IV
The proof of the pudding is still in the eating[1] *!*

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. Reconnaissant 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 parait 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'invraisemblance 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 », ajoute-t-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'iconique médiatique, 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 participent 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 révocable 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-fashmoned 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 connait 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 prolétarisation 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.