III
Sens commun : représentations sociales ou idéologie [1] ?

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 Crusoë 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 Crusoë. 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 éloquente :

> « 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 partiale 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 syntactique de la cognition. Ils refusent l'idée que les notions du sens commun expriment des états mentaux significatifs (Stich, 1989 ; Churchland, 1981 ; Denett, 1985 ; Horgabsn 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 partaient 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, ancraient 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 Lénine [2], et que la classe, ouvrière s'entend, la reçoit de l'extérieur. En même temps se trouve légitimé l'expert, le révolutionnaire professionnel [3] 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 qui 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 régentent 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'ajouterai 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 velléités, pour transformer ces velléités 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'entretissent au niveau du langage, des croyances mobiles quelle qu'en soit l'origine, dans la vie de tous les jours, l'épaisseur des relations familières, 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 dépétrifier 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 ? « Renouvelez-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 commun [4] 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.