennent à un ensemble épistémique de connaissances ayant un contenu thématique et obéissant certaines règles. Par exemple les mécanismes populaires, la psychanalyse vulgaire (*folk psychoanalysis*), la médecine vulgaire (*folk medicine*), c'est-à-dire un ensemble de connaissances communes ou scientifiques.

L'idée centrale de la théorie des représentations sociales est que les processus cognitifs doivent être étudiés dans le contexte d'une structure sociale reconnue. De même que l'anthropologie a étudié la soi-disant pensée primitive à travers les mythes, les croyances religieuses, etc. C'est en fait ainsi que procède implicitement la psychologie cognitive. Elle prend la science et les scientifiques pour modèles de la nature humaine, en négligeant les autres formes de connaissance :

« Depuis les tous débuts de la science cognitive, écrit Cohen-Cole (2005), les études des processus mentaux humains ont traité la pensée, la perception ou le langage en tant que reposant sur la formation d'hypothèses et la construction de théories. »

Ceci exprime la tradition : seule la connaissance scientifique a un rapport avec la raison et la syntaxe de la pensée. Elle serait en quelque sorte la forme achevée de notre connaissance, spécialisée, en somme, par rapport à laquelle les autres formes de pensée sont simplement plastiques et non structurées, sans oublier qu'elles sont fausses. En bref : ce qui est ou était nouveau dans la théorie des représentations sociales, c'est avant tout la conséquence de ce qu'elle unit ces deux états épistémiques de la connaissance ayant chacun ses processus mentaux spécifiques, sa façon de communiquer, son action. Les deux états de la connaissance sont, bien entendu, sociaux. Et pour autant que j'arrive à le discerner, la raison qui fait du sens commun l'exemple le plus approprié de pensée sociale est qu'il est plus partagé et le plus usité tous les jours dans n'importe quelle société dont nous avons connaissance. Quand j'ai cherché à fonder la psychologie sociale sur cette connaissance populaire qui en est l'étoffe, c'était et c'est toujours en quelque manière pour renouveler notre discipline. Et pour faire revivre sa tradition authentique qui avait été abandonnée par le behaviorisme ou l'individualisme dominants. On a dépensé beaucoup trop de temps et d'efforts à donner à la psychologie sociale un aspect scientifique. Au lieu d'en faire ce qu'elle est, une science véritable.

Ici, pour finir, se montre un caractère de l'esprit humain qui complète la théorie des représentations sociales. Dans le vaste ensemble des sciences humaines, allant de la psychologie à l'anthropologie, on présuppose que la structure de notre esprit ou de notre cognition est la même partout et chez tous les hommes. Qu'il existe donc des mécanismes de l'intelligence en général, des processus de perception ou de raisonnement similaires dans les divers domaines du savoir et dans les différentes

cultures. En somme que ces mécanismes ont une place privilégiée du point de vue biologique. Tout ceci s'inscrit dans une longue tradition, celle de l'hypothèse de l'unité de l'esprit humain. Une unité originelle dans la nature, inhérente à l'espèce humaine.

Le premier à y avoir reconnu un obstacle dans l'étude des phénomènes anthropologiques fut Lévy-Bruhl. Dans ses études sur la « mentalité primitive » comparée à la « mentalité moderne », il a mis cette hypothèse en question. Il définit deux principes différents de fonctionnement mental, le principe de participation et le principe de non-contradiction, qui supposent deux structures cognitives différentes. Il n'est pas étonnant que sa position ait suscité des objections variées et que lui-même ait hésité à aller jusqu'au bout de son hypothèse. Vygotsky, pour sa part, a saisi la nouveauté et l'intérêt des idées de Lévy-Bruhl. Et, avec Luria et Leontiev, il a essayé de confirmer la dualité des structures cognitives, sans pouvoir mener à bout ce travail, devant les critiques qu'il a suscitées et le risque qu'il comportait. L'historien de la psychologie qui traite ces tentatives comme autant d'épisodes mineurs néglige une partie de ce qui est effectivement arrivé et a fait agir ces grands chercheurs. À l'époque où j'ai entrepris mes recherches, je n'ai pas eu connaissance de ces travaux. Mais j'ai abouti à des constatations semblables à partir des observations faites sur le terrain et de leur analyse théorique. Et, bien entendu, l'hypothèse de la polyphasie cognitive se réfère à une pratique courante dans notre culture. Elle est aussi une condition nécessaire à l'étude des représentations scientifiques quand elles se transforment en représentations du sens commun et vice-versa. Si rien ne s'y oppose, on pourrait affirmer que *notre polyphasie cognitive explique la dynamique de notre vie mentale.*

Last but not least, on doit à Chomsky (1995) une conclusion claire, peut-être définitive, de cette question. Dans son livre *Language and Thought*, il parle de l'effondrement de l'hypothèse traditionnelle de l'unité de l'esprit. Il prend grand soin de signaler que c'est là une conséquence de la manière dont se serait formée l'opposition *mind / brain*. Pour le philosophe anglais Hume, la connaissance humaine provient de la « main originelle de la nature », c'est « une espèce d'instinct ». Pour Chomsky, cette connaissance prend sa source dans une disposition du *brain / mind* en deux parties ou composantes. La première concerne « la compréhension de sens commun » des phénomènes de la nature et de la vie quotidienne ; la seconde composante se rapporte à la « faculté de conception scientifique » qui permet aux hommes de se livrer à des recherches scientifiques et mathématiques. Chomsky ne met pas seulement en question la continuité entre le sens commun et la compréhension scientifique de la réalité et de la vérité, il postule leur discontinuité en tant qu'« organes » du *mind / brain*. Et il conclut :

« L'histoire de la science moderne suggère peut-être que ces distinctions sont triviales : au moins est-ce une façon d'interpréter les étonnants conflits qui se sont déclenchés entre la compréhension du sens commun et ce que révèle la recherche scientifique. »

Il est loisible de supposer que la confrontation entre Bergson et Einstein n'est pas étrangère à l'origine de cette nouvelle vision du *mind / brain*.

Tout ceci soulève bien des questions et nous devons nous garder du dogmatisme. Mes dernières remarques visaient seulement à projeter un peu plus de clarté, sinon à

justifier le sens de l'hypothèse de la polyphasie cognitive dans la théorie des représentations sociales. Elle indique la possibilité de transformer les notions du sens commun en notions scientifiques, et vice-versa. Mais aussi, plus profondément, les limites et les échecs de telles transformations. *Toute représentation vivante prend forme dans cette tension, ce conflit inhérent à notre pensée et à notre culture.* On peut regretter que ceux qui étudient la cognition et, en particulier, ce qu'ils nomment la cognition « sociale », aient négligé les aspects épistémologiques de notre connaissance et leurs racines. Puisqu'elles ne fonctionnent pas dans un désert, mais dans nos pratiques et nos disciplines. Notre théorie se propose d'étudier, non pas des atomes de perception, d'informations, de mémoire, etc., mais des groupes humains qui cherchent à comprendre leur monde, chacun à sa façon particulière, la diversité des représentations qu'ils s'en font. Et à les objectiver en venant à bout des dilemmes de la vie ordinaire. C'est une question ouverte de savoir si ces représentations, les explications des actions, des émotions, des rapports sociaux qu'elles proposent, se cristallisent dans des traditions créatrices de *folk sciences*. Je le présume, et je crois que celles-ci constituent les principales ressources intellectuelles de toutes les sociétés que nous connaissons.

Une toute dernière remarque. C'est de mon passé, de mon histoire que j'ai parlé. Et je suis heureux que vous m'ayez fourni l'occasion de le partager avec vous en célébrant Einstein qui m'a fasciné très tôt, dès que j'ai commencé à lire ses ouvrages. Ses idées n'ont jamais quitté mon esprit. Sa personnalité, son style de recherche, son écriture, son courage, l'unité de sa pensée et de sa vie, sa « capacité de voyager pendant des années sur un chemin solitaire », comme l'écrit Infeld, m'ont toujours été un exemple et une lumière dans les temps difficiles. Et, en tant que chercheur, je me suis souvenu maintes fois ce qu'écrivait Einstein en 1918 à son ami Besso : « Une théorie, pour inspirer confiance, doit être construite sur des faits susceptibles d'être généralisés. »

Références bibliographiques

- Arendt, H. (1989). *La crise de la culture*. Paris, Gallimard.
- Auerbach, E. (1993). *Figura*. Paris, Belin.
- Bachelard, G. (1951). *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*. Paris, Vrin.
- Benveniste, E. (1974). *Problèmes de linguistique générale. Tome 2*. Paris, Gallimard.
- Berger, P.L., & Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York, Penguin Group.
- Bergson, H. (1932). *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, Alcan [rééd., 1976, Paris, PUF].
- Broch, H. (1983). *James Joyce e il presente*. Rome, Riuniti.
- Brown, P. (1985). *La société et le sacré dans l'antiquité tardive*. Paris, Seuil.
- Butor, M. (1957). *La modification*. Paris, Éditions de Minuit.
- Buytendijk, F.J.J. (1952). *La phénoménologie de la rencontre*. Paris, Desclée de Brouwer.
- Cerio, E. (1950). *L'ora di Capri*. Capri, Insula.
- Chomsky, N. (1995). *Language and Thought*. Londres, Moyer Bell.
- Churchland, P.M. (1981). Eliminative materialism and propositional attitudes. *Journal of Philosophy*, 78(2), 67-90.
- Cohen-Cole, J. (2005). The reflexivity of cognitive science : the scientist as model of human nature. *History of the Human Sciences*, 18(4), 107-139.
- Denett, D. (1985). *Brainstorms : Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Cambridge, The MIT Press.
- Desanti, J.-T. (1968). *Les idéalités mathématiques : recherches épistémologiques sur le développement de la théorie des fonctions de variables réelles*. Paris, Seuil.
- Detienne, M. (1977). *Dionysos mis à mort*. Paris, Gallimard.
- Dewey, J. (1925). *Experience and Nature*. Chicago, Open Court.
- Einstein, A. (1949). *The World as I See It*. New York, Friede Publishers.
- Einstein, A. (1953). *The Meaning of Relativity*. Princeton, Princeton University Press.
- Einstein, A. (2000). *Pensées intimes*. Paris, Éditions du Rocher.
- Einstein, A. & Besso, M. (1972). *Correspondance (1903-1955)*. Paris, Herman.
- Fodor, F. (1981). *Representations. Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*. Cambridge, The MIT Press.
- Freud, S. (1926). *Inhibition, symptôme et angoisse*. Paris, PUF (rééd. 1951).
- Goodman, N. (1978). *Ways of World Making*. Londres, The Harvester Press.
- Gramsci, A. (1952). *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*. Turin, Einaudi.

- Gramsci, A. (1971). *Lettres de prison*. Paris, Gallimard.
- Gramsci, A. (1975). *Quaderni del carcere*. Turin, Einaudi.
- Greifer, J.L. (1945). Attitudes to the stranger : A study of the attitudes of primitive society and early Hebrew culture. *American Sociological Review*, 10(6), 739-745.
- Grice, P. (1989). *Studies in the Way of Words*. Cambridge, Harvard University Press.
- Heidegger, M. (1971). *Nietzsche*. Paris, Gallimard.
- Heisenberg, W. (2003). *Le manuscrit de 1942*. Paris, Allia.
- Herzlich, C. (1972). La représentation sociale. In S. Moscovici (Ed.), *Introduction à la psychologie sociale* (pp. 303-325). Paris, Larousse.
- Hodges, A. (1982). *Alan Turing : The Enigma*. Londres, Burnett Books.
- Holton, G., & Elkana, Y. (1982). *Albert Einstein, Historical and Cultural Perspectives. The Centennial Symposium in Jerusalem*. Princeton, Princeton University Press.
- Horgan, T., & Woodward, J. (1985). Folk psychology is here to stay. *Philosophical Review*, 94(2), 197-226.
- Jakobson, R. (1963). *Essais de linguistique générale*. Paris, Éditions de Minuit.
- Kalamalikis, N. (2013). Retour au milieu vital. In S. Moscovici, *Le scandale de la pensée sociale* (pp. 7-15). Paris, Éditions de l'EHESS.
- Kalamalikis, N. (2019). Pour une psychologie sociale de la connaissance. In N. Kalamalikis et al., *Serge Moscovici. Un regard sur les mondes communs*. Paris, Éditions de la MSH.
- Kojève, A. (2004). *La notion de l'autorité*. Paris, Gallimard.
- Kripke, S. (1989). *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford, Blackwell.
- Lagache, D. (1934). *Les hallucinations verbales et la parole*. Paris, PUF.
- Levinas, E. (1972). *L'humanisme de l'autre homme*. Paris, Le Livre de poche.
- Lewin, K. (1959). Le conflit dans les modes de pensée aristotélicien et galiléen dans la psychologie contemporaine. In *Psychologie dynamique. Les relations humaines* (pp. 23-64). Paris, PUF [publié en anglais en 1931 dans le *Journal of General Psychology*, 5, 141-177].
- Lippmann, W. (1922). *Public Opinion*. Londres, Transaction Publishers.
- Lippmann, W. (1925). *The Phantom Public*. Londres, Transaction Publishers.
- Löwith, K. (1920). *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. Munich, Verlag Karl Alber.
- Malinowski, B. (1953). The problem of meaning in primitive languages. In C.K. Ogden & I.A. Richards (Eds.), *The Meaning of Meaning* (pp. 296-336). New York, Harvest.
- Mauss, M. (1950). *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF.
- Mead, G.H. (1934). *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago, University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *La phénoménologie du comportement*. Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard.
- Moore, S.F., & Myerhoff, B.G. (1975). *Symbol and Politics in Communal Ideology*. Londres, Cornell University Press.
- Moscovici, S. (1961). *La psychanalyse, son image et son public. Étude sur la représentation sociale de la psychanalyse*. Paris, PUF.
- Moscovici, S. (1967). *Essai sur l'histoire humaine de la nature*. Paris, Flammarion.
- Moscovici, S. (1972). *La société contre nature*. Paris, Seuil [rééd. 1994].
- Moscovici, S. (1979). *Hommes domestiques et hommes sauvages*. Paris, C. Bourgeois.
- Moscovici, S. (1979). *Psychologie des minorités actives*. Paris, PUF.
- Moscovici, S. (1981). *L'âge des foules : un traité historique de psychologie des masses*. Paris, Fayard.

- Moscovici, S. (1987). The conspiracy mentality. In C.F. Graumann & S. Moscovici (Eds.), *Changing Conceptions of Conspiracy* (pp. 151-169). Berlin, Springer.
- Moscovici, S. (1988). *La machine à faire des dieux : sociologie et psychologie*. Paris, Fayard.
- Moscovici, S. (1992-1993). La démocratie et rien d'autre. *Le Genre humain*, 26, 31-47.
- Moscovici, S. (1992). The discovery of group polarization. In D. Granberg & G. Sarup (Eds.), *Social Judgements and Intergroup Relations. Essays in Honor of Muzafer Sherif* (pp. 107-127). New York, Springer.
- Moscovici, S. (2013). *Le scandale de la pensée sociale* [textes inédits sur les représentations sociales, réunis et préfacés par N. Kalampalikis]. Paris, Éditions de l'EHESS.
- Nietzsche, F. (1970). *Vie et vérité*. Paris, PUF.
- Pepitone, A. (1981). Lessons from the history of social psychology. *American Psychologist*, 36, 972-985.
- Piaget, J. (1926). *La représentation du monde chez l'enfant*. Paris, Alcan (rééd. PUF).
- Piaget, J. (1928). Logique et sociologie. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 105(1-2), 168-205.
- Piaget, J. (1941). Le mécanisme du développement mental et les lois du groupement des opérations : esquisse d'une théorie opératoire de l'intelligence. *Archives de psychologie*, 28(312), 215-285.
- Piaget, J. (1950). *Introduction à l'épistémologie génétique*. Paris, PUF.
- Purkhardt, C. (1993). *Transforming Social Representations : A Social Psychology of Common Sense and Science*. Londres, Routledge [rééd. 2017, Psychology Press].
- Schilpp, P. A. (Ed.) (1949). *Albert Einstein : Philosopher-Scientist*. New York, MJF Books.
- Simmel, G. (1994). *La religione*. Rome, Bulsone.
- Stich, S. (1989). *From Folk Psychology to Cognitive Science*. Cambridge, The MIT Press.
- Tonnelat, M.A. (1971). *L'histoire du principe de relativité*. Paris, Flammarion.
- Van den Berghe, P.L. (1975). *Man in Society : A Biosocial View*. New York, Elsevier.
- Von Frisch, K. (1955). *Vie et mœurs des abeilles*. Paris, Albin Michel.
- Xingjian, G. (2001). *Le livre d'un homme seul*. Marseille, L'Aube.

Table des matières

« Servez-vous de la théorie » <i>Nikos Kalampaliki</i>	i
1 La psychologie des représentations sociales	1
2 Trois présupposés sur les représentations sociales	9
3 Sens commun : représentations sociales ou idéologie ?	17
4 <i>The proof of the pudding is still in the eating!</i> Une science à la recherche de son champ propre	31
5 La subjectivité sociale	51
6 La relativité a cent ans	91
Références bibliographiques	105