



**HAL**  
open science

# Serge Moscovici et la nature du mouvement écologiste, une épistémologie psycho-politique

Floran Augagneur

► **To cite this version:**

Floran Augagneur. Serge Moscovici et la nature du mouvement écologiste, une épistémologie psycho-politique. Philosophie. Université Gustave Eiffel, 2023. Français. NNT : 2023UEFL2010 . tel-04092433

**HAL Id: tel-04092433**

**<https://theses.hal.science/tel-04092433>**

Submitted on 9 May 2023

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

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

**UNIVERSITÉ GUSTAVE EIFFEL**  
**École Doctorale Organisations, Marchés, Institutions**

Thèse présentée et soutenue publiquement par  
**Floran AUGAGNEUR**

pour obtenir le grade de docteur en  
**Philosophie pratique**

*Serge Moscovici et la nature du mouvement écologiste*

*Une épistémologie psycho-politique*

Sous la direction de  
**Mme la professeure Corine PELLUCHON**

Le 21 janvier 2023

Membres du jury :

Dominique BOURG, Professeur honoraire à l'Université de Lausanne

Nikos KALAMPALIKIS, Professeur à l'Université Lumière Lyon 2 (Président du jury)

Frédéric KECK, Directeur de recherche CNRS, Laboratoire d'anthropologie sociale  
(rapporteur)

Catherine LARRÈRE, Professeure émérite à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne  
(rapporteuse)

Corine PELLUCHON, Professeure à l'Université Gustave Eiffel



## Remerciements

Mes remerciements s'adressent en premier lieu à Corine Pelluchon, qui a su diriger cette thèse avec générosité et m'encourager tout au long de ce parcours.

Cette thèse doit son existence à Yolande Cohen. Grâce à Yolande j'ai eu la chance et l'honneur de connaître Serge Moscovici, « Mosco ». C'est aussi Yolande qui m'a motivé à me lancer dans ce projet. Sans elle, il est certain que ce travail n'aurait jamais vu le jour. Qu'elle en soit ici chaleureusement remerciée. Que soit également ici remerciée Jeanne Fagnani, dont j'ai bénéficié du soutien et des conseils à chaque étape de l'élaboration de cette thèse.

Je souhaite également remercier tous les membres du jury pour avoir accepté de porter leur regard sur ce travail, et particulièrement Dominique Bourg et Catherine Larrère pour avoir suivi attentivement l'évolution de mes réflexions et pour m'avoir beaucoup appris, tant sur le plan intellectuel que sur le plan humain. Mes remerciements s'adressent aussi à toutes les équipes du LIPHA, le laboratoire interdisciplinaire d'étude du Politique-Hannah Arendt, où j'ai eu la chance d'être suivi avec bienveillance pendant ces années par Bertrand Quentin et Éric Fiat, ces derniers m'ont toujours procuré de précieux conseils que j'espère avoir correctement suivis.

Je tiens aussi à exprimer ma gratitude envers Edgar Morin, Gérard Salmona et Alain Touraine, pour le temps qu'ils m'ont accordé, les informations qu'ils m'ont apportées et l'intérêt qu'ils ont manifesté pour ce travail.

Enfin, mes pensées vont à mes proches, Louis, Jessy, Benoît et Sophie qui ont probablement un peu subi ce travail mais dont le soutien est inestimable.

**Résumé :**

Ce travail relève de la monographie. Il tente de reconstruire l'unité de l'œuvre polymorphe de Serge Moscovici (1925-2014) dont les travaux se sont déployés dans différentes disciplines. Cet auteur est aussi un des pionniers du mouvement écologiste en France. L'hypothèse centrale de ce travail est qu'une approche transdisciplinaire peut, d'une part, révéler la véritable dimension de cette œuvre et, d'autre part, porter un regard nouveau sur l'histoire et l'évolution de ce mouvement. C'est au sein des travaux que Moscovici a effectués en histoire et philosophie des sciences durant les années 1960 que se situent les explications sur l'origine d'une révolution cognitive, dont il va théoriser les effets en psychologie sociale, et d'une révolution politique, qui va le mener à hisser les liens entre les groupes humains et leur univers matériel au rang d'interrogation politique centrale. En anthropologie, il formulera une théorie écologiste des rapports de domination, ouvrant notamment la voie à l'écoféminisme de Françoise d'Eaubonne. Enfin, la suite de ses travaux en psychologie sociale alimentera ses réflexions sur la stratégie politique que le mouvement écologiste aurait dû adopter selon lui. En dépit des multiples intuitions dont Moscovici a fait preuve, la portée de son œuvre est aujourd'hui atténuée par la fragmentation disciplinaire et le cloisonnement entre les univers scientifiques et militants. En construisant les passerelles et en faisant dialoguer son œuvre avec celle d'autres auteur.e.s (dont Durkheim, Koyré, Beauvoir et Lévi-Strauss), nous tenterons de restituer sa richesse et d'apporter des éclairages sur la nature épistémique et cognitive du mouvement écologiste.

**Mots-clés :** écoféminisme, écologie politique, épistémologie, influence sociale, sciences cognitives, psychologie sociale, nature, représentations sociales.

**Abstract:**

This work is a monograph. It attempts to reconstruct the unity of the polymorphous work of Serge Moscovici (1925-2014) whose thought have been deployed in different disciplines. This author is also one of the pioneers of the environmental movement in France. The central hypothesis of this work is that a transdisciplinary approach can, on the one hand, reveal the true dimension of this work and, on the other hand, shed new light on the history and evolution of this movement. It is within the work that Moscovici carried out in the history and philosophy of science during the 1960s that are located the explanations on the origin of a cognitive revolution, of which he will theorize the effects in social psychology, and of a political revolution, which will lead him to define as a political question the links between human groups and their material universe. In anthropology, he will formulate an ecological theory of relations of domination, notably opening the way to the ecofeminism of Françoise d'Eaubonne. Finally, the continuation of his work in social psychology will feed his reflections on the political strategy that the environmental movement should have adopted according to him. Despite the many intuitions that Moscovici had, the scope of his work is today attenuated by the fragmentation of academic disciplines and the compartmentalization between the scientific and militant universes. By building bridges and bringing his work into dialogue with that of other authors (including Durkheim, Koyré, Beauvoir and Lévi-Strauss), we will attempt to restore its richness and shed light on the epistemic and cognitive nature of the environmental movement.

**Keywords :** ecofeminism, political ecology, epistemology, social influence, cognitive sciences, social psychology, nature, social representations.

**Resumen :**

Este trabajo forma parte de la monografía. Intenta reconstruir la unidad de la obra polimorfa de Serge Moscovici (1925-2014) cuyas obras se han desplegado en diferentes disciplinas. Este autor es también uno de los pioneros del movimiento ecologista en Francia. La hipótesis central de este trabajo es que un abordaje transdisciplinario puede, por un lado, revelar la verdadera dimensión de este trabajo y, por otro lado, dar una nueva mirada a la historia y evolución de este movimiento. Es dentro del trabajo que realizó Moscovici en historia y filosofía de la ciencia durante la década de 1960, que se encuentran las explicaciones sobre el origen de una revolución cognitiva, de la cual teorizará los efectos en la psicología social, y de una revolución política, que conducirá a elevar los vínculos entre los grupos humanos y a su universo material al rango de cuestionamiento político central. En antropología, formulará una teoría ecológica sobre las relaciones de dominación, abriendo notablemente el camino al ecofeminismo de Françoise d'Eaubonne. Finalmente, la continuación de su trabajo en psicología social alimentará sus reflexiones sobre la estrategia política que según él debería haber adoptado el movimiento ecologista. A pesar de las muchas intuiciones que demostró Moscovici, el alcance de su obra se ve hoy atenuado por la fragmentación de las disciplinas y la compartimentación entre el mundo científico y el militante. Construyendo puentes y poniendo su obra en diálogo con la de otros autores (incluidos Durkheim, Koyré, Beauvoir y Lévi-Strauss), intentaremos restaurar su riqueza y arrojar luz sobre la naturaleza epistémica y cognitiva del movimiento ambiental.

**Palabras claves :** ecofeminismo, ecología política, epistemología, influencia social, ciencias cognitivas, psicología social, naturaleza, representaciones sociales.

**Laboratoire interdisciplinaire d'étude politique**

Hannah Arendt

LIPHA Paris-Est

Campus Centre de Créteil

61, avenue du Général de Gaulle

94000 Créteil

*« Il est difficile d'être seulement l'interprète d'une pensée. À chaque instant, au lieu de faire revivre sous sa plume le monde inventé par un autre, on est tenté de retrouver le sien propre ».*  
Serge Moscovici, *La machine à faire des dieux*

*« Ainsi, en montrant comment la fréquentation d'un grand philosophe est une aventure au cours de laquelle on se révèle aussi à soi-même, je souhaitais inviter les autres à puiser à une source pouvant nourrir leur questionnement, tout en évitant qu'ils ne projettent sur un auteur ce qu'ils voulaient y voir ».*  
Corine Pelluchon, *Pour comprendre Levinas*



## SOMMAIRE

<b>INTRODUCTION GÉNÉRALE : SERGE MOSCOVICI, UN NOMADE DISCIPLINAIRE</b>	<b>11</b>
<b>PREMIÈRE PARTIE. LA SCIENCE : GENÈSE DU SENS COMMUN ET NÉCESSITÉ DE LA QUESTION NATURELLE</b>	<b>27</b>
<i>Introduction</i>	29
SOUS-PARTIE 1. LA NOUVELLE NATURE DE LA CONNAISSANCE SOCIALE	33
<i>Introduction</i>	34
<i>Chapitre 1. Première esquisse d'une idée : Conceptions classiques des représentations collectives</i>	39
<i>Chapitre 2. Définition et fonctions des représentations sociales</i>	50
<i>Chapitre 3. La formation des représentations sociales : L'épistémologie populaire</i>	62
<i>Chapitre 4. Polyphasie cognitive et pensée naturelle</i>	79
<i>Chapitre 5. Le paradigme des représentations sociales</i>	89
SOUS-PARTIE 2. LA RÉVOLUTION SCIENTIFIQUE	101
<i>Introduction</i>	102
<i>Chapitre 1. La cause des représentations sociales : La nature de la science</i>	108
<i>Chapitre 2. La nature est-elle construite ?</i>	125
<i>Chapitre 3. La question naturelle : Le choix d'une relation</i>	148
<i>Chapitre 4. Le mécanisme de l'invention : La théorie de la division naturelle</i>	163
<b>SECONDE PARTIE. MOUVEMENTS SOCIAUX ET VERTU DYNAMOGÉNIQUE DES REPRÉSENTATIONS SOCIALES</b>	<b>181</b>
<i>Introduction</i>	183
<i>Chapitre 1. Au fondement de la théorie de la connaissance de Durkheim</i>	186
<i>Chapitre 2. Représentations sociales ou idéologies ?</i>	213
<i>Chapitre 3. L'expérience du mouvement marxiste</i>	231
<b>TROISIÈME PARTIE. LE MOUVEMENT ÉCOLOGISTE : SES REPRÉSENTATIONS, SA METHODE</b>	<b>256</b>
<i>Introduction</i>	258
SOUS-PARTIE 1. UNE REPRÉSENTATION ÉCOLOGISTE DES RAPPORTS DE DOMINATION	262

<i>Introduction</i>	263
<i>Chapitre 1. La théorie de Lévi-Strauss sur les rapports entre nature / culture et sur la hiérarchie entre les sexes</i>	269
<i>Chapitre 2. Réceptions féministes de la théorie de Lévi-Strauss</i>	278
<i>Chapitre 3. La théorie écologiste de Moscovici sur l'origine de la hiérarchie des sexes</i>	289
<i>Chapitre 4. Portée et critiques de la théorie anthropologique de Moscovici</i>	303
<i>Chapitre 5. Comment qualifier le mouvement en train de naître ? Le naturalisme actif</i>	323
<b>SOUS-PARTIE 2. LA MÉTHODE DES ÉCOLOGISTES : POUVOIR OU INFLUENCE ?</b>	337
<i>Introduction</i>	338
<i>Chapitre 1. « Produire des transformations » : L'innovation sociale</i>	342
<i>Chapitre 2. Comment persuader ? Trois conditions à l'influence minoritaire</i>	360
<i>Chapitre 3. Quelle radicalité adopter ?</i>	372
<b>CONCLUSION</b>	<b>380</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>391</b>
<b>INDEX DES PRINCIPAUX NOMS PROPRES</b>	<b>426</b>



## Introduction générale :

### Serge Moscovici, un nomade disciplinaire

« Qu'ai-je fait d'autre que d'amener à fructifier,  
dans une vie laborieuse et ordonnée,  
les expériences d'une vie anarchique et dissipée ?<sup>1</sup> ».

« Se prépare une des plus grandes mutations intellectuelles,  
sociales et psychologiques de tous les temps<sup>2</sup> »

Essayer de comprendre l'œuvre de Moscovici, c'est accepter de rentrer dans son univers, un univers où l'action se mêle étroitement à la pensée, dont le style si particulier peut parfois sembler hermétique. Bien souvent, c'est aussi accepter que les réponses apportées rendent rapidement désuète la question posée : comme avec la plupart des grands auteurs, on n'y trouve pas nécessairement des réponses à ses propres interrogations ; on est plutôt invité à se questionner autrement et à déplacer son regard vers des perspectives insoupçonnées. Moscovici fait voyager son lecteur comme il faisait voyager ses étudiants, à travers les disciplines, à travers les théories, à travers les classiques, sans se soucier des effets de mode ni des injonctions et de l'orthodoxie des cadres académiques, de telle sorte qu'on découvre une autre manière de regarder le monde. C'est peut-être ce qu'il y a de plus singulier chez lui : le regard qu'il porte sur les choses. En s'attardant sur les détails que personne ne relève, en questionnant tout ce qui paraît familier, il a regardé notre monde avec un regard d'étranger, un regard de « métèque ».

---

<sup>1</sup> S. Moscovici, *Chronique des années égarées : récit autobiographique*, Paris, Stock, 1997, p. 398.

<sup>2</sup> S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, Paris, Union Générale d'éditions, 1974, p. 132.

## *Exils et solitude*

Sur sa vie, le lecteur dispose aujourd'hui des deux tomes de ses mémoires, *Chronique des années égarées*<sup>3</sup> et *Mon après-guerre à Paris*<sup>4</sup>, ce dernier volume ayant été publié à titre posthume. Dans ces récits, Moscovici retrace principalement les événements de son enfance, de son adolescence et des années de jeune étudiant à Paris. Exposons-en brièvement les grandes lignes.

Né « Strul-Hers » en 1925 à Brăila, un port du Danube, surnommé « Solly » pendant son enfance en Bessarabie, baptisé « Serge » à 23 ans par le « méchant père Krauze » à Paris, puis appelé « Mosco » toute sa vie : ce n'est, pour l'administration française, que l'année de ses 80 ans qu'il deviendra « Serge Moscovici »<sup>5</sup>. Abandonné – à deux reprises – par sa mère, il est d'abord élevé par son père, céréalier dans la campagne roumaine. Parce que ce dernier déménage sans cesse, il le place chez sa tante Anna à Bucarest vers ses 11 ans. Il restera avec sa tante jusqu'à son départ de Roumanie une décennie plus tard.

L'année suivante son installation à Bucarest, en 1937, un gouvernement pronazi prend la tête de la Roumanie fasciste<sup>6</sup> puis les événements toujours plus tragiques s'enchaînent : retrait de la nationalité roumaine en 1938, exclusion de son Lycée en 1940, travail forcé, persécutions, menaces de déportations, pogroms, dont celui de janvier 1941 à Bucarest, particulièrement sanglant. En Bessarabie et en Bucovine, où il avait grandi, les juifs sont massacrés dans une horrible sauvagerie perpétrée par les troupes d'Antonescu. Il y perd des amis d'enfance, des instituteurs, des anciens voisins ... À la sortie de la guerre, après avoir survécu à une décennie de persécution, il passe finalement le bac, s'investit un temps dans le mouvement communiste puis dans le mouvement sioniste. Mais le départ de la Roumanie dévastée était devenu une nécessité psychique et matérielle. Parlant couramment le russe, il souhaite se rendre à Moscou. Il choisit finalement Paris, attiré par la « Ville lumière » et par sa réputation intellectuelle, et poussé par une envie de devenir un « homme d'étude ». Moscovici avait appris le français en autodidacte pendant la guerre pour s'échapper dans les livres d'Alain-Fournier, Roger Martin

---

<sup>3</sup> S. Moscovici, *Chronique des années égarées : récit autobiographique*, op. cit.

<sup>4</sup> S. Moscovici, *Mon après-guerre à Paris. Chroniques des années retrouvées* (texte établi, annoté et préfacé par A. Laignel-Lavastine), Paris, Grasset, 2019.

<sup>5</sup> Les éléments biographiques sont, sauf indication contraire, issus des deux volumes de ses mémoires.

<sup>6</sup> Il s'agit du gouvernement Goga-Cuza avant la prise de pouvoir du maréchal Antonescu et de la Garde de fer en septembre 1940.

du Gard, Flaubert, Paul Valéry, Jean Cocteau, Giraudoux, Baudelaire, Paul Morand, Balzac, Proust, etc. Parmi les philosophes français, c'est Pascal qui l'a le plus marqué, l'orientant vers la piste de l'impossibilité d'agir et de créer à partir de la seule raison et de l'importance du rôle des croyances. Selon lui, Pascal éveilla son intérêt pour les questions de psychologie sociale. Alors à l'été 1947, il quitte clandestinement la Roumanie pour les routes de l'Europe à pied, en train et en car, avec l'aide d'un passeur payé avec sa montre. Il traverse la Hongrie, puis l'Autriche, puis l'Italie, direction Paris sans projet précis. Il arrive apatride à Paris en janvier 1948 à 22 ans, avec un franc et une petite valise contenant quelques affaires dont le manuscrit d'un roman. Il s'installe comme réfugié.

À Paris, il rencontre rapidement Isac Chiva, parti lui aussi à pied de Roumanie en 1947 à travers l'Europe, et lui aussi arrivé en janvier 1948 à 22 ans<sup>7</sup>. Les deux hommes ne se quitteront jamais. Le duo deviendra un mois plus tard un trio avec l'arrivée de Paul Celan, lui aussi rescapé roumain. Avec Celan et Chiva, ils forment « le trio de métèques » qui, d'après les mots de Chiva, leur « tenait lieu de famille<sup>8</sup> ». Cette amitié perdura toute leur vie. Chiva deviendra anthropologue et cofondera avec Claude Lévi-Strauss le Laboratoire d'anthropologie sociale au Collège de France ; Celan deviendra l'un des plus grands poètes du XX<sup>e</sup> siècle, avant de se donner la mort en 1970. À Paris, Moscovici retrouvera également Isidore Isou, son ami d'enfance, créateur du lettrisme<sup>9</sup>. D'autres amitiés prendront une place importante dans sa vie comme celle de Lucien Goldmann et quelques autres. Par la suite, en 1953, il rencontrera à l'institut de psychologie la future psychanalyste Marie Bromberg, à laquelle il a consacré de magnifiques pages dans ses mémoires. Il l'épousera et le couple aura deux fils.

En 1948, pour espérer passer des concours et obtenir des papiers, il était nécessaire de passer une licence. Le professeur Daniel Lagache, philosophe, psychiatre et psychanalyste, venait justement de créer une licence de psychologie à la Sorbonne, une des seules licences dont l'accès était autorisé aux réfugiés. Moscovici était alors familier de la philosophie et des mathématiques, mais les sciences humaines et sociales restaient encore pour lui de l'ordre de la « terra incognita ». Devant travailler pour vivre, et révisant ses cours dans le métro où il faisait moins froid qu'à l'hôtel meublé, il passe de justesse sa licence de psychologie avec la mention « passable » puis envisage le doctorat, sans trop savoir ce qu'était une thèse, attiré par

---

<sup>7</sup> É. Loyer, *Lévi-Strauss*, Paris, Flammarion, 2015, p. 497.

<sup>8</sup> A. Laignel-Lavastine, « Serge Moscovici, inquieteur prémonitoire », *Le Monde*, 25 avril 2002.

<sup>9</sup> Mouvement artistique puis culturel qui intronise le son de la lettre à la place du sens du mot.

l'espoir de pouvoir s'asseoir sur les bancs de la Bibliothèque et de dîner au restaurant universitaire<sup>10</sup>.

### *L'homme d'étude*

Malgré les horaires de son nouveau travail de manutention dans la chaussure, Moscovici parvient à suivre les séminaires de « psychologie de la vie sociale » de Daniel Lagache qui accepte de diriger sa thèse. Le jeune étudiant interprète ce geste comme une main tendue de la part du professeur, une bouée de sauvetage, et va travailler à un projet de recherche précis dont il nourrissait déjà quelques idées à partir d'intuitions qui le travaillent depuis la Roumanie. La question qui l'obsède depuis lors est de comprendre le rôle joué par la science dans l'adhésion des peuples à des croyances ou des doctrines. Les nazis avaient érigé des mythes en leviers de pouvoir en s'appuyant sur la biologie ou autres « sciences ». Les marxistes aussi fondaient toute leur vision politique sur une science, « ils n'en démordaient pas et croyaient dur comme fer aux vertus éclairantes et émancipatrice de la science. Pas moi » écrit-il<sup>11</sup>.

Moscovici souhaite étudier les effets de la pénétration d'une théorie scientifique dans le sens commun. Il pense alors que le sens commun n'est pas l'ennemi de la science, ni son contraire, mais *sa continuité*. La lecture de l'*Essai sur la notion d'expérience* de Robert Lenoble<sup>12</sup> l'oriente vers la notion de représentations collectives<sup>13</sup>. La découverte de Durkheim et de Lévy-Bruhl, qui n'étaient guère enseignés à l'époque, clarifie ses réflexions<sup>14</sup>. Moscovici envisage plusieurs théories scientifiques comme la relativité, la physique nucléaire ou la théorie de Darwin<sup>15</sup> pour étudier leur pénétration dans la culture et le sens commun. Mais la théorie de Freud était alors vigoureusement discutée dans la sphère publique, et objet de conflit avec les communistes et avec les catholiques. Sa thèse portera donc sur la représentation sociale de la psychanalyse. Elle sera assortie d'une thèse complémentaire sur la dynamique des changements

---

<sup>10</sup> S. Moscovici, « Le premier article », *Le journal des psychologues*, numéro hors-série sur « Serge Moscovici : le père de la théorie des représentations sociales. Seize contributions pour mieux comprendre », octobre 2003, p. 1-2.

<sup>11</sup> S. Moscovici, *Mon après-guerre à Paris. Chroniques des années retrouvées*, op. cit., p. 263.

<sup>12</sup> R. Lenoble, *Essai sur la notion d'expérience*, Vrin, 1943.

<sup>13</sup> S. Moscovici, *Mon après-guerre à Paris. Chroniques des années retrouvées*, op. cit., p. 8.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 6.

sociaux à travers l'analyse des conséquences psychosociologiques de la reconversion industrielle de la Haute-Vallée de l'Aude<sup>16</sup>.

Il accède au titre de *docteur ès lettres* en mars 1961, sa thèse principale sur la représentation sociale de la psychanalyse donnera lieu à l'émergence de tout un nouveau champ de recherches et d'un nouveau paradigme en psychologie sociale<sup>17</sup>. Il deviendra rapidement une grande figure de cette discipline et développera plusieurs théories de premier plan – dont la théorie des représentations sociales et des communications, la théorie de l'innovation sociale, la théorie de la conversion ou encore la théorie de polarisation de groupe – à l'origine des principaux débats académiques dans ce domaine et de l'émergence d'une nouvelle génération de scientifiques.

### *Une œuvre polymorphe, une vie cloisonnée*

Il y a plusieurs voies d'accès à l'œuvre de Moscovici. La contribution de celui-ci fut importante dans plusieurs disciplines où il a déployé son regard non conformiste. Parallèlement à ses études en psychologie sociale, Moscovici suivait l'enseignement d'histoire et de philosophie des sciences d'Alexandre Koyré, qu'il rencontre en 1951 et qui deviendra son véritable « maître à penser »<sup>18</sup>. Il assiste à tous les séminaires de cet homme qui le fascine, originaire comme lui d'une famille juive d'Odessa, et avec lequel il noue une relation personnelle jusqu'à la disparition du philosophe en 1964<sup>19</sup>. Koyré incite Moscovici à travailler sur les liens entre l'expérience et la théorie au XVII<sup>e</sup> siècle. Des recherches sur Galilée le mènent d'abord à Milan, puis sur les pas du savant génois Jean-Baptiste Baliani qui sera le sujet de son mémoire, dirigé par Koyré, pour le diplôme de l'École Pratique des Hautes Études, obtenu en 1961, la même année que son doctorat. Ces travaux en histoire et philosophie des sciences donneront lieu à une douzaine de publications scientifiques dans ce domaine pendant cette décennie. Quant à ses recherches sur Baliani, elles seront publiées en 1967 par Fernand

---

<sup>16</sup> S. Moscovici, *Reconversion industrielle et changements sociaux. Un exemple : la chapellerie dans l'Aude*, Armand Colin, 1961.

<sup>17</sup> N. Kalamalikis, « Servez-vous de la théorie », Avant-propos à S. Moscovici, *Psychologie des représentations sociales. Textes rares et inédits* (édité par N. Kalamalikis), Éditions des archives contemporaines, « Psychologie du social », 2019, p. i.

<sup>18</sup> S. Moscovici, « Est-ce qu'il y a des contre-révolutions scientifiques ? », *History and Technology, An International Journal*, vol. 4, n°1-4, October 1987, p. 543.

<sup>19</sup> S. Moscovici, *Mon après-guerre à Paris. Chroniques des années retrouvées*, op. cit., p. 209.



Braudel sous le titre *L'Expérience du mouvement, Jean-Baptiste Baliani, disciple et critique de Galilée*<sup>20</sup>.

Après l'obtention de son diplôme d'histoire et de philosophie des sciences et la publication de sa thèse en psychologie sociale, Moscovici rejoint Alexandre Koyré comme *Fellow* à l'Institute for Advanced Studies à Princeton. Koyré y est membre permanent. Moscovici, qui se voit attribuer un bureau dans le *physics Building* où avait travaillé Einstein, y reprend des réflexions de jeunesse sur les rapports entre la science et la nature entamées pendant la guerre en Roumanie dans les années 1940, vers 1943, avec la rédaction d'essais mentionnés dans ses mémoires<sup>21</sup>. « La nature était une façon de se révolter contre cette culture mortifère<sup>22</sup> » écrit-il, une culture de la mort. Moscovici a quarante-trois ans en 1968 lorsqu'il publie *l'Essai sur l'histoire humaine de la nature*. Ce long ouvrage, alors qualifié de « sociologie de la connaissance scientifique des origines à nos jours<sup>23</sup> », est difficilement classable. Il s'agit en effet d'un ouvrage au carrefour de plusieurs disciplines à commencer par la philosophie politique<sup>24</sup> puisqu'il reconfigure les termes d'une « nouvelle constitution<sup>25</sup> » qui place les liens avec la nature comme interrogation politique centrale. Pour l'historien Pierre Vidal-Naquet, il s'agirait plutôt d'une nouvelle histoire, celle de nos relations avec l'univers matériel<sup>26</sup> : selon lui, Moscovici y démontre l'impossibilité d'une histoire homogène des sciences et des techniques, puisque, comme nous le verrons, la science d'aujourd'hui ne serait pas la continuité de ce qu'on nommait science ou philosophie autrefois. Alain Touraine y voit, quant à lui, une tentative de dépassement de la sociologie et de l'économie<sup>27</sup> et la constitution d'une nouvelle sociologie de la connaissance scientifique comme critère déterminant du lien avec la nature. Si à travers la psychologie sociale, Moscovici a tenté de dépasser l'explication sociologique, en renouant avec une analyse psychique des phénomènes sociaux, il est vrai que *l'Essai* procède à un dépassement de cette même discipline mais cette fois en modifiant l'objet

---

<sup>20</sup> S. Moscovici, *L'expérience du mouvement : Jean-Baptiste Baliani, disciple et critique de Galilée*, Paris, Hermann, 1967.

<sup>21</sup> S. Moscovici, *Chronique des années égarées : récit autobiographique*, *op. cit.*, p. 290 ; S. Moscovici, *Mon après-guerre à Paris. Chroniques des années retrouvées*, *op. cit.*, p. 71 et p. 198.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>23</sup> M. Lutfalla, « Essai sur l'histoire humaine de la nature », *Revue d'économie politique*, vol. 79, No. 3, 1969, p. 712.

<sup>24</sup> D. Jodelet, « Serge Moscovici : évocation de trajectoires » », *Psihologia Socială*, nr. 36 (II), 2015, p. X.

<sup>25</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion « champs », [1968] 1977, p. 22.

<sup>26</sup> P. Vidal-Naquet, « Essai sur l'histoire humaine de la nature », compte-rendu dans *la Quinzaine littéraire*, 1/15 juillet 1969, réédité dans *Penser la vie, le social, la nature. Mélanges en l'honneur de Serge Moscovici*, sous la direction de F. Buschini et N. Kalampalikis, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2001, pp. 6-10.

<sup>27</sup> A. Touraine, « Essai sur l'histoire humaine de la nature de Serge Moscovici », *Le Monde*, 11 janvier 1969.

même de son étude, l'ordre sociale autonome, et en proposant une autre grille d'analyse qui rompt avec la vision d'une société sortie de la nature. Moscovici revisite alors les principales catégories de l'analyse sociologique (division du travail, classes sociales, etc.) et aussi celles des sciences naturelles (sélection naturelle, reproduction sexuelle, etc.), afin qu'aucune de ces catégories ne se fondent (ou se confondent) ni dans un ordre social, ni dans un ordre biologique. Il propose une reconfiguration de la plupart des principaux concepts qui nourrissent artificiellement cette coupure, celle entre la nature et la société (ou la culture), pour retracer l'histoire de l'édification des natures.

À la suite de l'*Essai sur l'histoire humaine de la nature*, c'est surtout vers l'anthropologie que Moscovici se tourne, inspiré par l'état des connaissances scientifiques en éthologie et en paléontologie. Parce qu'il s'oppose à la coupure entre la nature et la culture, il s'interroge sur les origines de ce que Lévi-Strauss avait désigné comme critère de cette coupure et situé au cœur de l'anthropologie : l'universalité de la prohibition de l'inceste. Il va développer dans ce cadre une nouvelle théorie anthropologique et psychanalytique (à travers une réinterprétation de l'Édipe) qui donnera naissance à l'écoféminisme de Françoise d'Eaubonne. Publié en 1972 sous le titre *La société contre nature*, ce travail est initié pendant son année en tant que *visiting Professor* à la New School for Social Research de New York, où il est intervenu jusqu'à sa retraite, et poursuivi pendant les premières années d'enseignement d'« ethnologie de la nature »<sup>28</sup> assuré de 1970 à 1978 au département d'anthropologie de Paris<sup>29</sup>. Dans le monde académique comme dans le monde politique, la nature n'est alors pas considérée comme un sujet sérieux, digne d'intérêt pour un universitaire en sciences sociales, sauf à l'aborder sous l'angle de la menace – double menace pour Sartre, du dedans et du dehors<sup>30</sup>. Pour avoir associé une réflexion sur la nature à celles sur les sciences sociales, Moscovici fut accusé de faire perdre leur temps aux étudiants et subira une forme d'ostracisme<sup>31</sup>. « Mes amis se moquaient de moi, écrit-il, considérant cet intérêt pour la nature comme une manie personnelle et suicidaire, une préoccupation tout juste bonne pour de vieux scientifiques ou intellectuels en rupture de ban<sup>32</sup> ».

---

<sup>28</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, op. cit., p. 18.

<sup>29</sup> P. Dibie, « Serge Moscovici dans sa vie. Une marginalité centrale », *Communications*, vol. 110, no. 1, 2022, p. 211.

<sup>30</sup> J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 158.

<sup>31</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, op. cit., p. 18.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 266.

Par la suite, ses ouvrages publiés montrent la diversité des terrains investis : avec des ouvrages relevant d'histoire de la psychologie politique comme *L'âge des foules : un traité historique de psychologie des masses* en 1981 ou d'épistémologie des sciences sociales avec *La machine à faire des dieux* en 1988. Le volume de sa bibliographie témoigne de l'exceptionnelle fécondité de sa pensée et étonne par la diversité des facettes explorées.

« Moscovici vivait sa pensée » écrit la psychologue sociale Denise Jodelet avec qui il a partagé durant cinquante ans une partie de son aventure intellectuelle<sup>33</sup>. Cette unité entre sa pensée et sa vie se traduit notamment par le fait que, au-delà de sa participation théorique à l'émergence de l'écologie politique dès 1968 avec *l'Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Moscovici, qui pense alors que « la question de la nature se situe au cœur de notre civilisation<sup>34</sup> », s'engage dans l'activité militante et accompagne les premiers pas du mouvement écologiste.

En 1970, la branche française des Amis de la Terre est créée et, la même année, le mouvement *Survivre* (qui deviendra *Survivre et vivre*). Moscovici s'investit dans les deux. Les Amis de la Terre sont, pendant toute la décennie des années 1970, l'association autour de laquelle le mouvement se structure. Ce dernier est alors intensément agité par des questions d'ordre stratégique, sur les modalités de participation de l'écologie à la vie politique et sur les méthodes d'influence de l'opinion publique<sup>35</sup>. Moscovici se rapproche d'un de ses leaders, Brice Lalonde, qui héberge Les Amis de la Terre chez lui à partir de 1974 et où Moscovici participe aux réunions du soir<sup>36</sup>. L'influence de Moscovici sur Lalonde deviendra manifeste<sup>37</sup>. Et pendant une partie de cette décennie, il est, sans jamais y exercer de responsabilité, une des figures du mouvement, avec Lalonde et René Dumont<sup>38</sup>. Il signe de nombreux textes dans la presse militante *Le Sauvage* et *La Gueule ouverte*, puis se porte lui-même candidat pour « Paris

---

<sup>33</sup> D. Jodelet, « Serge Moscovici : évocation de trajectoires », *op. cit.*, p. 10.

<sup>34</sup> S. Moscovici, « La conspiration verte », *La Gueule ouverte*, 1976, réédité dans S. Moscovici, *De la nature : pour penser l'écologie*, Paris, Métailié, 2002, p. 247.

<sup>35</sup> M. Bess, *La France vert clair : écologie et modernité technologique, 1960-2000*, Seyssel, Champ Vallon, 2011, p. 139.

<sup>36</sup> L. Samuel, « L'implication de Serge Moscovici dans les mouvements écologistes », N. Kamalpalikis, D. Jodelet, M. Wieviorka, D. Moscovici et P. Moscovici, *Serge Moscovici. Un regard sur les mondes communs*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2019, p. 66.

<sup>37</sup> J. Jacob, *Histoire de l'écologie politique. Comment la Gauche a redécouvert la nature*, Paris, Albin Michel, 1999, pp. 65-85. Voir aussi A. Vrignon, *Les mouvements écologistes en France (de la fin des années soixante au milieu des années quatre-vingt)*, Thèse de doctorat en histoire contemporaine, Université Nantes Angers Le Mans, 2014, p. 366.

<sup>38</sup> J.-P. Ribes, « Avant-propos », *Pourquoi les écologistes font-ils de la politique ? : entretiens de Jean-Paul Ribes avec Brice Lalonde, Serge Moscovici et René Dumont*, Paris, Le Seuil, 1978, p. 14.

Écologie » aux élections municipales dans le 13<sup>e</sup> arrondissement de Paris en 1977 et acceptera en 1984 que son nom figure symboliquement à la dernière place de la liste verte aux élections européennes<sup>39</sup>. Malgré cette dernière candidature, pour des raisons que nous tenterons de mettre en lumière, il aura toujours refusé d'être membre du parti vert<sup>40</sup> et son activité militante avait déjà cessée dès la fin des années 1970 comme s'il ne s'était agi que d'une parenthèse.

Vers la fin de sa vie, Moscovici centrait ses réflexions sur la question juive et sur l'antisémitisme. Il avait également renoué avec l'histoire et à la philosophie des sciences, se consacrant à un travail resté inachevé sur le napolitain du XVIII<sup>e</sup> siècle Giambattista Vico<sup>41</sup>, qui fut aussi un théoricien de la connaissance, avocat du sens commun. Sur le plan scientifique, Moscovici était devenu une autorité mondiale, comme en témoignent les seize doctorats *Honoris Causa* décernés par diverses universités à travers le monde<sup>42</sup>, c'est davantage que d'autres scientifiques de renom de cette génération comme Lévi-Strauss ou Pierre Bourdieu. Edgar Morin le présente comme « le soleil de notre siècle »<sup>43</sup> et Alain Touraine comme le « meilleur penseur des sciences sociales<sup>44</sup> ». De nombreux prix internationaux lui ont été décernés, parmi lesquels le célèbre prix Balzan en 2003 pour avoir renouvelé les méthodes de recherche et leurs orientations en psychologie sociale, puis, en 2010, le prix Nonino « Maestro del nostro tempo ». Quant à l'écologie, dont il a participé à l'émergence – en théorie comme en pratique – elle est sans conteste aujourd'hui devenue une préoccupation de premier plan.

---

<sup>39</sup> Il acceptera de nouveau en 1992 pour la liste de Génération Écologie lors des élections régionales en Ile-de-France.

<sup>40</sup> L. Samuel, « L'implication de Serge Moscovici dans les mouvements écologistes », *op. cit.*, p. 69.

<sup>41</sup> D. Ben Alaya, B. Vizeu Camargo, M. de Alba, I. Galli, R. Permanadeli, S. Seidmann, « Diffusion et pouvoir heuristique de la pensée de Serge Moscovici dans le monde », N. Kamalpalikis, D. Jodelet, M. Wieviorka, D. Moscovici et P. Moscovici, *Serge Moscovici. Un regard sur les mondes communs*, *op. cit.*, p. 194.

<sup>42</sup> Université de Genève (1980), Université de Glasgow (1982), Université de Sussex (1990), Université de Seville (1993), Université Libre de Bruxelles (1994), Université de Bologne (1998), London School of Economics and Political Sciences (1998), Université de Rome (1999), Université Autonome Métropolitaine (2000), Université de Pécs (2002), Instituto Superior de Ciencias do Trabalho e da Empresa, Lisbonne (2003), Université de Jönköping (2006), Université de Iasi (2007), Université de Brasilia (2007), Université Buenos Aires (2011), Université d'Evora (2012).

<sup>43</sup> D. Jodelet, « Serge Moscovici : évocation de trajectoires » », *op. cit.*, p. 13.

<sup>44</sup> A. Touraine, « Hommage à Serge Moscovici », *Bulletin de psychologie*, vol. 536, no. 2, 2015, p. 167.

## *Qu'est devenue l'œuvre de Moscovici ?*

Comment alors expliquer la relative discrétion, voire le relatif silence<sup>45</sup>, dont son œuvre fait aujourd'hui l'objet ? À quelques exceptions près<sup>46</sup>, peu de théoriciennes et de théoriciens de l'écologie ou de l'écoféminisme font aujourd'hui référence à lui, ou alors seulement de manière marginale. À sa mort en 2014, aucun des principaux responsables du parti écologiste n'est présent à son enterrement<sup>47</sup>. Il est aussi surprenant de noter que, alors que ses travaux théoriques et expérimentaux de psychologie sociale traitent des mêmes questions que l'écologie se pose aujourd'hui et soulève dans le débat public et politique (« Comment une connaissance scientifique peut-elle devenir agissante ? », « À quelle condition une idée devient-elle mobilisatrice ? », « Comment influencer, persuader et convertir ? », etc.), rares aussi sont les références qui lui sont faites dans ce cadre.

Plusieurs raisons expliquent cet effacement. Peut-être est-ce en premier lieu dû à la nature de la psychologie sociale, et principalement à Moscovici, qui assume la part psychique des phénomènes politiques et sociaux, alors que la tendance est tout autre dans les sciences sociales, au moins depuis Durkheim. Si cette explication ne suffit pas à elle seule à justifier son éclipse, est-il possible qu'à oser transgresser, il aurait franchi plusieurs lignes rouges ? Par exemple, cela-a-t-il été le cas lorsqu'il a accepté de présider le jury de thèse de sociologie de la célèbre astrologue Élisabeth Teissier en 2001 ? Bien que cet événement ne laissa pas le monde académique indifférent – comme en témoigne une revue de presse de l'époque –, il ne semble pas avoir été de nature à entacher durablement sa réputation et de provoquer un désintérêt pour ses travaux au point de fournir une explication au paradoxe posé.

L'explication qui nous semble la plus probable est la suivante : la portée de son œuvre est sans cesse atténuée par le réflexe à la fragmenter, alors que celle-ci ne dévoile toute son ampleur qu'à la condition de dépasser l'enfermement disciplinaire et de rompre le cloisonnement entre les univers scientifiques et militants. Mais si Moscovici a été un nomade disciplinaire qui résistait à la pression conformiste, il aura en partie encouragé cette fragmentation en prenant lui-même systématiquement soin, sur le plan personnel, de « cloisonner les différents secteurs

---

<sup>45</sup> D. Jodelet, « Serge Moscovici : évocation de trajectoires », *op. cit.*, p. 18. Rappelons toutefois que Moscovici reste une référence de premier plan dans le domaine de la psychologie sociale.

<sup>46</sup> Parmi lesquelles J. Jacob, *Histoire de l'écologie politique. Comment la Gauche a redécouvert la nature*, *op. cit.* ; K. H. Whiteside, *Divided Natures – French Contributions to Political Ecology*, MIT Press, 2002.

<sup>47</sup> L. Samuel, « L'implication de Serge Moscovici dans les mouvements écologistes », *op. cit.*, p. 69.

de sa vie<sup>48</sup> ». Ce cloisonnement pourrait-il expliquer que ses travaux académiques en psychologie sociale ne soient pas perçus comme étant en lien direct avec ceux effectués dans d'autres disciplines et avec son apport à l'histoire de l'écologie ? Si les liens entre sa psychologie sociale et l'écologie ne sont pas perçus, nous souhaitons précisément les montrer.

« On comprend mal une œuvre nomade, faite d'ébauches. Concentrée sur une quête unique, elle se disperse néanmoins entre une multitude d'objets sans relation apparente. Comment la classer quand elle déjoue à l'avance toute tentative faite en ce sens ? Quelle économie chercher chez celui qui se gaspille avec autant de méthode ? Un regard pénétrant peut découvrir, longtemps après, la logique de ces errances<sup>49</sup> ». C'est à propos de l'œuvre du philosophe et sociologue allemand Georg Simmel que Moscovici a rédigé ces lignes. Nous les reprenons à notre compte à propos de son œuvre et formulons l'hypothèse qu'une lecture croisée, interdisciplinaire, de celle-ci peut l'éclairer d'un jour nouveau et souligner sa cohérence et sa logique. C'est pourquoi nous allons tenter de tisser les liens entre les différents aspects de ses travaux et réflexions afin d'en identifier les prolongements, déclinaisons et applications. Cette approche interdisciplinaire devrait permettre de soulever de manière différente des questions classiques posées par la philosophie comme le lien entre la connaissance et l'action, entre la nature et la culture, sur la nature de la science, de la persuasion et du pouvoir. Il devrait également faire émerger les thèmes communs à toutes son œuvre : le changement, la créativité et l'invention. En effet, il s'agit toujours de se demander pourquoi et comment les sociétés pensent, décident, se conservent et innovent.

Enfin, nous pensons qu'exposer la véritable dimension de l'œuvre de Moscovici ainsi que sa cohérence apporte un regard nouveau sur l'histoire et l'évolution du mouvement écologiste et notamment sur une des principales questions qui agite l'écologie aujourd'hui. Bruno Latour interroge pourquoi, en termes d'écologie politique, « la montagne a-t-elle si souvent accouché d'une souris »<sup>50</sup> ? Au-delà du destin du seul mouvement écologiste, le paradoxe traverse la société dans son ensemble : « La conscience des dangers que nous faisons courir à la planète, écrit Dominique Bourg, n'a en rien réduits ces dangers, bien au contraire<sup>51</sup> ». Une des

---

<sup>48</sup> À propos de son investissement dans le mouvement écologiste, D. Jodelet écrit : « Il n'informa personne au Laboratoire [le Laboratoire de Psychologie sociale de l'EHESS] de cette nouvelle activité qui fut cependant intense », D. Jodelet, « Serge Moscovici : évocation de trajectoires », *op. cit.*, p. 13.

<sup>49</sup> S. Moscovici, *La machine à faire les dieux*, Paris, Fayard, 1988, p. 285.

<sup>50</sup> B. Latour, *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte, « poche », [1999] 2004, p. 9.

<sup>51</sup> D. Bourg, *Une nouvelle terre. Pour une autre relation au monde*, Éditions Desclée de Brouwer, 2018, p. 54.

explications apportées par Bourg à ce paradoxe concerne l'inadaptation du principe moderne de représentation et de la philosophie du contrat à la prise en compte de ces enjeux<sup>52</sup>. La psychologie sociale de Moscovici, science dont les objets d'étude sont les transformations des connaissances scientifiques, les « idéologies », les phénomènes d'influence, les processus de décisions collectives, etc., ne propose-t-elle pas aussi, à un autre niveau et sur des plans différents, des éléments de réponse à cette question ? Quoi qu'il en soit, tisser des liens entre ses différents travaux, et entre ces derniers et son investissement militant, devrait nous éclairer sur la nature *épistémologique* et *cognitive* de ce mouvement.

\*\*\*

Ce travail, qui relève de l'exercice monographique, est divisé en trois parties. La première partie revient sur les réflexions de Moscovici sur la science, réflexions que nous considérons comme le point de départ de toute son œuvre. « La place que les sciences occupent parmi les facteurs décisifs dans l'*organisation de nos relations sociales* et de *nos contenus mentaux* n'a pas d'équivalent dans le passé<sup>53</sup> » écrit-il dans l'introduction de l'*Essai sur l'histoire humaine de la nature*. C'est de ce postulat que nous partons. La révolution scientifique ne serait pas tant une révolution *de* la science ou *dans* la science qu'une révolution *causée* par la science dans d'autres domaines : d'abord dans le domaine sociocognitif, c'est-à-dire dans la vie mentale des sociétés et des groupes, et dans le domaine de l'organisation politique, avec l'émergence d'une nouvelle interrogation de cet ordre, celle de notre rapport à l'univers matériel.

L'étude des effets de la science dans le domaine sociocognitif est l'objet de la première sous-partie. Cette révolution sociocognitive se traduirait par l'apparition des représentations sociales comme phénomènes. Les représentations sociales sont donc une caractéristique de notre époque et de notre culture. Étudier la théorie des représentations sociales formulée par Moscovici permettra de mettre en lumière l'épistémologie et le nouveau paradigme dans lesquels elle s'inscrit. En effet, la psychologie sociale a toujours été influencée par la philosophie des sciences<sup>54</sup>. Si en psychologie sociale, Moscovici a analysé par quels

---

<sup>52</sup> D. Bourg, Kerry Whiteside, *Vers une démocratie écologique. Le citoyen, le savant et le politique*, Seuil, 2010.

<sup>53</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, op. cit., p. 6.

<sup>54</sup> R. M. Farr, *The Roots of Modern Social Psychology*, Oxford, Blackwell publishers, 1996, p. xiii.

mécanismes les savoirs scientifiques peuvent devenir des savoirs de sens commun, ses travaux d'histoire et de philosophie de sciences l'ont conduit à se questionner sur les mécanismes par lesquels ces mêmes savoirs créent de nouvelles natures.

Les deux « révolutions » dont il est question, celle qui concerne le domaine sociocognitif avec les représentations sociales et celle qui touche à l'organisation politique avec la « question naturelle », émergent toutes deux au XX<sup>e</sup> siècle et résultent d'une même cause, l'apparition des effets de la science. Cela signifie que, selon Moscovici, ce que nous appelons « la science » n'apparaît pas au XVII<sup>e</sup> siècle tel que communément admis, mais plus tard : au XIX<sup>e</sup> siècle. C'est ce que nous tâcherons de montrer au début de la seconde sous-partie. Le reste de cette sous-partie est consacré à l'idée de Moscovici selon laquelle la science n'a pas pour finalité la satisfaction du besoin de savoir mais l'établissement d'un état « naturel » qui est aussi une relation entre les humains. Notre attention se tournera alors sur le concept de nature et nous analyserons le constructivisme social de Moscovici. Ce dernier s'oppose à l'idée selon laquelle la nature, toujours au singulier, n'aurait pas d'histoire : il postule la pluralité des natures. Toutefois, la pluralité des natures n'est pas la pluralité des notions, des idées ou des sentiments de la nature telle qu'on la trouve chez d'autres auteurs. Elle n'est pas non plus, chez Moscovici, envisagée sous l'angle de la représentation. Le lien entre les représentations sociales et le mouvement écologiste ne se situe pas sur ce terrain.

Dans la deuxième partie nous approfondirons le lien théorique entre les représentations sociales et les mouvements sociaux en général. Analyser la théorie des représentations sociales en remontant à ses racines durkheimiennes permet de présenter le matériau théorique et conceptuel expliquant les mécanismes psychiques à l'origine des mouvements sociaux, politiques ou culturels. Cela permettra de faire apparaître une explication d'ordre psychosociologique sur l'origine de la force de ces mouvements – leur vertu dynamogénique –, le rôle que jouent les représentations sociales dans cette dynamique et les conditions pour qu'elles remplissent ce rôle. Nous examinerons enfin les représentations sociales sous l'angle de la comparaison avec un autre concept de la même famille, les idéologies, et tenterons d'identifier ce que Moscovici a retenu de l'étude de l'expérience du mouvement marxiste et de son destin.

Dans la troisième et dernière partie, nous reviendrons plus spécifiquement sur le mouvement écologiste : d'abord sur la théorie anthropologique que Moscovici a proposée dans



le cadre de l'émergence de l'écologie, et ensuite sur l'élaboration de la méthode politique qu'il a envisagée pour ce mouvement.

L'incarnation du lien entre la théorie des représentations sociales et le mouvement écologiste tel qu'il l'envisageait apparaîtra clairement dans la première sous-partie. Sa théorie anthropologique, que nous resituerons dans son contexte intellectuel marqué par l'hégémonie de la pensée de Lévi-Strauss et de celle de Simone de Beauvoir, a été formulée et articulée avec la volonté de participer à l'élaboration de représentations sociales communes au mouvement féministe et au mouvement naturaliste. Nous présenterons cette théorie dans le détail et la comparerons à celle de l'écoféministe Françoise d'Eaubonne qui s'en est inspirée.

Dans une dernière sous-partie, nous analyserons une autre théorie développée par Moscovici en psychologie sociale, la théorie de l'innovation sociale, ainsi que les travaux expérimentaux qui ont été effectués dans le cadre de cette théorie. Selon cette dernière, également appelée théorie de l'influence minoritaire, ce n'est pas le nombre d'individus qui composent un groupe, ni sa force, ni son autorité qui serait l'élément déterminant dans les mécanismes d'influence sociale – persuader ce n'est pas soumettre et cela ne produit pas les mêmes effets. Identifier les ressorts et les conditions pour qu'un groupe exerce une influence sur un autre permettra d'expliquer la position défendue par Moscovici concernant la stratégie politique du mouvement écologiste. Cela permettra également d'apporter des éléments d'explication quant aux distances qu'il a par la suite prises avec ce mouvement.

Le sous-titre « une épistémologie psycho-politique » est un clin d'œil à Bruno Latour que Moscovici avait, sans succès, soutenu au début de sa carrière pour entrer à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Dans *Politiques de la nature*, Latour établit une distinction entre « l'épistémologie politique » et « l'épistémologie (politique) ». La seconde serait un détournement, elle ferait de la politique sous prétexte de définir la science, alors que la première, celle qui ne met pas la politique entre parenthèses, serait une véritable philosophie politique de la nature. Moscovici lui-même qualifiait le mouvement écologiste de mouvement épistémologique<sup>55</sup> et, comme nous le verrons, ses travaux de psychologie sociale constituent une nouvelle forme d'épistémologie. Si nous y ajoutons le terme « psycho » c'est parce que

---

<sup>55</sup> S. Moscovici, *De la nature : pour penser l'écologie*, op. cit., p. 53.

l'analyse psychologique est incontestablement au cœur de toute sa philosophie sociale, épistémologique et politique.



## **Première partie.**

### **La science : genèse du sens commun et nécessité de la question naturelle**



## Introduction

« Le principal, c'était un travail sur les sciences<sup>56</sup> »

Dans *Les révoltes du ciel*, les historiens Jean-Baptiste Fressoz et Fabien Locher indiquent que, en histoire environnementale, « la recherche récente reste marquée par le problème de l'origine de la 'prise de conscience environnementale'<sup>57</sup> ». Pour ces auteurs, cette approche ne correspondrait pas à la réalité historique et reconstituerait des récits téléologiques. S'intéresser à un auteur comme Moscovici mène à une conclusion similaire : la présentation de l'émergence du mouvement écologiste comme réponse à la montée d'une inquiétude environnementale et climatique, à partir d'un état du monde matériel dévoilé par la science, ne correspond pas tout à fait à l'analyse de la pensée et de l'expérience de ce pionnier du mouvement écologiste en France. Non pas que Moscovici ne fit pas preuve d'une connaissance fine en la matière. Bien au contraire, il s'est montré très au fait des données scientifiques de son époque et des tendances concernant l'état de l'environnement. Cependant, jamais il n'a justifié l'émergence de l'écologie politique comme réponse à la destruction de ce dernier. Il serait donc incomplet, voire inexact, de la réduire à une « prise de conscience » des menaces liées à la dégradation de l'environnement, cette émergence a une histoire plus complexe et relève d'autres ressorts. Moscovici lui-même avait pronostiqué que l'avenir lierait ainsi l'émergence du mouvement : « On écrira un jour, affirma-t-il en 1978, que l'écologie politique (...) s'est créée au moment où le gaspillage des ressources et la destruction du milieu ont pris des dimensions catastrophiques<sup>58</sup> ».

---

<sup>56</sup> S. Moscovici, *Mon après-guerre à Paris. Chroniques des années retrouvées*, op. cit., p. 191.

<sup>57</sup> J.-B. Fressoz, F. Locher, *Les révoltes du ciel. Une histoire du changement climatique XVe-XXe siècle*, Éditions du Seuil, 2020, p. 13.

<sup>58</sup> *Pourquoi les écologistes font-ils de la politique ? : entretiens de Jean-Paul Ribes avec Brice Lalonde, Serge Moscovici et René Dumont*, op. cit., p. 55.

Pourtant, les effets destructeurs de l'homme sur l'environnement, Moscovici les connaît et les décrit de manière précise, alors que nous sommes encore à l'aube la décennie qui sera jalonnée par des publications scientifiques importantes sur le sujet, comme le rapport du club de Rome, puis celle de la création du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat en 1988. Par exemple, dès 1968, il écrit que « consciemment, méthodiquement, nous sommes à même d'intervenir dans l'équilibre biologique de la plupart des espèces végétales ou animales, de les préserver ou de les détruire, d'aménager le climat, de modifier le cycle des transformations énergétiques ». En 1972, il décrit avec précision le mécanisme anthropique de l'effet de serre : « le climat de la terre change ou changera ; nous sommes les agents de ces modifications, en raison des énormes quantités de gaz carbonique répandues dans l'atmosphère<sup>59</sup> ». Il affirmera aussi, quelques années plus tard, en 1976, que « la découverte de carburants moins polluants ne diminue pas l'effet de serre, puisque le nombre de véhicules ne cesse de croître<sup>60</sup> ». Par ailleurs, il serait possible d'affirmer que Moscovici préfigure l'idée d'anthropocène dès les années 1960 en déclarant, par exemple, que les hommes « sont devenus une *force géologique* qui s'exerce sur une grande échelle<sup>61</sup> » ou que « notre action géomorphique ne connaît plus de limite<sup>62</sup> ». Toutefois, malgré ces déclarations qui jalonnent son œuvre, jamais Moscovici ne fait du mouvement écologiste une réponse nécessaire à cet état des choses. On notera que cela lui permet de ne pas être classé du côté des catastrophistes : c'est en empruntant d'autres voies et par un autre raisonnement qu'il parvient à la théorisation de l'écologie politique et culturelle.

L'explication de cette nécessité de l'écologie politique, l'émergence de ce que Moscovici a appelé dans les années 1960 « la question naturelle », se situe dans ses travaux d'histoire et de philosophie des sciences. C'est au sein de cette discipline que Moscovici a théorisé les causes d'une observation objective : l'explosion au cours du XX<sup>e</sup> siècle de la production de connaissances scientifiques et du rythme de cette production. Pour lui, cette explosion n'est pas le résultat d'une mutation *dans* la science, mais de l'affirmation de sa véritable nature au siècle dernier. Et cette affirmation serait, selon lui, la véritable révolution scientifique que d'autres auteurs ont situé au XVII<sup>e</sup> siècle. L'objectif de cette partie est donc de montrer l'origine et le double effet de cette révolution : elle va rendre nécessaire, d'une part, l'émergence d'une

---

<sup>59</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, Paris, éditions 10/18, 1972, p. 372

<sup>60</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, op. cit., p. 147.

<sup>61</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, op. cit., p. 624.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 7.

nouvelle question politique – dont le mouvement écologiste sera une réponse – et, d'autre part, elle va transformer les mécanismes de la vie mentale et cognitive des groupes sociaux.

Une des conséquences de cette révolution scientifique serait donc d'ordre mental et cognitif. En effet, cette révolution va être à l'origine d'une inversion : jusqu'alors – et jusqu'au développement des techniques de communication – le sens commun, c'est-à-dire la connaissance sociale et les consensus sociaux, qui permet aux individus d'appréhender leur environnement social et matériel, de se comprendre et de former une société, était issu des traditions et des expériences longuement accumulées à travers l'histoire. Dans ce contexte, la science ou la philosophie y puisaient la matière qu'elles raffinaient et épuraient à travers des opérations logiques de rationalisation. Mais selon Moscovici, « au cours du dernier demi-siècle, cette tendance s'est inversée<sup>63</sup> » et les conséquences de cette inversion n'auraient pas retenu suffisamment l'attention. Car la vie psychique des groupes et leurs mécanismes mentaux s'en trouvent modifiés : les sciences et la philosophie produisent des théories, des images, des concepts, etc. que le sens commun doit métaboliser. En ce sens, de nos jours, le sens commun ne serait plus un savoir préscientifique, il serait devenu un savoir post-scientifique<sup>64</sup>. Comment et à quelles conditions une théorie scientifique devient-elle une connaissance partagée ? Comment et à quelles conditions devient-elle constitutive de la réalité sociale et oriente-t-elle l'action collective ? C'est en répondant à cette question, et en cherchant à décrire ce nouveau contexte, que Moscovici va formuler la théorie des représentations sociales qui détaille donc un mécanisme cognitif propre à notre époque et réductible à aucune autre. Une partie du travail de Moscovici va consister à tenter de réhabiliter le savoir de sens commun, à rebours du paradigme dominant, présent dans la vision moderne, marxiste ou libérale, et de l'épistémologie classique. Les préjugés et erreurs collectives ou populaires, existent, bien sûr, mais Moscovici conteste le fait qu'ils prennent une forme systématique dans la pensée sociale, que le peuple ne pense pas, qu'il serait le lieu des biais intellectuels et des opinions dénuées de raison, et que celle-ci serait l'apanage de la pensée scientifique. Pour railler l'inexactitude de cette dissymétrie cognitive, Orwell écrivait que certaines idées sont tellement absurdes que seuls les intellectuels peuvent y croire. En Roumanie, où Moscovici a vécu le fascisme et l'antisémitisme, les préjugés et la haine n'ont pas émané d'une masse ignorante mais, au contraire, de l'élite sachante : « On

---

<sup>63</sup> S. Moscovici, « Psychologie des représentations sociales », *Psychologie des représentations sociales. Textes rares et inédits* (édité par N. Kalampalikis), Éditions des archives contemporaines, « Psychologie du social », 2019, p. 1.

<sup>64</sup> S. Moscovici, *Raison et cultures* (édité par N. Kalampalikis), Paris, Éditions de l'Ehess, 2012.



pourrait dire que ce sont les intellectuels qui ne sont pas capables de pensée rationnelle, car on leur doit au milieu du XX<sup>e</sup> siècle des pensées aussi irrationnelles que le racisme et le nazisme »<sup>65</sup>. Outre le fait que les violences ont d'abord commencé à l'université avant de se propager dans la rue, le fascisme roumain aurait été fabriqué, diffusé et légitimé par des philosophes<sup>66</sup>. Pour rendre compte de ces changements dans les processus sociocognitifs, Moscovici va développer un nouveau paradigme en psychologie sociale et proposer les étapes d'un processus sociocognitif de transformation des connaissances scientifiques en connaissances de sens commun. La théorie des représentations sociales constitue la pierre angulaire de cet édifice, et nous l'analyserons dans la première sous-partie.

L'autre conséquence de la révolution scientifique théorisée par Moscovici serait donc d'ordre politique. Elle expliquerait la nécessité de l'émergence d'une réflexion sur la nature et soulèverait une nouvelle interrogation fondamentale : celle du choix de notre relation à l'univers matériel. C'est la nature de cette révolution scientifique et les raisons pour lesquelles celle-ci rend nécessaire l'émergence de la question naturelle que nous souhaitons mettre au jour dans la seconde sous-partie.

Il s'agit donc d'analyser dans cette partie comment, selon les travaux de Moscovici, la science s'imisce dans nos pensées communes et dans notre culture, comment elle influe le cours de l'histoire et affecte notre nature.

---

<sup>65</sup> S. Moscovici, « Les idées et leur développement : un dialogue » (entretien avec I. Markova), dans *Le scandale de la pensée sociale* (édité par N. Kalampalikis), Paris, Éditions de l'Ehess, 2013, p. 238.

<sup>66</sup> Moscovici accusait Emil Cioran et Mircea Eliade d'être parmi ceux-là, S. Moscovici, *Mon après-guerre à Paris. Chroniques des années retrouvées*, op. cit., p. 41. Voir A. Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco : L'Oubli du fascisme*, Presses Universitaires de France, 2002.

## **Sous-partie 1.**

### **La nouvelle nature de la connaissance sociale**

## Introduction

« La science d’hier est le sens commun d’aujourd’hui<sup>67</sup> »

Cette première sous-partie est consacrée à la théorie des représentations sociales de Moscovici. Nous y présenterons son origine durkheimienne, ses développements et ses particularités. Pourquoi commencer ce travail, qui ambitionne d’identifier les ponts entre les travaux effectués dans différentes disciplines par cet auteur afin d’éclairer sa conception du mouvement écologiste, par la théorie des représentations sociales ? Il y a plusieurs raisons à cela.

D’abord, la théorie des représentations sociales est la première grande théorie formulée par Moscovici – dès sa thèse d’État soutenue en mars 1961. Il s’agit probablement de la principale théorie de son œuvre d’un point de vue académique, toutes disciplines confondues, car elle est aussi une des plus abouties, des plus discutées et des plus fructueuses. Elle est aussi celle qu’il ne délaissa jamais : il a constamment travaillé et écrit sur la théorie des représentations sociales, jusqu’à la fin de sa vie. Par conséquent, elle constitue une sorte de fil rouge de son œuvre. Identifier le contexte dans lequel elle s’est déployée, ses sources d’inspirations et le paradigme dans lequel elle s’inscrit permet d’apporter un premier éclairage général sur sa pensée. C’est du moins l’hypothèse que nous formulons : la théorie des représentations sociales constitue le « tronc d’un arbre » dont nous trouverons les racines comme les ramifications ailleurs, dans d’autres disciplines et d’autres domaines.

Ensuite, l’autre raison pour laquelle ce travail devait commencer par une analyse de cette théorie est la suivante : la corrélation, exposée dans l’œuvre de Moscovici, entre l’existence des représentations sociales comme phénomènes propres à notre époque, et celle d’un nouveau type de mouvements sociaux (politiques ou culturels) et du mouvement écologiste en particulier.

---

<sup>67</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l’écologie*, op. cit., p. 132.

L'analyse de cette corrélation permettra de comprendre pourquoi et comment les représentations sociales sont indispensables à ce mouvement. Nous effectuerons cette analyse dans un second temps<sup>68</sup>, mais pour ce faire, il était nécessaire de commencer par une présentation détaillée de la théorie.

L'idée de représentation se serait cristallisée dans l'esprit de Moscovici en suivant les enseignements de Merleau-Ponty à la Sorbonne sur la psychologie de l'enfant, et d'une certaine manière en opposition à la pensée du célèbre phénoménologue, celui-ci insistant sur la primauté de la perception<sup>69</sup>. La primauté de la perception correspondait, selon Moscovici, à une vision non-sociale de la psychologie contrairement à ce qu'autorisait le concept de représentations. Mais après la nomination de Merleau-Ponty au Collège de France en 1952, c'est, à la surprise générale, le suisse Jean Piaget qui est appelé à lui succéder à la chaire de psychologie pédagogique de la Sorbonne<sup>70</sup>. Piaget est alors peu connu à Paris (et peu apprécié, notamment par Merleau-Ponty lui-même et par le « tout-puissant » professeur Lagache<sup>71</sup>) mais, hasard de la vie, Moscovici l'avait déjà lu, encouragé par son ami Lucien Goldmann qui, réfugié en Suisse entre 1942 et 1945, avait été l'assistant du psychologue<sup>72</sup>. Piaget, qui avait enseigné la psychologie, la philosophie, la sociologie et la philosophie des sciences, est le fondateur de l'épistémologie génétique qui vise à expliquer la construction de la connaissance chez l'individu de manière non aprioriste et non empiriste<sup>73</sup>. Ce programme est similaire à celui que s'était donné Durkheim pour expliquer la connaissance sociale. Car ce n'est pas tant une philosophie ou un socle théorique que Moscovici puise chez Piaget – il puise cela plutôt chez Durkheim, dont Piaget est un héritier – que des éléments de méthode<sup>74</sup>. En effet, Piaget avait publié en 1926 *La représentation du monde chez l'enfant*<sup>75</sup>. Dans cet ouvrage, il y analysait les évolutions dans les représentations de l'enfant par un travail « ethnologique »<sup>76</sup> : en interrogeant patiemment, longuement et méticuleusement des enfants sur leur vision du monde. Moscovici va réutiliser cette méthode dans un esprit similaire : interroger les adultes en tant

---

<sup>68</sup> Dans la partie II intitulée « Mouvements sociaux et vertu dynamogénique des représentations sociales »

<sup>69</sup> S. Moscovici, I. Marková, "Ideas and their Development", *Social Representations: Explorations in Social Psychology* (édité par G. Duveen), Cambridge, Polity Press, 2000, p. 233.

<sup>70</sup> C. Meljac « Portrait du savant en professeur parisien. Piaget à la Sorbonne (Paris, 1952-1963) », O. Houdé (édité par), *L'esprit piagétien. Hommage international à Jean Piaget*, Presses Universitaires de France, 2000, pp. 39-52.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>72</sup> S. Moscovici, *Mon après-guerre à Paris. Chroniques des années retrouvées*, *op. cit.*, p. 240.

<sup>73</sup> J. Piaget, *L'épistémologie génétique*, Paris, PUF, 1970.

<sup>74</sup> S. Moscovici, I. Marková, "Ideas and their Development", *op. cit.*, p. 249 ; S. Moscovici, « La psychologie des représentations sociales », dans *Psychologie des représentations sociales. Textes rares et inédits*, *op. cit.*, p. 3.

<sup>75</sup> J. Piaget, *La représentations du monde chez l'enfant*, Paris, PUF, « Quadrige », [1926] 2013.

<sup>76</sup> S. Moscovici, « La psychologie des représentations sociales », *op. cit.*, p. 3.

que membres de groupes sociaux pour analyser les représentations qu'ils partagent et observer le contenu et les évolutions de ces représentations comme le ferait un ethnologue, et comme l'avait fait Piaget. Mais bien que la méthode d'investigation des représentations lui soit en partie<sup>77</sup> inspirée par Piaget, c'est bien, à travers lui, Durkheim, dont le travail de Piaget est imprégné<sup>78</sup>, qui lui offre les premiers jalons théoriques et conceptuels dont il se détachera en partie pour forger la théorie des représentations sociales<sup>79</sup>.

Nous avons dit que pour Moscovici, « la science d'hier est le sens commun d'aujourd'hui<sup>80</sup> ». Durkheim défend le contraire, ce qui correspondrait à l'état des choses avant que la tendance ne s'inverse. Dans son grand livre intitulé *Les formes élémentaires de la vie religieuse*<sup>81</sup>, dans lequel il développe sa théorie de la connaissance, il ne cesse de répéter que la science et la logique ont une origine religieuse. Il part de ce constat : « si la philosophie et les sciences sont nées de la religion, c'est que la religion elle-même a commencé par tenir lieu de science et de philosophie<sup>82</sup> ». Sa longue démonstration mène à cette même conclusion : « Nous avons établi chemin faisant que les catégories fondamentales de la pensée et, par conséquent la science, ont des origines religieuses<sup>83</sup> ». Le sociologue défend la thèse selon laquelle la pensée religieuse, qui est une pensée collective, aurait établi, en distinguant le monde sacré du monde profane, les premières catégories de l'entendement et engendré les notions fondamentales de la logique. Nous reviendrons en détails sur la démonstration qui le mène à cette conclusion dans la prochaine partie pour identifier l'élément clé que Moscovici en a retenu et son influence sur sa conception des mouvements sociaux. Dans cette sous-partie, nous allons approfondir deux axes majeurs qui résultent de la théorie de la connaissance de Durkheim.

Selon un premier axe, l'évolution de la pensée religieuse vers la pensée scientifique constitue un progrès continu de la connaissance et de la raison. La pensée religieuse serait certes à l'origine de la pensée scientifique, mais cette dernière, par sa méthode, éliminerait les résidus d'irrationalité issus de la première. Elle tiendrait à l'écart les préjugés et subjectivités propres à

---

<sup>77</sup> Moscovici ne se limite pas aux entretiens mais analyse aussi notamment le contenu de la presse.

<sup>78</sup> Piaget construit toute sa sociologie à partir de celle de Durkheim, voir J. Piaget, *Études sociologiques*, Genève, Librairie Droz, 1977 et I. Marková, *Dialogicality and Social Representations. The Dynamics of the Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 127.

<sup>79</sup> S. Moscovici, I. Marková, "Ideas and their Development", *op. cit.*, p. 250.

<sup>80</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, *op. cit.*, p. 132.

<sup>81</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie*, Paris, PUF, « Quadrige », [1912] 2013.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 598.

la religion. Elle serait une forme plus pure de savoir : Durkheim affirme que « La pensée scientifique n'est qu'une forme plus parfaite de la pensée religieuse<sup>84</sup> ». On assisterait donc à un *upgrading*, un progrès continu de la pensée. Sur ce point, Moscovici s'éloigne de cette vision de Durkheim, comme nous le verrons.

En revanche, Moscovici suit Durkheim sur un second axe de sa théorie de la connaissance, à savoir que, pour les deux auteurs, la vie sociale précède la pensée logique, le dialogue précède le monologue<sup>85</sup> : la raison est un produit de la société. Selon Durkheim, si la religion est une production sociale et qu'elle a engendré la pensée scientifique, cela signifie que cette dernière est sociale et que les règles de la logique dépendent, dans une certaine mesure, de facteurs historiques. La science serait sociale pour plusieurs raisons : d'abord parce qu'elle est le résultat d'une vaste coopération entre individus et groupes à travers l'histoire ; ensuite la science serait sociale parce que les méthodes qui sont les siennes sont le résultat d'une construction historique et qu'elles s'imposent avec la force de tout fait social ; enfin, la science serait sociale en ce qu'elle produit des catégories qui dominent la pensée et dans lesquelles toute la civilisation est comme condensée<sup>86</sup>. Au-delà de l'origine sociale – et religieuse – de la science, Durkheim défend la thèse selon laquelle la vie sociale est la condition de toute pensée organisée, rationnelle. Cette position constitue l'acte de naissance de la sociologie de la connaissance et un tournant important dans l'approche scientifique, anthropologique et philosophique<sup>87</sup>. Il s'oppose et renvoie dos-à-dos les deux grandes théories de la connaissance que sont l'apriorisme et l'empirisme<sup>88</sup>. Pour les aprioristes, dont Kant, les concepts sont immanents à l'esprit humain et préexistent à la vie sociale. À l'inverse, pour les empiristes, l'individu serait l'ouvrier de la construction des concepts qu'il utilise. Les premiers et les seconds subordonnent la connaissance à l'essence du sujet ou de l'objet. Dans les deux cas, la logique et la raison ne sont pas le résultat d'une production de la société. Mais pour Durkheim, étudier comment se forment les concepts, la matière première de la pensée, revient à étudier comment la société façonne la pensée logique. C'est en étudiant cette formation dans un sens sociologique qu'il va proposer « l'esquisse d'une idée » qui servira de point de départ à l'œuvre de Moscovici comme nous le verrons dans le premier chapitre. Dans un second chapitre

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 613.

<sup>85</sup> L. S. Vygotski, *Pensée et langage*, trad. de F. Sève, suivi de « Commentaires sur les remarques critiques de Vygotski » de J. Piaget, Paris, La Dispute, [1934] 2019, p. 482.

<sup>86</sup> É. Durkheim, « Le problème sociologique de la connaissance », *Année sociologique*, 1910, 11, pp. 42 à 45.

<sup>87</sup> M. Fournier, « Durkheim et la sociologie de la connaissance scientifique », *Sociologie et sociétés*, Volume 14, N°2, 1982, pp. 55-66.

<sup>88</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie*, op. cit., p. 18.

consacré à la « Définition et fonctions des représentations sociales » nous verrons que les représentations sociales peuvent être considérées comme des théories scientifiques devenues communes et examinerons les fonctions que Moscovici leur attribue. Dans un troisième chapitre, « La formation des représentations sociales : l'épistémologie populaire », nous étudierons comment ces représentations sociales se forment ou se génèrent, c'est-à-dire les mécanismes sociocognitifs par lesquels le savoir scientifique devient, dans certain cas, un savoir de sens commun, donnant lieu à ce que Moscovici a appelé une « épistémologie populaire ». Un quatrième chapitre traitera de deux concepts : « Polyphasie cognitive et pensée naturelle ». Nous verrons quelles sont les caractéristiques – et l'utilité – que Moscovici attribue à un type de pensée non domestiqué, naturel. Enfin, dans un dernier chapitre intitulé « Le paradigme des représentations sociales » nous analyserons la singularité de la théorie des représentations sociales face aux paradigme dominant en psychologie sociale et au regard de la théorie durkheimienne.

## Chapitre 1.

### Première esquisse d'une idée :

#### Conceptions classiques des représentations collectives

Durkheim explique l'origine de la pensée logique à l'aune d'un dualisme cognitif entre l'individu et la société. Selon lui : « au-dessus de ses représentations fugitives qu'il doit à l'expérience sensible, l'homme est arrivé à concevoir tout un monde d'idéaux stables, lieu commun des intelligences<sup>89</sup> ». Il y aurait donc deux niveaux de perceptions et de connaissances : des représentations individuelles, sensibles et fugitives, et un niveau supérieur. Qu'y-a-t-il au-dessus des représentations individuelles ? Quelle est la nature de ce cadre stable, œuvre de la société, à l'intérieur duquel l'individu pense ? Durkheim écrit : « Au-dessus des représentations individuelles il existe un monde de notions types d'après lesquelles [l'individu] est tenu de régler ses idées ; il entrevoit tout un règne intellectuel auquel il participe mais qui le dépasse<sup>90</sup> ». Le père de la sociologie française fut le premier à déduire de sa théorie l'existence de ces objets<sup>91</sup>, ces formes, ces entités, qu'il nomme *représentations collectives* et qui parcourent l'ensemble de son œuvre<sup>92</sup>.

---

<sup>89</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie, op. cit.*, pp. 622-623.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 624.

<sup>91</sup> Le concept de représentations collectives était formulé de manière implicite dans la philosophie morale de C. Renouvier qui semble être le premier à avoir proposé l'existence de représentations d'origine sociale, voir I. Marková, *Dialogicality and Social Representations. The Dynamics of the Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 118 et 122. Selon D. Jodelet, Durkheim se serait inspiré plus précisément de O. Hamelin, disciple de Renouvier, voir D. Jodelet, « Représentations sociales », Christine Delory-Momberger (édité par), *Vocabulaire des histoires de vie et de la recherche biographique*, Érès, 2019, p. 143.

<sup>92</sup> Nous retrouvons cette idée explicitement dans au moins six textes de Durkheim : É. Durkheim, *La division du travail social*, Paris, PUF, « Quadrige », [1893] 2013 ; É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, « Quadrige », [1895] 2013 ; É. Durkheim, « La prohibition de l'inceste et ses origines », *Année sociologique*, PUF, vol. I, 1896-1897, pp. 1 à 70 ; É. Durkheim, *Le suicide*, Paris, PUF, « Quadrige », [1897] 2013 ; É. Durkheim, « Représentations individuelles et représentations collectives », *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome VI, 1868, pp. 273-302 ; et dans É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie, op. cit.*



Durkheim partage avec Kant<sup>93</sup> l'idée selon laquelle l'activité mentale est faite de représentations<sup>94</sup>. Pour ces auteurs, représenter signifie penser. Mais pour Durkheim, cela concerne la vie psychique individuelle comme la vie psychique collective. Il y aurait donc des représentations individuelles qui correspondent à notre expérience personnelle, et des représentations collectives forgées par la société au cours des siècles. Et les deux s'opposent comme s'opposent l'individuel et le social chez Durkheim. Cela signifie, selon lui, « qu'on ne peut pas plus dériver les secondes des premières qu'on ne peut déduire la société de l'individu, le tout de la partie, le complexe du simple<sup>95</sup> ». La société et sa vie psychique seraient une réalité *sui generis* avec des caractères et des priorités qui diffèrent de ceux de l'univers des individus : « Les représentations qui l'expriment ont donc un tout autre contenu que les représentations purement individuelles et l'on peut être assurés par avance que les premières ajoutent quelque chose aux secondes<sup>96</sup> ». Les représentations collectives constituent donc un univers externe à l'individu, et elles ne sont pas réductibles à la somme des représentations physiologiques et neurologiques. Elles sont d'une autre nature. Ce faisant, elles ne relèvent pas de la psychologie individuelle.

L'individu n'est cognitivement pas capable d'élaborer ce qu'élabore la société : les représentations collectives sont issues d'une collaboration d'esprits qui s'étale sur des générations. En effet, ce sont des *théories* collectivement et historiquement construites, résultat d'une immense et continuelle coopération : « pour les faire, une multitude d'esprits divers ont associé, mêlé, combiné leurs idées et leurs sentiments ; de longues séries de générations y ont accumulé leur expérience et leur savoir. Une intellectualité très particulière, infiniment plus riche et plus complexe que celle de l'individu, y est donc comme concentrée<sup>97</sup> ». Les représentations collectives naissent donc des échanges entre consciences élémentaires, mais sans qu'elles n'en prennent nécessairement conscience, pour devenir « de savants instruments de pensée, que les groupes humains ont laborieusement forgés au cours des siècles et où ils ont accumulé le meilleur de leur capital intellectuel. Toute une partie de l'histoire de l'humanité y est comme résumée<sup>98</sup> ». Elles se développent sans le concours des individus, mais à partir de leur association, qui de combinaison en combinaison transforme cette matière et produit

---

<sup>93</sup> I. Marková, *Dialogicality and Social Representations. The Dynamics of the Mind*, op. cit., pp. 118-123.

<sup>94</sup> É. Durkheim, « Représentations individuelles et représentations collectives », op. cit., p. 283.

<sup>95</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie*, op. cit., p. 22.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 22-23.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 27.

autre chose. Ce sont donc des phénomènes sociaux qui ne peuvent s'expliquer ni s'étudier en partant de l'individu, la partie ne pouvant expliquer le tout, le simple ne pouvant expliquer le complexe, le particulier le général, etc. Il reste alors à expliquer ces phénomènes sociaux par le social ; « c'est la seule marche que puisse suivre la science<sup>99</sup> » selon Durkheim.

Quelles sont les caractéristiques de ces représentations collectives ? De l'œuvre de Durkheim, il est possible d'en identifier principalement deux :

(1) *Les représentations collectives sont stables* : les représentations collectives s'opposent selon Durkheim aux représentations individuelles par leur stabilité. Ces dernières, on l'a vu, sont, dans l'esprit de l'individu, sensibles et fugitives, c'est-à-dire variables et éphémères. Durkheim les décrits « dans un flux perpétuel ; elles se poussent les unes les autres comme les flots d'un fleuve et, même pendant le temps qu'elles durent, elles ne restent pas semblables à elles-mêmes<sup>100</sup> ». À l'inverse, les représentations collectives, par la reproduction et la transmission d'une génération à l'autre, sont soustraites à toute cette agitation. Fixes, cristallisées par le temps, elles résistent au changement et n'évoluent que très lentement, tel le langage.

(2) *Les représentations collectives sont contraignantes* : les représentations collectives sont des théories qui encadrent l'ensemble des croyances au sein d'une société ou d'une culture et déterminent les opinions des individus qui en font partie. En ce sens, des faits qui contrediraient une représentation collective seraient non perçus, non compris ou niés par les individus qui partagent la représentation. Les consciences qui réceptionneraient ces informations lui seraient hermétiques. Elles apparaîtraient incohérentes, irrationnelles, absurdes, chimériques, etc. Comment s'exercent ces contraintes sur la pensée individuelle ? Les représentations collectives ne s'imposent pas aux individus parce qu'elles sont vraies, mais parce qu'elles sont sociales. Parce qu'elles émanent de l'intervention de la collectivité, elles exercent une pression sur l'individu, sa façon de penser et de se comporter. Car pour Durkheim tout phénomène social est contraignant : il exerce sur l'individu une pression irrésistible. Sur ce point comme sur d'autres<sup>101</sup>, le sociologue semble hésiter sur l'origine de cette contrainte,

---

<sup>99</sup> É. Durkheim, « Représentations individuelles et représentations collectives », *op. cit.*, p. 298.

<sup>100</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie*, *op. cit.*, p. 618.

<sup>101</sup> Voir la première partie de S. Moscovici, *La machine à faire les dieux*, Paris, Fayard, 1988.

entre lui donner une explication sociologique (la contrainte extérieure que la société exerce sur l'individu) et une explication psychologique (la pression intérieure vécue par l'individu)<sup>102</sup>.

En ce qui concerne le rôle de ces entités, le sociologue leur attribue deux principales fonctions :

(1) *Rendre possible la communication et la vie sociale* : Ces entités ont pour rôle d'accorder les esprits entre eux et à leur environnement, elles créent des espaces mentaux à l'intérieur desquels les membres de la société peuvent communiquer et se comprendre. Elles sont la condition de l'entente et donc de la vie sociale : « Si donc, à chaque moment du temps, les hommes ne s'entendaient pas sur ces idées essentielles, ils n'avaient pas une conception homogène du temps, de l'espace, de la cause, du nombre, etc., tout accord deviendrait impossible entre les intelligences et, par suite, toute vie commune<sup>103</sup> ». On peut alors affirmer, en suivant Durkheim, que les représentations collectives « sont le lieu commun où se rencontrent tous les esprits<sup>104</sup> » sans lequel il n'y aurait pas de vie sociale.

(2) *Rendre possible l'action collective* : les représentations collectives ont pour fonction de préserver le lien entre les membres de la société et « de les préparer à penser et à agir de manière uniforme<sup>105</sup> ». Pour Durkheim, la société est un acte, elle manifeste son influence par l'action commune et l'action est la finalité de la vie mentale collective<sup>106</sup>. « Si, affirme Durkheim, nous avons besoin de connaître les choses, c'est pour agir d'une manière qui leur soit appropriée<sup>107</sup> ». De plus, les représentations collectives procurent aux individus la force d'agir, elles mettent ces derniers en mouvement<sup>108</sup> et orientent la société dans une direction commune. Sans représentations collectives, il n'y aurait donc pas d'histoire humaine, car, même si la vie sociale était possible, il ne se passerait rien.

Sous la plume de Durkheim, le concept de représentations collectives recouvre ainsi de nombreuses formes cognitives et symboliques : des idéologies aux religions, de la science aux

---

<sup>102</sup> S. Moscovici, *La machine à faire les dieux*, op. cit., p. 137.

<sup>103</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie*, op. cit., p. 24.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>105</sup> S. Moscovici, « Des représentations collectives aux représentations sociales : éléments pour une histoire », dans D. Jodelet, *Les représentations sociales*, Presses Universitaires de France, Paris, 2003, p. 81.

<sup>106</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie*, op. cit., p. 598.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>108</sup> Nous examinerons cet aspect de la théorie de Durkheim dans la partie II, chapitre 1.

mythes, des opinions aux légendes, etc. Ces formes sont pourtant très différentes les unes des autres. En effet, il s'agit de toutes théories, croyances, émotions ou idées qui émanent d'une communauté. Réunir des notions aussi disparates que les coutumes, les religions, la science, etc., sous le même périmètre conceptuel n'a semble-t-il pas permis d'en faire un outil scientifique suffisamment précis et véritablement utile pour que les sciences sociales en développent l'usage. Ce qui explique sans doute en partie la relative désaffection envers la notion pendant plus d'un demi-siècle<sup>109</sup>. Car quel aura été le destin du concept de représentations collectives ? « Le concept de représentation collective, note Moscovici, a subi bien des métamorphoses qui lui ont conféré une autre forme, une coloration différente<sup>110</sup> ». Cette idée née au tout début du XX<sup>e</sup> siècle prend tout son sens au sein de la sociologie de la connaissance qu'a élaborée Durkheim mais elle n'y est restée qu'à l'état d'esquisse. Elle a en revanche immédiatement remporté un certain succès auprès de l'anthropologue Lucien Lévy-Bruhl malgré les nuances, voire les oppositions, entre les deux hommes.

#### *L'autre penseur des représentations collectives : Lévy-Bruhl*

Lévy-Bruhl, contre qui Lévi-Strauss avait, d'après Moscovici<sup>111</sup>, rédigé *La Pensée sauvage*<sup>112</sup>, et que Descola souhaite aujourd'hui renvoyer aux « oubliettes de l'histoire<sup>113</sup> » où se côtoient l'arrogance impérialiste et le racisme larvé, est l'auteur de *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*<sup>114</sup>, ouvrage paru en 1910 dont le premier chapitre est consacré aux représentations collectives, de *La mentalité primitive*<sup>115</sup> en 1922 et de *L'Âme primitive* en 1927. Les titres douteux de ces ouvrages sont suffisamment explicites pour comprendre les raisons de la sentence de Descola. Toutefois, pour Moscovici il s'agit davantage de critiques formelles sur

---

<sup>109</sup> Cette critique a par exemple été formulée par Evans-Pritchard à propos de l'utilisation du concept de représentations collectives par Lévy-Bruhl : « Cela suggère quelque chose de très abstrus tandis [que Lévy-Bruhl] veut exprimer par-là peu d'autre que ce que nous appelons une idée, une notion, une croyance, et quand il dit qu'une représentation est collective, il ne veut rien dire d'autre que ce qui est commun à tous ou à la plupart des membres d'une société », *A history of anthropological Thought*, New York, Basic Books, 1981, p. 124.

<sup>110</sup> S. Moscovici, « Des représentations collectives aux représentations sociales : éléments pour une histoire », dans D. Jodelet, *Les représentations sociales*, op. cit., p. 80.

<sup>111</sup> S. Moscovici, "Ideas and their Development", op. cit., p. 250.

<sup>112</sup> C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

<sup>113</sup> P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 131.

<sup>114</sup> L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Hachette Livre BNF, [1910] 2016.

<sup>115</sup> L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, Flammarion, col. « Champs », [1922] 2010.

son langage<sup>116</sup> que de critiques de fond sur ses idées<sup>117</sup> et Lévy-Bruhl lui-même a effectué son autocritique sur ce sujet. Ses Carnets<sup>118</sup>, rédigés entre janvier 1938 et février 1939, montrent que si comprendre la logique de l'esprit humain est ce qui a guidé toutes ses réflexions jusqu'à la fin de sa vie, Lévy-Bruhl avait complètement abandonné ses premières théories et regrettait les expressions malheureuses comme prélogisme primitif<sup>119</sup>. À ce sujet, Moscovici écrit : « La précision de Lévy-Bruhl, que je considère superbe, s'est avérée constante depuis ses affirmations initiales, jusqu'aux interrogations finales, dans lesquelles il remettait en cause l'œuvre de toute une vie. Quiconque lira ses Carnets sera touché par son honnêteté scientifique et par les émotions fugitives de l'homme<sup>120</sup> ».

Si Lévy-Bruhl a exercé une influence sur Moscovici c'est pour deux principales raisons : d'abord, l'anthropologue fut parmi les premiers à rompre avec l'évolutionnisme de l'école anthropologique britannique – dont les principaux représentants sont Lewis Henry Morgan<sup>121</sup>, Edward Tylor<sup>122</sup>, Herbert Spencer<sup>123</sup> et James George Frazer<sup>124</sup> – selon laquelle l'histoire humaine constituerait une progression linéaire des sociétés « primitives » vers les sociétés « civilisées » comme la nôtre. Cette anthropologie expliquait les croyances et coutumes des premières par un mésusage de la part des « primitifs » des règles de la logique<sup>125</sup>. Mais pour

---

<sup>116</sup> Il a souvent été reproché à Lévy-Bruhl d'avoir qualifié la pensée « primitive » de « prélogique ». Pourtant, bien que ce choix de vocabulaire soit en effet malvenu, celui avait précisé dès *Les fonctions mentales* que « prélogique » ne devait pas être entendu comme un stade à l'apparition de la pensée logique, ni comme antilogique ou alogique mais comme une autre logique, L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, op. cit., p. 79.

<sup>117</sup> “As a matter of fact, however, its recognition is usually avoided because of the understandable academic tendency of our contemporaries to blunt the teeth of highly provocative ideas and to abandon outmoded and harsh words: pre-logical mentality, primitivism, mystic participation and others like these. In any case, we do not need these words”, S. Moscovici, “Social Consciousness and its history”, *Social Representations: Explorations in Social Psychology*, op. cit., p. 214. Voir aussi S. Moscovici, « Pourquoi une théorie des représentations sociales ? », *Le scandale de la pensée sociale* (édité par N. Kalampalakis), Paris, Éditions de l'Ehess, 2013, p. 62.

<sup>118</sup> L. Lévy-Bruhl, *Carnets*, Paris, PUF, « Quadrige », [1949] 1998.

<sup>119</sup> On trouvera par exemple dans ses *Carnets* : « En ce qui concerne le caractère « prélogique » de la mentalité primitive j'avais déjà mis beaucoup d'eau dans mon vin depuis vingt-cinq ans ; les résultats auxquels je viens de parvenir touchant ces faits rendent cette évolution définitive, en me faisant abandonner une hypothèse mal fondée », *ibid.*, p. 60 ; ou encore : « J'ai eu tort, dans les *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* de vouloir définir un caractère propre à la mentalité primitive en tant que logique, de croire que les faits montraient cette mentalité dans certains cas, insensible, ou du moins plus indifférente que la nôtre à la contradiction », *ibid.*, pp. 78-79.

<sup>120</sup> “The clarity of Lévy-Bruhl, which I consider superb, has proved consistent from his initial assertions, right up to the final queries, in which he called into question his lifetime's work. Anyone who reads his *Notebooks* will be shaken by his scientific honesty and by the fugitive emotions of the man”, S. Moscovici, “Social Consciousness and its history”, op. cit., p. 215.

<sup>121</sup> 1818-1881.

<sup>122</sup> 1832-1917.

<sup>123</sup> 1820-1903.

<sup>124</sup> 1854-1941.

<sup>125</sup> À ce propos Evans-Pritchard écrit : Lévy-Bruhl « fut l'un des premiers, sinon le premier, à mettre en avant le fait que les idées primitives, qui nous semblent étranges et dans une certaine mesure idiotes, lorsqu'elles sont considérées comme des faits isolés, sont pertinentes lorsqu'elles le sont comme des éléments constitutifs de

Lévy-Bruhl, ces explications ne faisaient que projeter leurs propres catégories mentales, elles-mêmes socialement façonnées, sur d'autres contextes, alors que l'observateur doit s'efforcer de les mettre entre parenthèses. C'est la condition pour que la vie mentale de ses peuples dévoile sa richesse et sa complexité. Nous verrons que Moscovici va appliquer cette même vue et cette même méthode au sein de notre propre culture entre la pensée scientifique et la pensée de sens commun : alors que la première explique la seconde par des erreurs et des confusions, le psychologue social va y chercher les structures logiques que le social impose aux individus et qui permettent d'en comprendre le raisonnement<sup>126</sup>. « Lévy-Bruhl a abandonné la voie stérile de la psychologie évolutive de son temps pour proposer une nouvelle vision de la conscience sociale<sup>127</sup> » écrit Moscovici. Avant d'examiner cette « nouvelle vision », précisons la seconde raison pour laquelle Lévy-Bruhl a retenu l'attention de Moscovici : l'anthropologue formule cette vision à l'aide du concept de représentations collectives. Il explique en effet les différences de perceptions entre les sociétés et la formation de la logique dans l'esprit humain à partir de ces phénomènes. Comme les représentations collectives varient entre les sociétés, il en va de même de la pensée des individus et cette dernière est parfaitement logique au regard des prémisses que le social leur impose.

Comme Durkheim, Lévy-Bruhl part donc du postulat que les phénomènes sociaux ne s'expliquent pas par les lois de la pensée individuelle. Mais bien que Lévy-Bruhl fût Durkheimien et soit classé comme tel<sup>128</sup>, Durkheim a formulé dans *Les formes élémentaires* certaines critiques à son égard. L'anthropologue, à notre connaissance, n'y a jamais répondu. Ces quelques critiques ont probablement été en partie surinterprétées<sup>129</sup> mais il y a un point de divergence entre Durkheim et Lévy-Bruhl qui nous semble fondamental du point de vue de l'influence sur Moscovici. Quelle est cette divergence et pourquoi est-elle si importante ? Pour ne pas avoir à conclure à une particularité de notre société ou de celles étudiées et donc

---

tendances idéologiques et comportementales, chacun de ces éléments entretenant une relation intelligible avec les autres », E. Evans-Pritchard, *A History of Anthropological Thought*, *op. cit.*, cité par S. Moscovici, « Pourquoi une théorie des représentations sociales ? », *op. cit.*, p. 50.

<sup>126</sup> Moscovici, « La mentalité prélogique des primitifs et la mentalité prélogique des civilisés », *Psychologie sociale des relations à autrui* (dirigé par S. Moscovici), Paris, Édition Nathan, 1994. « De toute évidence, la différence [entre connaissance populaire et connaissance scientifique] reproduit de manière suggestive dans notre culture la différence supposée entre les cultures traditionnelles et la culture moderne », *ibid.* p. 218.

<sup>127</sup> « Lévy-Bruhl abandoned the sterile path of evolutionary psychology of his time and offered a new vision of social consciousness », S. Moscovici, « Social Consciousness and its history », *op. cit.*, p. 220.

<sup>128</sup> Voir la présentation de F. Keck dans L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, *op. cit.*, p. 9..

<sup>129</sup> D'après D. Merllié, la « légende » d'une opposition radicale entre Lévy-Bruhl et Durkheim serait en partie construite par ce dernier lui-même : « Le Lévy-Bruhl critiqué par Durkheim est en grande partie fantasmagorique ou construit par lui », D. Merllié, « Durkheim, Lévy-Bruhl et la « pensée primitive » : quel différent ? », *L'Année sociologique*, Presses Universitaires de France, vol. 62, 2012, p. 439.

contredire la thèse de l'unité de l'esprit humain, la préoccupation de Durkheim est de démontrer une continuité entre les représentations collectives des sociétés « primitives » et celles des sociétés « civilisées ». Nous l'avons dit, pour ce dernier, les représentations religieuses, « primitives », progressent vers les représentations scientifiques, « modernes ». Elles constituent des stades de la vie intellectuelle de l'humanité<sup>130</sup>. Ce faisant, paradoxalement, ce « continuisme » n'extrait pas totalement Durkheim d'une forme d'évolutionnisme. À l'inverse, Lévy-Bruhl, en considérant que des modes de pensée à l'intérieur de ces deux types de représentations collectives sont antithétiques<sup>131</sup>, établit entre elles une discontinuité. Mais cette discontinuité n'est pas une rupture dans l'unité de l'esprit humain : les différents modes de pensées, religieux ou scientifiques, coexistent dans toutes les sociétés – ils coexistent même au sein de chaque individu<sup>132</sup> – et l'un domine l'autre en fonction des situations et des cultures. La discontinuité chez Lévy-Bruhl permet donc de rompre avec l'évolutionnisme tout en maintenant l'unité de l'esprit humain : toute l'humanité est capable des mêmes types de pensées, usant tantôt de l'une, tantôt de l'autre. C'est en poursuivant cette logique que Moscovici va proposer une nouvelle hypothèse en psychologie sociale – l'hypothèse de la *polyphasie cognitive*, sur laquelle nous reviendrons plus loin<sup>133</sup>.

« À partir de Lévy-Bruhl, écrit Moscovici, on peut penser que l'évolution consiste en un changement discontinu qui se produit lorsqu'on passe d'une culture à l'autre<sup>134</sup> ». Cette vision discontinuiste s'est avérée fertile. Le concept de représentations collectives est indissociable de ce débat entre continuité et discontinuité qui a traversé son histoire et dépassé son cadre. Il s'est prolongé notamment en psychologie du développement entre Jean Piaget et Lev S. Vygotski. Les thèses continuistes de Durkheim ont été reprises par Piaget. Selon lui, c'est par la vie sociale que la psychologie de l'enfant progresse de stade en stade, chaque stade remplaçant le précédent, à partir de l'égoïsme intellectuel et moral (qui enferme l'enfant dans des erreurs de représentation) vers la pleine maturité. À l'inverse, Moscovici perçoit dans la pensée de Vygotski la poursuite de la discontinuité issue de Lévy-Bruhl<sup>135</sup>. La clé de compréhension de

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 432.

<sup>131</sup> S. Moscovici, « Social Consciousness and its history », *op. cit.*, p. 219.

<sup>132</sup> Lévy-Bruhl écrit : « il n'y a pas une mentalité primitive qui se distingue de l'autre par deux caractères qui lui sont propres (mystique et prélogique). Il y a une mentalité mystique plus marquée et plus facilement observable chez les "primitifs" que dans nos sociétés, mais présente *dans tout esprit humain* », L. Lévy-Bruhl, *Carnets*, *op. cit.*, p. 131.

<sup>133</sup> Voir chapitre 4.

<sup>134</sup> S. Moscovici, « L'Histoire et l'actualité des représentations sociales », *Le scandale de la pensée sociale*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>135</sup> S. Moscovici, « Social Consciousness and its history », *op. cit.*, p. 219.

la psychologie de Piaget et de Vygotski se trouverait même dans cette distinction : « La croyance que le développement est continu, comme le soutenait Durkheim, ou discontinu, comme le pensait Lévy-Bruhl, est la porte d'entrée cruciale de la singularité théorique de chacun des deux grands psychologues<sup>136</sup> ». En effet, pour Vygotski comme pour Lévy-Bruhl, la pensée scientifique, rebaptisée « pensée par concepts » par le psychologue, n'est pas une étape du développement, elle ne remplace pas la « pensée par complexes » (c'est-à-dire la pensée spontanée). Vygotski montre que les deux types de pensée ont des racines génétiques différentes et la première se développe principalement à l'école quand la seconde se développe dans la famille. Leurs différentes racines génétiques rendraient impossible la thèse de d'évolution d'une pensée *vers* une autre. De plus, le psychologue russe montre que, à l'inverse de ce que pensait Durkheim, la pensée scientifique ne peut pas effacer la pensée spontanée puisque cette dernière est indispensable au développement de la première. Pour l'expliquer, il établit une analogie avec l'apprentissage des langues : lorsqu'un individu apprend une langue étrangère, le processus d'apprentissage effectué pour la langue maternelle ne se répète pas de la même manière et celle-ci ne s'efface pas, au contraire, elle est utilisée comme intermédiaire entre le monde des choses et le nouveau système verbal<sup>137</sup>. Vygotski va même plus loin en montrant que la pensée scientifique fraye aussi la voie au développement de la pensée spontanée ou de sens commun<sup>138</sup>. Bref, selon lui, l'esprit humain est composé d'au moins deux différents types de pensée, qui ont des origines génétiques différentes, qui se manifestent en fonction de l'environnement social et qui sont tous deux nécessaires au bon fonctionnement de l'esprit.

Ce débat entre continuistes et discontinuistes a également traversé l'histoire et philosophie des sciences où il a joué un rôle déterminant<sup>139</sup>. Pour Moscovici, Ludwik Fleck, Alexandre Koyré – son grand « maître<sup>140</sup> » – et Thomas Kuhn en sont les héritiers<sup>141</sup>. Tous ces

---

<sup>136</sup> “The belief that development is continuous, as Durkheim maintained, or discontinuous, as Lévy-Bruhl thought, is the crucial entry point to the theoretical singularity of each of the to great psychologists”, *ibid.*, p. 219.

<sup>137</sup> L. S. Vygotski, *Pensée et langage*, *op. cit.*, p. 307.

<sup>138</sup> *Ibid.*, pp. 330-332 et 336-337.

<sup>139</sup> R. Horton, *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on Magic, Religion and Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 63-104.

<sup>140</sup> S. Moscovici, *Mon après-guerre à Paris. Chroniques des années retrouvées*, *op. cit.*, p. 197.

<sup>141</sup> Moscovici écrit par exemple : « En lisant le livre de Fleck, on relève ces traces, mentionnées par l'auteur lui-même. Elles remontent encore une fois à Lévy-Bruhl, de manière significative, sinon exclusive. En particulier le concept de représentation collective s'exprime à travers la notion de style de pensée d'une collectivité qu'utilise Fleck. Et l'on sait que le livre de Fleck a trouvé un écho dans la théorie de Kuhn et dans son épistémologie de la science » dans « L'Histoire et l'actualité des représentations sociales », *Le scandale de la pensée sociale*, *op. cit.*, p. 95 ; ou encore : “Although [Lévy-Bruhl] did not use the word ‘revolution’, it is, nevertheless, the qualitative jumps of representational revolutions that have a lot in commun with the paradigm switches of Kuhn”, S. Moscovici, “Social Consciousness and its history”, *op. cit.*, p. 220.



auteurs, pour qui l'évolution de la connaissance est basée sur la discontinuité, sont concernés par une interrogation qui concernait peu Durkheim puisque pour lui, les représentations collectives progressent à partir d'un germe unique qui se développe progressivement<sup>142</sup>. Cette interrogation est celle concernant l'apparition du changement social. La discontinuité implique la multiplication des genèses, elle interroge donc sur les modalités de création de nouveautés, elle est synonyme de pluralité et d'invention<sup>143</sup> : quels sont les mécanismes d'apparition des représentations collectives ? comment s'opèrent les changements, les sauts, les révolutions, etc. ? L'œuvre de Moscovici, à partir de cette première esquisse de Durkheim et à l'inverse de ce dernier, consiste essentiellement à décliner en philosophie des sciences<sup>144</sup> comme en sciences sociales<sup>145</sup>, cette épistémologie du changement social.

Le concept de représentation collective a également pénétré l'histoire de la philosophie avec Francis Macdonald Cornford<sup>146</sup> et les travaux de nombreux psychologues<sup>147</sup> mais malgré ces quelques illustres ancêtres, et l'influence qu'elle aura exercée et que nous venons de retracer brièvement, lorsque Moscovici s'empare du concept durkheimien au milieu du siècle dernier, les « représentations collectives » sont tombées en désuétude, et l'ensemble de la discipline est devenu comme un « trou noir »<sup>148</sup>. À quelques exceptions près, comme le disciple de Durkheim Maurice Halbwachs<sup>149</sup>, le concept a été négligé par les sciences sociales. Il n'a pas été transcrit dans un champ propre, ni été l'objet de débat scientifique ou de recherches académiques spécifiques. À la suite de son fondateur, la sociologie moderne abandonna ce concept dont elle ne sut que faire, l'estimant sans doute trop imprécis et trop interdisciplinaire. Sans doute également, les sciences sociales de l'époque, largement marquées par le positivisme, ont considéré ce concept utile pour expliquer les croyances des sociétés traditionnelles, « primitives », mais dépassé en ce qui concerne les sociétés modernes, dominées par la science et la raison. Et pourtant il s'agit, comme nous venons de le voir, d'une théorie capable d'expliquer l'inverse, c'est-à-dire le rôle de la pensée scientifique dans la vie sociale et de mieux comprendre toute une série de comportements collectifs, politiques, historiques ou

---

<sup>142</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie*, op. cit., p. 634.

<sup>143</sup> Voir sous-partie 2.

<sup>144</sup> Voir partie I, sous-partie 2.

<sup>145</sup> Voir partie III, sous-partie 2.

<sup>146</sup> F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*, London, [1912] 2015, Sagwan Press.

<sup>147</sup> Parmi lesquels on peut citer Théodule Ribot, Georges-Alphonse Dumas, Henri Wallon, Pierre Janet et Charles Blondel.

<sup>148</sup> S. Moscovici, *Mon après-guerre à Paris. Chroniques des années retrouvées*, op. cit., p. 115.

<sup>149</sup> M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, [1950] 1997.

contemporains, que nous sommes condamnés, sans son éclairage, à reléguer au rang d'irrationalités.

Lorsqu'en 1949 Moscovici approche Daniel Lagache pour la première fois<sup>150</sup> et évoque son projet de thèse de doctorat appliquant l'idée de représentation collective à la diffusion de la psychanalyse, il n'a pas encore la connaissance fine des travaux de Durkheim et de Lévy-Bruhl qu'il va acquérir par la suite<sup>151</sup>. Toute l'œuvre et la vie de Moscovici aura consisté, d'une certaine manière, à poursuivre, approfondir, et réorienter leurs travaux jusqu'à développer une nouvelle discipline universitaire et s'en inspirer pour penser un mouvement politique naissant.

En ce qui concerne les représentations collectives, nous allons voir qu'entre la théorie de Durkheim et celle de Moscovici, il y a bien deux théories différentes. « Durkheim a surtout dessiné, affirme Moscovici, les contours d'un programme de recherches en définissant une position de principe et l'arrière-plan collectif de notre vie mentale<sup>152</sup> ». Il est possible d'affirmer que les deux théories se rejoignent sur l'existence de l'objet, sur son origine sociale, ainsi que sur certaines de ses fonctions. Elles se séparent en revanche sur la façon dont l'objet se forme et évolue, donc sur ses caractéristiques, sa structure et *in fine* sur leurs natures. Nous aborderons tous ces points dans les chapitres suivants.

---

<sup>150</sup> S. Moscovici, *Mon après-guerre à Paris. Chroniques des années retrouvées*, *op. cit.*, p. 186.

<sup>151</sup> S. Moscovici, "Ideas and their Development", *op. cit.*, p. 250.

<sup>152</sup> S. Moscovici, « L'histoire et l'actualité des représentations sociales », *op. cit.*, p. 82.

## Chapitre 2.

### Définition et fonctions des représentations sociales

Les exemples illustrant la fonction des représentations collectives foisonnent dès que nous nous penchons sur l'anthropologie ou l'étude des religions. Mais nul besoin d'aller piocher des exemples dans l'histoire alors que nos sociétés contemporaines en regorgent, et même davantage que les sociétés dites traditionnelles comme nous le verrons. Respecter une pierre ou un animal peut paraître absurde à ceux qui ne partagent pas la même culture, mais à y regarder de plus près, ce n'est pas plus absurde, bizarre ou anormal que de respecter une statue ou un drapeau. Durkheim écrit : « Il n'y a plus à se demander pourquoi les choses à l'existence desquelles elle nous demande de croire ont un aspect si déconcertant pour les raisons individuelles ; c'est tout simplement que la représentation qu'elle nous en offre n'est pas l'œuvre de ces raisons, mais de l'esprit collectif<sup>153</sup> ». Les opérations logiques dépendent des représentations à travers lesquelles un individu pense. C'est pourquoi on repère les mouvements de représentations chaque fois que quelque chose de totalement normal paraissait encore absurde, bizarre ou étrange peu de temps avant ou inversement.

Comme mentionné plus haut, la position de Durkheim constitue un tournant avec une idée ancienne, commune à l'empirisme et à l'apriorisme ou l'innéisme. Selon cette idée qui traverse la psychologie – à travers, par exemple, la théorie de la cognition sociale<sup>154</sup> ou de l'attribution causale<sup>155</sup> – tout comme la philosophie – de l'allégorie de la caverne au cogito de Descartes – les individus peuvent connaître le monde par leurs propres moyens. En effet, contrairement à Durkheim qui creuse la dualité entre deux modes de pensée, individuel et collectif, Descartes est, parmi les philosophes, l'un de ceux qui nient la possibilité même d'une pensée sociale. L'accès à la vérité chez ce dernier n'est atteint de manière ferme et assurée que

---

<sup>153</sup> É. Durkheim, « De la définition des phénomènes religieux », *Année sociologique*, vol. II, 1897-1898, pp. 1 à 28.

<sup>154</sup> S. J. P. Forgas (Eds.), *Social cognition: perspectives on everyday understanding*, Academic Press, 1981.

<sup>155</sup> M. Hewstone (Eds.), *Attribution theory. Social and functional extensions*, Oxford, Basil Blackwell Publisher, 1983.

par l'exercice solitaire du *cogito*. Toute chose apprise des autres ne peut être tenue pour vrai (ce qui exclut à peu près tout, sauf l'expérience individuelle). La certitude de l'existence de la subjectivité, « Je pense », n'est atteinte qu'une fois le « nous » éliminé. Rationaliser c'est, en ce sens, éliminer le collectif<sup>156</sup>. On en a déduit l'axiome selon lequel tout ce qui est collectif est teinté d'irrationalité<sup>157</sup>. Selon ce paradigme, pour atteindre la connaissance, les individus devraient se libérer des illusions collectives et « savoirs » populaires en grande partie entachés de fantasmagories et d'erreurs<sup>158</sup>. Ce paradigme entretient le « mythe de l'absurdité des convictions et croyances de la grande majorité de l'humanité<sup>159</sup> ». Ce point de vue est partagé par Hume, Kant, Condorcet, et tant d'autres penseurs depuis les Lumières que c'est presque devenu aujourd'hui un lieu commun.

Cette vision empiriste est dominante en sciences humaines et sociales lorsque celles-ci reposent de manière implicite sur l'idée selon laquelle la perception sensorielle de chacun accumulerait des données, et que ce moyen serait suffisant pour former des concepts et permettre aux individus de connaître et d'expliquer le monde qui les entoure. Mais ce paradigme laisse inexplicitée la manière dont les informations reçues par les individus sont jugées ou non dignes d'intérêt, d'où leur viennent les catégories et les valeurs qui leur permettent de classer ces informations, de les interpréter, de les comprendre et de se comprendre, etc. Ce paradigme s'accompagne alors d'une fiction, celle qui a fait de l'individu un récipient vide que l'information pourrait remplir comme la lumière remplit une pièce sombre : fiction qui conçoit l'individu comme une sorte d'« Adam, au jour de sa création, dépourvu de préjugés, de schème des choses, un individu présocial ouvrant des yeux ingénus sur un monde de pures impressions sensorielles qui n'ont pas encore été coordonnées en une structure conceptuelle, d'un genre ou d'un autre<sup>160</sup> ». Si tel était le cas, comment les individus parviendraient-ils analyser et trier, dans leur vie courante, lorsqu'ils traversent la rue ou tiennent une conversation, l'énorme masse d'informations et de stimulations qu'ils reçoivent constamment ? Comment identifient-ils ce qui est essentiel et pertinent, sans avoir besoin d'examiner une à une la signification de chaque donnée qui leur parvient ? Tout se passe comme

---

<sup>156</sup> S. Moscovici, *Raison et cultures*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>157</sup> Axiome commun à des pensées aussi différentes que, par exemple, la philosophie rationaliste, la philosophie de Thoreau, celle de Nietzsche et la psychologie de Gustave Le Bon.

<sup>158</sup> « Pour décrire la vie mentale du plus grand nombre, on parle de biais, d'irrationnel, de préjugés et d'un tissu de prénotions dépourvu de cohérence », S. Moscovici, « Esquisse d'une description des représentations sociales », dans *Le scandale de la pensée sociale*, *op. cit.*, p. 126.

<sup>159</sup> S. Moscovici, « Pourquoi une théorie des représentations sociales ? », *op. cit.*, p. 30.

<sup>160</sup> S. Moscovici, M. Hewstone, « De la science au sens commun », dans S. Moscovici, *Psychologie sociale* (dirigé par), Paris, PUF, « Quadrige », 1984, p. 552.

si les individus puisaient dans un répertoire commun la « carte d'identité<sup>161</sup> » de chaque information qui leur indiquerait instantanément la signification et l'interprétation qu'ils doivent en donner. La signification ne vient pas de l'information elle-même : celle-ci a besoin d'une théorie, d'une « représentation », pour lui donner une valeur et un sens. En d'autres termes, la signification d'une information dépendrait dans une large mesure de la société davantage que de l'information elle-même. Et c'est une des fonctions des représentations collectives (nous verrons que, selon Durkheim, ces dernières ont parfois d'autres fonctions), ce que Moscovici appelle le *rôle d'éclaireur* de ces représentations<sup>162</sup>.

Durkheim prend le contre-pied de Descartes lorsqu'il affirme que « penser logiquement c'est toujours, en quelque mesure, penser d'une manière impersonnelle ; c'est aussi penser *sub specie aeternitatis* »<sup>163</sup>. Pour la sociologie classique, et principalement sous la plume de Durkheim, on pourrait dire que les représentations collectives sont *tous les systèmes partagés d'explication* – ce qui permet d'y inclure aussi bien les religions que les sciences, les idéologies, les mythes, etc. Il s'agit de toutes les productions cognitives ou symboliques de la société, sans lesquelles l'individu ne pourrait pas penser.

### *Les représentations sociales*

Pour Moscovici, les représentations sociales n'englobent pas tous les systèmes partagés d'explication mais uniquement une certaine catégorie d'entre eux. À l'inverse de Durkheim, il défend donc une définition précise de ces représentations : pour lui, une représentation sociale apparaît lorsqu'une théorie scientifique pénètre et transforme (en se transformant elle-même) l'univers mental d'un groupe. C'est la propagation d'une science dans le sens commun d'un groupe et d'une culture, son enracinement dans la vie quotidienne d'une collectivité. Étudier les représentations sociales c'est donc étudier comment une théorie scientifique devient une théorie partagée qui façonne les paroles et les actes des individus. Il ne s'agit pas de la *vulgarisation*<sup>164</sup> d'une théorie mais de sa *socialisation*<sup>165</sup> : lorsqu'elle devient une façon de penser et gouverne la logique des membres du groupe comme toute représentation collective.

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 567.

<sup>162</sup> S. Moscovici, G. Vignaux, G., « Le concept de thématata, » dans C. Guimelli, *Structures et transformations des représentations sociales*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1994, pp. 26-27.

<sup>163</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie*, op. cit., p. 622-623.

<sup>164</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, op. cit., pp. 99-104.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 24.

Pour comprendre les représentations sociales, leur genèse, ce qui les provoquent, et en quoi elles sont des phénomènes propres à notre époque tel que Moscovici l'affirme<sup>166</sup>, il convient donc de se pencher sur les réflexions de ce dernier en histoire et philosophie des sciences. C'est ce que nous ferons dans la seconde sous-partie.

Une représentation sociale issue d'une théorie scientifique : il en va ainsi de la représentation sociale de la psychanalyse dans les différentes couches de la société française telle qu'étudiée par Moscovici lors de sa thèse. En pénétrant l'univers mental des différents groupes sociaux, celle-ci a quitté le monde des notions abstraites et des catégories générales. Certains de ces concepts et catégories – l'inconscient, le refoulement, le complexe, le lapsus, etc. – ont été extraits de leur contexte théorique et sont devenus des réalités concrètes et observables : les individus, en fonction des groupes auxquelles ils appartiennent, interprètent les problèmes du quotidien (la criminalité, la pédagogie, les relations familiales, etc.<sup>167</sup>), la conduite d'autrui ou de soi-même à partir de ces représentations, et de nouvelles catégories de personnes (les névrosés, les refoulés, etc.) et d'événements (les lapsus, etc.) apparaissent. Des personnes qui étaient jusque-là qualifiées de « timides », deviennent au XX<sup>e</sup> siècle « complexées ». La psychanalyse n'est alors plus abstraite ou élitiste mais un objet social, utilisable et utilisé, dont des éléments concrets permettent – sans avoir à les définir ou à les expliquer – de se comprendre ou d'interpréter les choses. « Les études empiriques confirment, écrit Moscovici, quand des individus partagent une représentation, qu'ils interprètent leur propre conduite et celle des autres à la lumière de cette connaissance<sup>168</sup> ». La société transforme la théorie afin de la rendre concrète et utilisable : elle devient alors un savoir du sens commun. La représentation sociale est-elle moins valide ou moins vraie que la théorie initiale ? Elle est valide parce que formée par d'autres méthodes et répondant à d'autres préoccupations et objectifs. Elle est valide au regard de ces derniers. Elle est vraie autant qu'elle participe désormais à la constitution de la réalité.

---

<sup>166</sup> Les représentations sociales « constituent une organisation psychologique, une forme de connaissance particulière à notre société, et irréductible à aucune autre », S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, op. cit., p. 43 ; S. Moscovici, « Le mythe du paradigme isolé : une réplique », *La scandale de la pensée sociale*, op. cit., p. 194.

<sup>167</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, op. cit., p. 206.

<sup>168</sup> "Empirical work confirms that, when people share a representation, they interpret their own conduct and that of others in the light of this knowledge" in S. Moscovici, M. Hewstone, "Social representations and social Explanations: From the 'naïve' to the 'amateur' scientist", *Attribution theory. Social and functional extensions*, M. Hewstone (Eds.), Oxford, Basil Blackwell Publisher, 1983, p. 117.

Nous aurons l'occasion de revenir sur ces affirmations. Retenons, à ce stade, que les représentations sociales, contrairement aux représentations collectives, sont une caractéristique de notre époque et sont définies comme des théories scientifiques devenues communes. Malgré cette différence entre les deux théories, celle de Durkheim et celle de Moscovici, les deux considèrent que les représentations contribuent « aux processus de formation des conduites et d'orientation des communications sociales<sup>169</sup> ». Elles déterminent au sein d'un groupe les perceptions et les attitudes, les attachements ou les répulsions que les individus auront à l'égard d'un objet. Elles rendent moins problématiques les relations entre individus et facilitent les échanges. Elles *socialisent*<sup>170</sup> les individus, et orientent l'action collective<sup>171</sup>. Des deux théories, il est possible d'extraire deux fonctions principales<sup>172</sup> :

### (1) Réduire les marges d'incommunication

Les représentations sociales structurent et coordonnent les communications et les interactions sociales des individus et des groupes. Par convention<sup>173</sup>, le langage et toute la communication non verbale se voient attribuer des significations facilement interprétables, un même stock d'images et d'idées qu'elles font surgir dans l'esprit des individus. Elles ont ainsi pour fonction de *réduire la marge d'incommunication*<sup>174</sup>. Selon la théorie de Vygotski, lorsque les consciences sont orientées dans une même direction, même le langage devient moins nécessaire pour se comprendre<sup>175</sup>. Vygotski cite le linguiste soviétique Evgueni Polivanov : « Si tout ce que nous voulons énoncer tenait dans les significations formelles des mots que nous employons, il nous faudrait pour exprimer chaque pensée beaucoup plus de mots que nous n'en utilisons en réalité. En parlant, nous nous bornons aux seules allusions nécessaires<sup>176</sup> ». Si nous

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>171</sup> « Si une représentation sociale est une préparation à l'action, elle ne l'est pas seulement dans la mesure où elle guide le comportement, mais surtout dans la mesure où elle remodèle et re-constitue les éléments de l'environnement où le comportement doit être mis en œuvre. Elle donne un sens au comportement et l'intègre dans un réseau de relations en rapport avec l'objet » dans S. Moscovici, *La Psychanalyse, son image et son public*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>172</sup> Ces fonctions, communes à toutes les représentations sociales chez Moscovici varient en fonction des représentations collectives chez Durkheim.

<sup>173</sup> S. Moscovici, « The Phenomenon of Social Representations », dans *Social Representations: Explorations in Social Psychology*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>174</sup> S. Moscovici, « L'histoire et l'actualité des représentations sociales », dans *Le scandale de la pensée sociale*, *op. cit.*, p. 110.

<sup>175</sup> « S'il y a identité de pensées entre les interlocuteurs, orientation identique de leur conscience, le rôle des stimulations verbales se réduit au minimum. Et cependant, ils se comprennent parfaitement. Tolstoï fait remarquer qu'entre des personnes vivant en étroite communion psychologique la compréhension à l'aide du seul langage abrégé, à demi-mot, est plus la règle que l'exception ». L. S. Vygotski, *Pensée et langage*, *op. cit.*, p. 476.

<sup>176</sup> Cité par L. Vygotski, L. S. Vygotski, *Pensée et langage*, *op. cit.*, p. 476.

avons la capacité de nous comprendre à partir d'illusions et de références, c'est bien parce que les individus partagent des représentations. À l'inverse, si les représentations ne sont pas partagées, les éléments des conversations familières deviennent de même nature que des langues étrangères et l'existence en commun devient impossible. « Je soutiens donc, écrit Moscovici, que les représentations sociales sont d'abord et essentiellement destinées à rendre relativement non problématique la communication dans un groupe et à réduire ce « vague » par un degré de consensus entre ses membres<sup>177</sup> ». En réduisant les marges d'incommunication, les représentations sociales donnent un sens à la vie et aux événements, elles orientent les comportements et guident l'action.

## (2) Appartenir à un groupe

L'autre fonction de ces représentations et de délimiter les groupes entre eux ou les sociétés entre elles, de leur permettre de se reconnaître et de se célébrer. L'adhésion à une croyance ou une représentation est aussi motivée par l'adhésion au collectif que cela induit<sup>178</sup> : un individu croit tel ou tel chose *pour appartenir à tel ou tel groupe*. Car la représentation définit les contours d'un groupe, elle est même « un de ses attributs fondamentaux<sup>179</sup> » et un élément constitutif de son identité<sup>180</sup>, elle est en ce sens un marqueur d'appartenance<sup>181</sup>. Le groupe se représente dans la représentation qu'il a des choses et des faits<sup>182</sup> et la représentation des choses dans un groupe reflète aussi la relation entre les individus qui le constituent. Nous verrons comment ce point essentiel pour Moscovici est issu de la théorie de Durkheim, et que si la fonction précédente oriente l'action, celle-ci la rend possible en dotant le groupe de la force nécessaire qui le transforme en mouvement (c'est la vertu dynamogénique des représentations sociales)<sup>183</sup>.

---

<sup>177</sup> S. Moscovici, « L'histoire et l'actualité des représentations sociales », *op. cit.*, p. 111.

<sup>178</sup> « L'acceptation d'une connaissance implique alors la dépendance par rapport au groupe qui s'y identifie et se couvre de son nom », S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, *op. cit.*, p. 99.

<sup>179</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, *op. cit.*, p. 74.

<sup>180</sup> S. Moscovici, « La fin des représentations sociales », dans V. Aebischer, J.P. Deconchy, E.M. Lipiansky, *Idéologies et représentations sociales*, Les Éditions Delval, Cousset (Fribourg), 1991, p. 71.

<sup>181</sup> Pour un panorama des liens entre représentations sociales et identités en fonction des différentes théories, voir V. Cohen-Scali et P. Moliner, « Représentations sociales et identité : des relations complexes et multiples », *L'orientation scolaire et professionnelle*, 37/4, 2008, [En ligne].

<sup>182</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, *op. cit.*, p. 63 ; S. Moscovici, « L'histoire et l'actualité des représentations sociales », *op. cit.*, p. 85 ; S. Moscovici, « Esquisse d'une description des représentations sociales », *op. cit.*, p. 151 ; S. Moscovici, « La psychologie des représentations sociales », dans *Psychologie des représentations sociales. Textes rares et inédits*, *op. cit.*, pp. 5-6.

<sup>183</sup> Voir partie II, chapitre 1.



Au-delà de leurs fonctions classiques présentes aussi bien dans l'œuvre de Durkheim que dans celle de Moscovici, il est possible de proposer, à partir de cette dernière et par rapport aux représentations collectives, une définition spécifique des représentations sociales (ce qu'elles sont) (1) et de mettre en avant d'autres fonctions (ce qu'elles font) (2).

*Ce que sont les représentations sociales : des théories de sens commun*

Merleau-Ponty affirmait qu'un des paradoxes du monde, paraphrasant ainsi ce que Saint Augustin disait à propos du temps, est qu'il soit parfaitement familier à chacune et à chacun mais que personne ne peut l'expliquer aux autres<sup>184</sup>. Ce paradoxe de l'inexplicable familiarité – ce que nous connaissons le mieux est ce que nous expliquons le moins – est le nœud gordien qu'éclaire la théorie des représentations sociales.

Si la réduction des marges d'incommunication est une nécessité sociale, le besoin de remplacer l'incertitude par des explications cohérentes est une nécessité psychique. Dans *L'âge des foules*, Moscovici écrit : « Il existe, dans le tréfonds de la nature humaine, un besoin élémentaire d'harmoniser, au sein d'un ensemble parfait, tout ce qui, dans notre expérience, nous semble incompatible et inexplicable. Lorsque nous ne possédons plus de principes simples, de modèle unique pour expliquer ce qui se passe en nous et autour de nous, nous nous sentons menacés<sup>185</sup> ». Or, de même que nous maîtrisons à peine les théories scientifiques que nous mobilisons dans nos conversations, ni les technologies que nous utilisons au quotidien, nous ne savons pas grand-chose de l'univers qui nous entoure. Bien des éléments circulent dans nos conversations et nos raisonnements comme des évidences alors qu'ils ne sont que des conventions ; ou circulent comme des objets que nous ne voyons pas mais dont nous sommes certains de l'existence (les gènes ou les atomes par exemple) : « Ce que nous voyons, sentons est en quelque sorte surchargé par l'invisible et par ce qui est provisoirement inaccessible à nos sens<sup>186</sup> ». Il faut reconnaître que presque tout ce que *croit savoir* une personne, elle le doit aux autres : soit parce qu'elle leur fait confiance, soit parce que des systèmes d'explication tels que les représentations partagées, entretenus par les récits, le langage, l'éducation, etc., comblent les infinies lacunes de notre observation et orientent l'interprétation du peu que nous percevons par nos sens. Ces systèmes cognitifs et symboliques mutualisés viendraient donc corriger les

---

<sup>184</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 17.

<sup>185</sup> S. Moscovici, *L'âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses*, Paris, Fayard, 1981, p. 463.

<sup>186</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, op. cit., p. 50.

limites de la connaissance individuelle, ils guident l'action malgré le peu d'information à disposition de chacune et de chacun, ils orientent à travers les énigmes de l'existence.

Le psychologue américain Fritz Heider avait déjà constaté le lien entre le rôle de ces systèmes de psychologie populaire et celui de la science : selon lui, les idées de sens commun « accomplissent, dans une certaine mesure, ce qu'une science est censée accomplir : une description adéquate du problème permettant de faire des prédictions<sup>187</sup> ». Ces idées de sens commun dont parle Heider correspondent aux représentations sociales de Moscovici, à savoir des *théories* socialement produites qui, comme les théories scientifiques, aident à comprendre et à prédire. « En ce sens, écrit Moscovici, elles sont analogues à la science<sup>188</sup> » bien qu'elles ne soient pas conçues de la même manière<sup>189</sup>, qu'elles poursuivent des objectifs différents<sup>190</sup> et qu'elles répondent à une autre logique<sup>191</sup>. La comparaison entre la fonction des représentations partagées et celle de la science se retrouve également chez Durkheim à propos des représentations collectives : « La science est fragmentaire, incomplète ; elle n'avance que lentement et n'est jamais achevée ; la vie, elle, ne peut attendre. Des théories qui sont destinées à faire vivre, à faire agir, sont donc obligées de devancer la science et de la compléter prématurément<sup>192</sup> ». Comme toutes les théories, les représentations partagées comblent les lacunes dans la connaissance des individus. L'existence et le partage de ces théories seraient ce qui nous permet d'interagir et de se comprendre : les informations sont classées par avance et orientées vers l'interprétation commune. Ainsi ces théories filtrent, dans la masse d'informations, « pour ne retenir que [celles] que l'on peut échanger et partager<sup>193</sup> ». Cela explique les ruptures argumentatives entre les individus qui ne partagent pas les mêmes représentations et classent différemment l'information<sup>194</sup>. Le même fait ou la même donnée

---

<sup>187</sup> “We interpret other people's actions and we predict what they will do under certain circumstances. Though these ideas are usually not formulated, they often function adequately. They achieve in some measure what a science is supposed to achieve: an adequate description of the subject matter which makes prediction possible” in F. Heider, *The psychology of interpersonal relations*, New York: Wiley, 1958, p. 5, cité par S. Moscovici, “The coming era of representations”, in Codol, J., & Leyens, J. (Eds.), *Cognitive Analysis of Social Behavior*, 1982, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, p. 136.

<sup>188</sup> S. Moscovici, M. Hewstone, “Social representations and social Explanations: From the ‘naïve’ to the ‘amateur’ scientist”, *op. cit.*, p. 118.

<sup>189</sup> Voir chapitre 3.

<sup>190</sup> Voir chapitre 4.

<sup>191</sup> Voir la seconde sous-partie.

<sup>192</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie*, *op. cit.*, p. 615.

<sup>193</sup> S. Moscovici, *La machine à faire les dieux*, *op. cit.*, p. 310.

<sup>194</sup> L. Vygotski exprime cette idée en termes psychologiques en étudiant le développement de la pensée chez l'enfant : « Des semblables jugements prédicatifs donnent souvent lieu à des malentendus comiques et à toutes sortes de quiproquos, dus à ce que l'auditeurs rapporte le prédicat énoncé non pas au sujet qu'avait à l'esprit le locuteur, mais à un autre sujet, présent dans sa propre pensée. Dans les deux cas, il y a prédicat lorsque le sujet du jugement émis est présent à l'esprit de 'interlocuteur. Si les pensées de l'un et de l'autre coïncident et qu'ils ont

peuvent engendrer des interprétations opposées en fonction du groupe social auquel nous appartenons et de la façon dont ses représentations classent et catégorisent. Les informations « qui ne correspondent pas à la représentation auront un moindre degré de réalité que celles qui lui correspondent. Partant, s'il y a parti pris, celui-ci est dû au fait qu'elles ne sont pas classées de la même manière<sup>195</sup> ». La société pré-classe les informations qui parviennent à l'individu et lui propose une explication<sup>196</sup> à travers ces théories formulées collectivement dans le but de pallier les incertitudes inhérentes à sa condition et réduire les marges d'incommunication qui en découlent. Les représentations sociales forment donc des systèmes de référence par le biais desquels nous interprétons les situations de la réalité quotidienne et donnons un sens aux phénomènes. C'est pourquoi elles sont qualifiées de *connaissances pratiques*<sup>197</sup>.

Ces théories, ces connaissances pratiques, les représentations sociales, seraient le moyen par lequel notre société moderne crée du sens commun<sup>198</sup>, à partir, nous l'avons dit, de la production scientifique. Davantage que les représentations sociales, c'est l'étude du sens commun qui était le véritable champ d'exploration de Moscovici dès son projet de recherche sur la diffusion de la psychanalyse<sup>199</sup>. Le nombre d'auteurs ayant écrit sur le sens commun est considérable, autant en philosophie qu'en psychologie<sup>200</sup>. Sous la plume de Moscovici, le sens commun désigne l'ensemble des savoirs populaires, notamment composés de représentations sociales – d'images, de métaphores et de liaisons mentales utilisées pour classer, prévoir et résoudre des problèmes familiers<sup>201</sup> – et dont l'étude offre un accès direct à ces dernières<sup>202</sup>. Baptisé *folk-science* par les anglosaxons, il s'agit de la matière socialement élaborées et

---

en tête la même chose, ils se comprennent alors parfaitement à l'aide des seuls prédicats. Si dans leur pensée le prédicat se rapporte à des sujets différents, il y a forcément incompréhension », L. S. Vygotski, *Pensée et langage*, *op. cit.*, p. 474.

<sup>195</sup> S. Moscovici, M. Hewstone, « De la science au sens commun », dans S. Moscovici, *Psychologie sociale* (dirigé par), Paris, PUF, « Quadrige », 1984, p. 567.

<sup>196</sup> S. Moscovici, « L'histoire et l'actualité des représentations sociales », *op. cit.*, p. 112.

<sup>197</sup> D. Jodelet, « Représentation sociale : phénomène, concept et théorie », dans S. Moscovici, *Psychologie sociale* (dirigé par), Paris, PUF, « Quadrige », 1984, p. 366.

<sup>198</sup> S. Moscovici, « The Phenomenon of Social Representations », *op. cit.*, p. 66.

<sup>199</sup> S. Moscovici, *Mon après-guerre à Paris. Chroniques des années retrouvées* (texte établi, annoté et préfacé par A. Laignel-Lavastine), Paris, Grasset, 2019, p. 201.

<sup>200</sup> Pour un aperçu de l'usage de la notion en psychologie voir D. M. Wegner, R. R. Vallacher, "common-sense psychology", *Social cognition. Perspectives on Everyday Understanding*, J. P. Forgas (eds.), Academic Press, London, 1981, pp. 224-246 ; pour une approche philosophique et psychologique voir I. Markova, *The Dialogical Mind. Common Sense and Ethics*, Cambridge University Press, 2018, pp. 9-85.

<sup>201</sup> S. Moscovici, M. Hewstone, "Social representations and social Explanations: From the 'naïve' to the 'amateur' scientist", *op. cit.*, p. 103.

<sup>202</sup> S. Moscovici, « L'histoire et l'actualité des représentations sociales », *op. cit.*, p. 102.

partagées<sup>203</sup> qui *repose* sur les représentations sociales<sup>204</sup>. Lorsque les représentations sociales changent, le sens commun change. Dans nos sociétés, elles sont le processus de création du sens commun et ce dernier se forme par leur intermédiaire. La différence entre représentations sociales et sens commun est donc de même nature que la différence entre théories et sciences. En d'autres termes, le sens commun est composé de représentations sociales et celles-ci peuvent être extraites du sens commun pour être étudiées<sup>205</sup>.

Sans les représentations sociales et le sens commun – le sens social selon l'expression de Bergson<sup>206</sup> – les choses, les faits, les événements seraient livrés au vertige généralisé du doute qui rendrait impossible toute vie collective, toute organisation sociale et toute stabilité historique. Sans ces formes de connaissance collective, la vie quotidienne serait inconcevable : « Tant que nous vivons avec les autres, le monde du sens commun a une réalité et, si scandaleux que cela puisse paraître à certains, il n'est et ne peut être que le résultat d'une connaissance qui a sa vérité et sa raison<sup>207</sup> ». Nous examinerons la « raison » de ces connaissances dans un prochain chapitre, mais à ce stade, voyons par quel moyen les représentations sociales remplissent leurs fonctions.

#### *Ce que font les représentations sociales : Le principe de familiarité*

Les représentations sociales ont donc pour fonction de réduire les marges d'incommunication, elles doivent pour cela résoudre les ruptures dans les systèmes de communication que provoque l'apparition d'une notion ou d'une image que l'on ne sait interpréter, quelque chose hors de notre monde habituel, c'est-à-dire l'irruption de l'*étrange*<sup>208</sup>. En effet : « l'étrange présuppose un défaut de communication à l'intérieur du groupe avec le monde, qui court-circuite le courant d'échanges et déplace les références du langage<sup>209</sup> ». L'apparition d'un phénomène, d'une idée ou de tout autre élément considéré étrange, non-familier, mystérieux ou extraordinaire, va créer un déséquilibre et perturber la communication sociale et l'existence en commun. Pour rétablir l'équilibre et la communication dans un groupe,

---

<sup>203</sup> D. Jodelet, « Représentation sociale : phénomène, concept et théorie », dans S. Moscovici, *Psychologie sociale* (dirigé par), Paris, PUF, « Quadrige », 1984, p. 366.

<sup>204</sup> S. Moscovici, « Pourquoi une théorie des représentations sociales ? », dans *Le scandale de la pensée sociale*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>205</sup> I. Marková, *Dialogicality and Social Representations: the Dynamics of the Mind*, *op. cit.*, p. 143.

<sup>206</sup> H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1976, p. 110.

<sup>207</sup> S. Moscovici, *De la nature : pour penser l'écologie*, Paris, Métailié, 2002, p. 129.

<sup>208</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, *op. cit.*, p. 57.

<sup>209</sup> S. Moscovici, « L'histoire et l'actualité des représentations sociales », *op. cit.*, p. 109.

ce qui est étrange ou insolite (donc sans catégorie et incompréhensible) doit devenir familier ou coutumier (classé et interprétable par chacun). C'est l'hypothèse défendue par Moscovici : *les représentations sociales sont formées dans le but de nous familiariser avec l'étrange*, de rendre familier – c'est-à-dire non problématique – les innombrables éléments qui nous paraissent étranges ou insolites que l'on ne sait interpréter ni traiter<sup>210</sup>. C'est le *principe de familiarité*<sup>211</sup>.

L'étrange s'introduit lorsque quelque chose à l'air visible mais ne l'est pas, paraît semblable mais demeure différent, accessible mais inaccessible<sup>212</sup>. En principe, il s'agit de tout événement, phénomène ou idée qui ébranle le cours stable et normal des choses et provoque une rupture avec l'expérience ordinaire. Ce n'est pas simplement le nouveau ou l'original<sup>213</sup>, car l'étrange n'a pas de définition objective : il n'existe qu'au regard de l'expérience subjective de celles et ceux qui l'éprouvent. L'étrange ou le non-familier attire et fascine autant qu'il intrigue et bouleverse. Il oblige les individus et les groupes à rendre explicites les hypothèses implicites sur lesquelles repose le consensus social<sup>214</sup>. Il est à la vie mentale ce que le concept de culpabilité est à la vie morale<sup>215</sup>. Nous sommes des êtres moraux en cherchant à éviter l'émotion de la culpabilité ; nous sommes des êtres mentaux en cherchant à corriger le sentiment d'étrangeté lorsque nous le rencontrons. Et, de la même manière que chercher à éviter la culpabilité crée un univers moral, chercher à éviter le non-familier est à l'origine de notre univers mental.

Nous avons déjà dit que dans la vie ordinaire, les individus éprouvent le besoin psychique d'un minimum de certitudes. Moscovici affirme qu'« il n'y a ni ordre ni sécurité possible pour les individus dans une société où le nombre de questions excède le nombre de réponses<sup>216</sup> ». Il

---

<sup>210</sup> La question de l'étrange et du non-familier a été traitée par de nombreux auteurs en psychologie et en psychologie sociale lorsque Moscovici s'en empare. À ce propos F. Heider écrit en 1958 : « une situation non-familiale offre de nombreuses options suffisamment menaçantes pour qu'une personne en insécurité se retourne contre elle. Une situation non-familiale est cognitivement non structurée, c'est-à-dire la séquence des étapes nécessaires pour atteindre un résultat n'est pas clairement connue. Les conséquences du manque de clarté cognitive, la conduite instable et les conflits de groupes ont été expliqués par exemple après d'adolescents (Lewin, Lippitt et White, 1939), de minorités (Lewin, 1935), de groupes autocratiques (Lippitt, 1940), de jeunes enfants dans des contextes non familiaux (Arsenian, 1943), de personnes handicapées (Barker et al., 1946) ... L'étrange est vécu comme inadapté à la structure de la matrice de l'espace vital, inadapté aux attentes. L'adaptation du changement lors de la rencontre avec le non-familier demande de l'énergie », F. Heider, *The Psychology of Interpersonal Relations*, cité par S. Moscovici, « Esquisse d'une description des représentations sociales », *op. cit.*, p. 160.

<sup>211</sup> S. Moscovici, « Pourquoi une théorie des représentations sociales ? », *op. cit.*, p. 39.

<sup>212</sup> S. Moscovici, « The Phenomenon of Social Representations », *op. cit.*, p. 38.

<sup>213</sup> S. Moscovici, « Esquisse d'une description des représentations sociales », *op. cit.*, p. 159.

<sup>214</sup> S. Moscovici, « The Phenomenon of Social Representations », *op. cit.*, p. 38.

<sup>215</sup> S. Moscovici, « Esquisse d'une description des représentations sociales », *op. cit.*, p. 158.

<sup>216</sup> S. Moscovici, *L'âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses*, *op. cit.*, p. 463.

s'agit là des racines de la peur de l'étrange et de la nécessité psychique de familiarité. L'étrange fait perdre les repères, c'est une menace contre ce qui donne un sens de continuité et permet la compréhension mutuelle. C'est pourquoi la représentation qui se forme est aussi une « manière de pallier et d'affronter la menace<sup>217</sup> ». Mais la menace ne concerne pas seulement un besoin psychique individuel, elle est avant tout une menace psycho-sociale : l'étrange menace l'existence du groupe en tant que groupe. Lorsqu'une théorie scientifique envahit la connaissance d'un groupe, ce dernier peut se sentir menacé dans son identité si celle-ci bouleverse la cohérence des représentations qui définissaient jusqu'alors les rapports entre ses membres. Rejeter la théorie ou reconstituer un système de connaissance qui l'intègre et la familiarise devient alors une réaction vitale pour la cohésion et le maintien de ce groupe.

On peut conclure de ces considérations que tout écart avec le familier déclenche un semblable processus psychique de recherche de sens et de cohérence pour contourner la menace que cela fait peser sur le groupe. « Une représentation sociale émerge là où il y a danger pour l'identité collective<sup>218</sup> » affirme Moscovici. Le mécanisme socio-cognitif de ce processus, de cette « épistémologie populaire », est l'objet des pages suivantes ; et ses causes, ce qui déclenche ce processus dans notre société et notre culture, de la prochaine sous-partie.

---

<sup>217</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, op. cit., p. 106.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 171.

### Chapitre 3.

#### La formation des représentations sociales :

#### L'épistémologie populaire

Nous avons vu que, selon la théorie de la connaissance de Durkheim, les représentations collectives évoluent à partir de la religion en continu vers la science. La question de la formation de représentations nouvelles ne se pose donc pas dans l'œuvre de Durkheim avec autant d'acuité que pour les penseurs discontinuistes, comme Moscovici. Par ailleurs, lorsque Durkheim décrit les représentations collectives comme des théories produites et partagées par la société, il précise bien que ces dernières sont « obligées de devancer la science et de la compléter prématurément<sup>219</sup> ». Cela signifie que dans l'esprit de Durkheim, les représentations collectives sont des systèmes d'explication préscientifique, c'est-à-dire qu'elles fournissent aux individus des substituts pour combler leur ignorance temporaire et leur permettre de se mouvoir dans le monde, dans l'attente d'une explication plus précise et plus conforme à la réalité produite par la science. Pour le père de la sociologie française, si les représentations collectives ont une utilité, celle de préserver le lien entre les individus et de leur permettre de penser et d'agir de manière uniforme, la pensée scientifique est une connaissance plus pure qui a vocation, au fur et à mesure de sa progression, à remplacer les représentations actuelles. Il semble donc naturel pour Durkheim que les représentations collectives s'effacent progressivement devant la pensée scientifique, « à mesure que celle-ci devient plus apte à s'acquitter de la tâche<sup>220</sup> », écrit-il.

En conséquence, pour Durkheim comme pour les auteurs classiques, les représentations collectives sont principalement l'attribut des sociétés traditionnelles et ascientifiques. Si les représentations collectives progressent vers la science et que le développement de la science est

---

<sup>219</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie*, op. cit., p. 615.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 613.

une caractéristique de l'époque durkheimienne, il s'ensuit que les représentations collectives ne peuvent être étudiées que dans les sociétés du passé, « comme s'il s'agissait d'une forme mentale qui leur était propre<sup>221</sup> », et qu'il est de plus en plus vain de les chercher dans la nôtre. Et lorsqu'elles persistent dans les sociétés modernes, sous forme de religion par exemple, ce serait comme vestiges des temps anciens et ascientifiques.

Cependant, si tel est le cas, comment expliquer que deux mille ans de logique ne soient pas parvenus à éliminer toutes les représentations symboliques, et au-delà, toutes les croyances ? Le paradoxe a aussi été soulevé par de nombreux auteurs dont Bergson : « on laisse alors intacte la question de savoir comment des croyances ou des pratiques aussi peu raisonnables ont pu et peuvent encore être acceptées par des êtres intelligents. À cette question nous ne pouvons pas nous empêcher de chercher une réponse<sup>222</sup> ». Force est de constater que non seulement la rationalité n'a pas éliminé l'irrationalité, mais que cette dernière semble même augmenter à mesure que la raison progresse. Les exemples de ce paradoxe foisonnent. C'est devenu une banalité de soulever, comme l'a fait Adorno<sup>223</sup>, que l'Allemagne du XX<sup>e</sup> siècle était le pays ayant le plus haut niveau d'éducation dans le monde lorsqu'il a basculé dans l'irrationalité. C'est pourtant au sein de cette nation que la philosophie moderne connaissait ses plus grands moments. L'Amérique actuelle est un autre exemple. Comment expliquer que le plus grand producteur de connaissances dans le domaine des sciences physiques, des sciences de l'environnement et du climat, les États-Unis, soit en même temps le pays qui ait élevé à un si haut degré le déni-climatique au point de sortir de l'Accord de Paris et de voir même se développer le plus niveau de « platisme »<sup>224</sup> ? On pourrait multiplier les exemples. Dans ses mémoires, Moscovici observe par exemple que, dans la Roumanie fasciste et antisémite de la seconde guerre mondiale, l'irrationalité des préjugés et de la haine n'ont pas émané d'une masse ignorante mais, au contraire, de l'université et de l'élite sachante : l'antisémitisme y aurait d'abord été fabriqué par des « idéologues », avant d'être diffusé et légitimé par eux-mêmes<sup>225</sup>. Moscovici note que, à l'inverse de l'effacement des représentations collectives au profit de la

---

<sup>221</sup> S. Moscovici, « L'histoire et l'actualité des représentations sociales », *op. cit.*, p. 96.

<sup>222</sup> H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 106. Bergson fait appel au concept durkheimien pour expliquer ce paradoxe : « Nous admettons volontiers, quant à nous, l'existence de représentations collectives, déposées dans les institutions, le langage et les mœurs. Leur ensemble constitue l'intelligence sociale, complémentaire des intelligences individuelles », *ibid.*, p. 108.

<sup>223</sup> T. H. Adorno, *Études sur la personnalité autoritaire*, trad. par H. Frappat, Allia, [1950] 2017.

<sup>224</sup> 16% aux USA contre 9% en France, voir N. Bouleau, D. Bourg, *Science et prudence. Du réductionnisme et autres erreurs par gros temps écologique*, Paris, PUF, 2022, p. 7.

<sup>225</sup> Nous l'avons dit, parmi ces « idéologues » Moscovici vise principalement Emil Cioran et Mircea Eliade, S. Moscovici, *Mon après-guerre à Paris. Chroniques des années retrouvées*, *op. cit.*, p. 41.



science tel que le prévoit la théorie durkheimienne, « le triomphe de l'humanité européenne à travers la science abstraite débouche sur son contraire, l'explosion, un peu partout, d'énergies archaïques et irrationnelles<sup>226</sup> ». Donc contrairement à ce que pensait Durkheim, le rapport entre les représentations collectives et la pensée scientifique ne se posent pas qu'en termes de différences entre sociétés passées ou traditionnelles et sociétés présentes ou modernes, ni comme une évolution qui effacerait les premières au profit des secondes. Il se présente plutôt comme une cohabitation, et la société où cette cohabitation est la plus présente – puisque c'est aussi celle où la pensée scientifique est la plus développée – c'est la nôtre. Comment l'expliquer ? Dans la théorie de Moscovici, la production scientifique n'est pas l'antidote contre les croyances et représentations sociales, mais *leur source*.

### *Une société en mouvement*

Résumons. Nous avons vu ce que la théorie moscovicienne reprenait de Durkheim l'existence de ces systèmes d'explication socialement produits pour les définir comme des théories de sens commun, destinés à rendre la vie sociale moins problématique et la réalité plus cohérente et plus naturelle par le principe de familiarité, c'est-à-dire un processus cognitif d'absorption de l'étrange par le familier. Par ailleurs, sous la plume de Durkheim, la question de la formation ou de l'origine de ces entités ne se pose pas vraiment puisque le critère qui les oppose aux représentations individuelles « fugitives » est leur permanence<sup>227</sup>. Moscovici écrit que « Durkheim - fidèle à la tradition aristotélicienne et kantienne - a une conception plutôt statique de ces représentations - un peu comme celle des stoïques<sup>228</sup> ». Dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim insiste à de nombreuses reprises sur ce critère qui leur permet d'agir comme des stabilisateurs d'idées. Il précise que « tandis que l'individu est sensible même à de faibles changements qui se produisent dans son milieu interne ou externe, seuls les événements d'une suffisante gravité réussissent à affecter l'assiette mentale de la société<sup>229</sup> ». Hormis donc des circonstances exceptionnelles – comme les états d'effervescence

---

<sup>226</sup> S. Moscovici, *La machine à faire les dieux*, *op. cit.*, p. 368.

<sup>227</sup> Selon Durkheim, ce qui achève de différencier les représentations individuelles des représentations collectives, c'est la manière dont elles se forment, voir É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>228</sup> “Durkheim – true to the Aristotelian and Kantian tradition – has a rather static conception of these representations – somewhat akin to that of the stoics” in S. Moscovici, « The Phenomenon of Social Representations », *op. cit.*, p. 32.

<sup>229</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie*, *op. cit.*, p. 620.

– il n’y aurait pas de création de représentations nouvelles. Il faut dire que sur un certain nombre de plans, la société dans laquelle vit Durkheim bénéficie d’une relative stabilité.

Moscovici conteste cette double association du social à la permanence et de l’individuel au fluctuant<sup>230</sup>. Au-delà des différentes conceptions de la société entre Moscovici et Durkheim (le premier ayant une conception ouverte alors que le second à une conception plus fermée<sup>231</sup>), les deux auteurs ont vécu dans des réalités historiques différentes : on est passé d’une société homogène aux représentations collectives stables à une société plus changeante aux représentations sociales plus fluides, en flux et en reflux. Le passage d’un type de représentations à l’autre est le passage d’une société traditionnelle à une société où le changement devient la règle. Il s’agit désormais de comprendre « non plus la tradition mais l’innovation, non plus une vie sociale déjà faite mais une vie sociale en train de se faire<sup>232</sup> ». La psychologie sociale de Moscovici est « une science du développement, du changement, et non de réaction à des environnement figés<sup>233</sup> »<sup>234</sup>. Les réflexions de Moscovici ont toujours porté sur une société en mouvement et des représentations sociales *in the making*<sup>235</sup>, toujours en train de se faire.

Ainsi dans la théorie de Moscovici, les représentations sociales étant générées par les différents groupes<sup>236</sup>, ce n’est plus tant le substrat qui importe, que la manière dont elles sont formées, leurs origines, les étapes de leur création, le rôle des interactions dans ce processus, etc.<sup>237</sup>. Dès sa thèse, Moscovici a tenté de percer l’énigme de leur émergence : « je me suis concentré sur leur genèse, écrit-il, sur les représentations en cours d’élaboration, et non sur quelque chose de déjà construit<sup>238</sup> ». Ce qui a changé, au cours du XX<sup>e</sup> siècle, pour passer des représentations collectives permanentes aux représentations sociales en train de se faire est l’objet de la prochaine sous-partie. À ce stade, examinons les mécanismes communicationnels, linguistiques et cognitifs de création de nouvelles représentations sociales.

---

<sup>230</sup> Voir Partie II, chapitre 2.

<sup>231</sup> S. Moscovici, *La machine à faire des dieux*, *op. cit.*, p. 124.

<sup>232</sup> S. Moscovici, « Des représentations collectives aux représentations sociales : éléments pour une histoire », *op. cit.*, pp. 99-100.

<sup>233</sup> S. Moscovici, « Les idées et leur développement : un dialogue » (entretien avec I. Marková), dans *Le scandale de la pensée sociale*, *op. cit.*, p. 264.

<sup>234</sup> Voir également partie III, sous-partie 2.

<sup>235</sup> S. Moscovici, « Esquisse d’une description des représentations sociales », *op. cit.*, pp. 163 et 175.

<sup>236</sup> S. Moscovici, « Des représentations collectives aux représentations sociales : éléments pour une histoire », *op. cit.*, p. 99.

<sup>237</sup> *Ibid.*, pp. 99.

<sup>238</sup> S. Moscovici, « Les idées et leur développement : un dialogue » (entretien avec I. Markova), *op. cit.*, p. 254.

## *Les représentations sociales se forment à travers la communication et le langage*

Les représentations sociales sont générées au cours de processus de communication (1) et s'expriment à travers le langage dont elles sont interdépendantes (2).

### (1) La communication

Moscovici établit la relation entre la communication et les représentations sociales dans *La psychanalyse, son image et son public*. Cette relation, est à double sens car, nous l'avons déjà dit, il est impossible de communiquer sans partager des représentations, et de plus, les représentations deviennent partagées en devenant des objets de communication<sup>239</sup>. En somme, la communication est au cœur de la théorie des représentations sociales : « La profondeur d'une représentation, écrit Moscovici, sa charge symbolique, 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 (...) En somme, une représentation est sociale pour autant qu'elle soit communicative, conversationnelle, ou dialogique comme on dit de nos jours<sup>240</sup> ». Le principal genre de communication à partir duquel les représentations sociales se forment et se façonnent c'est la *conversation*. Les représentations sociales « se forment par des influences réciproques, par des négociations implicites au cours des conversations où les gens s'engagent envers des modèles symboliques particuliers, des images et des valeurs partagées<sup>241</sup> ». C'est ainsi qu'elles innervent le groupe ou la société, la communication du quotidien est leur véritable laboratoire.

Moscovici distingue et analyse trois autres systèmes ou de genres de communication : la diffusion, la propagation et la propagande. La conversation est le genre primaire (c'est donc le plus important) de formation des représentations sociales, qui agit aux niveaux interpersonnels ; les trois autres systèmes sont des genres secondaires qui agissent au niveau des masses<sup>242</sup>. Diffusion, propagation et propagande diffèrent en fonction de la source, de l'objectif et de la logique du message dont elles influencent le contenu et la forme. Ces genres de communication

---

<sup>239</sup> S. Moscovici, "Ideas and their Development", *op. cit.*, p. 274.

<sup>240</sup> S. Moscovici, "The proof of the pudding is still in the eating", dans *Psychologie des représentations sociales. Textes rares et inédits*, *op. cit.*, p. 34.

<sup>241</sup> S. Moscovici, « L'histoire et l'actualité des représentations sociales », *op. cit.*, p. 111.

<sup>242</sup> S. Moscovici, "Ideas and their Development", *op. cit.*, pp. 274-275.

sont longuement analysés dans sa thèse dont ils constituent la seconde partie. Résumons-les brièvement.

Concernant la *diffusion*, le terme ne doit pas être compris comme son sens ordinaire d'une « opération matérielle de distribution » mais comme des « éléments de communication qui parcourent des trajectoires discontinues à l'intérieur de diverses structures liées entre elles, et qui peuvent produire des modifications, être modifiées, ou garder leur autonomie<sup>243</sup> ». Cela signifie que l'on ne peut pas prévoir l'effet qu'aura le message sur les valeurs et les conduites. La diffusion ne s'adresse pas à un groupe particulier mais à l'ensemble comme une masse<sup>244</sup>. Il s'agit de s'adresser à tout le monde de la même manière sans prendre en considération la discontinuité des publics (sachant qu'un individu appartient simultanément à plusieurs publics). Ce genre de communication se caractérise donc par le fait que la source n'a pas l'intention d'orienter le récepteur et que la fraction du public qui reçoit le message est une fraction déjà réceptive. Peu intégré aux contextes, le message est peu engageant. De plus, Moscovici montre que l'accès à l'information est peu déterminant dans la prise de position : « Il n'y a pas de relation équivoque entre la connaissance de la psychanalyse et la faveur ou la défaveur dont elle jouit. (...) la prise de position des individus ne dépend pas de leur degré d'information<sup>245</sup> ». La prise de position dépend d'autres facteurs, principalement des représentations que l'individu partage avec les différents groupes auxquels il appartient et qui exercent une pression sur lui<sup>246</sup>. La diffusion n'est toutefois pas sans effet sur les comportements mais de manière indirecte et dans des directions diversifiées et non prévisibles<sup>247</sup>. La diffusion « produit des effets, mais ne tend pas à des résultats » résume Moscovici. Ce genre de communication utilise ou s'appuie sur les représentations existantes davantage qu'il ne les modifie. « Finalement, écrit Moscovici, le nouveau ne fait que renforcer l'ancien<sup>248</sup> ». Une représentation sociale ne se forme pas par la simple diffusion d'une théorie. Elle doit être l'objet de lutte, de batailles, de conflit, comme l'a été la psychanalyse avec l'Église catholique d'une part<sup>249</sup> et avec le parti communiste d'autre part.

---

<sup>243</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, *op. cit.*, p. 316.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>246</sup> En examinant la représentation sociale de la psychanalyse, Moscovici note un décalage temporel entre l'état de la connaissance scientifique et le contenu de la représentation. Ce décalage est souvent expliqué par l'ignorance du public et un déficit d'information. Pour Moscovici cette explication serait une erreur, ce décalage s'expliquerait par la prégnance des représentations antérieures qui donnent aux symboles partagés une certaine inertie qui, selon sa théorie, a pour fonction de protéger le groupe, *ibid.*, p. 117.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 368.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 368.

<sup>249</sup> S. Moscovici, "Ideas and their Development", *op. cit.*, p. 275.

Contrairement à la diffusion, la *propagation* vise un groupe et un contexte particulier. Elle s'adresse donc à un groupe ayant une unité, un langage et un système de valeurs propres. Moscovici analyse particulièrement la propagation de la psychanalyse dans la culture catholique française. Dans un premier temps hostile à la psychanalyse, interprétée comme une critique de la religion, la presse catholique a ensuite engagé un processus d'accommodement entre ses exigences et la théorie freudienne. Ce genre de communication, la propagation, cherche « une médiation » entre un objet qui a pris une importance sociale – en l'occurrence, la psychanalyse – et un groupe défini – l'Église catholique<sup>250</sup>. Un des aspects de cette communication est de chercher à converger vers un cadre de référence commun. Il se passe alors comme une pression vers l'uniformité<sup>251</sup>. Les tensions et conflits sont évités<sup>252</sup>.

La propagation a deux fonctions. La première est « d'organiser et transformer une théorie en un ensemble compatible avec les principes qui fondent l'unité du groupe<sup>253</sup> ». Elle se caractérise par une adoption réciproque entre l'objet ou la théorie et les représentations sociales préexistantes. La seconde fonction de la propagation est « non pas de provoquer une conduite<sup>254</sup>, mais de la préparer ou de la contrôler, de lui donner une signification qu'elle n'avait pas auparavant<sup>255</sup> ». C'est-à-dire que, contrairement à la propagande, la propagation ne pousse pas à adopter une conduite particulière (dans le cas de la psychanalyse, elle n'est ni recommandée ni interdite par l'Église) mais elle produit des normes au sein d'un groupe : elle dégage un modèle *susceptible* d'orienter ses membres et investit les conduites existantes en les dotant de significations qu'elles n'avaient pas auparavant<sup>256</sup>.

C'est en revanche l'objectif de la *propagande* est de provoquer une conduite chez tous les membres d'un groupe. Moscovici a développé dans *La psychanalyse, son image et son public* une véritable théorie de la propagande. Selon lui, on trouve une manifestation de ce genre de communication dans l'analyse minutieuse qu'il fait du traitement de la psychanalyse par la presse communiste entre 1952 et 1953 : une conduite à suivre est indiquée – à savoir la rejeter. Pour obtenir cette conduite, la propagande associe la psychanalyse à des groupes déjà en état

---

<sup>250</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, op. cit., p. 393.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 374.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 399.

<sup>254</sup> L'expression « conduite » est préférée à celle de « comportement » car moins liée au behaviorisme.

<sup>255</sup> *Ibid.*, pp. 399-400.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 400.

d'opposition avec le groupe (les Etats-Unis, le capitalisme, la bourgeoisie, etc.) afin de la dévaloriser comme par contamination<sup>257</sup> et d'engendrer le même refus. La propagande se base sur l'emploi de stéréotypes à connotation émotionnelle négative, associant dans une catégorie unique des termes différents. Ce procédé est primordial dans chaque opération de propagande<sup>258</sup> : par cette stratégie, elle oblige les membres d'un groupe à se positionner pour affirmer leur appartenance au groupe. Moscovici écrit : « L'adhésion ou le silence devant la psychanalyse devient un signe de l'opposition entre communiste et non-communiste à l'intérieur du parti communiste, une source de conflit, une menace contre son identité en tant que groupe<sup>259</sup> ». Ne pas s'affirmer contre la psychanalyse, c'est prendre le risque d'être associé aux ennemis du groupe et d'être exclus de ce dernier. La propagande a donc besoin de l'existence préalable d'une situation conflictuelle polarisée entre groupes<sup>260</sup>, d'un conflit culturel<sup>261</sup>, conflit qu'elle va exploiter. Sans conflit, il n'y a pas de propagande possible. Pour faire agir, et c'est l'objectif de la propagande, il faut mettre « le feu aux idées et aux mots<sup>262</sup> ».

La propagande a une double fonction : de régulation et d'organisation<sup>263</sup>. La « régulation » signifie qu'une des fonctions de la propagande est d'affirmer l'existence du groupe en tant que groupe, c'est-à-dire de renforcer son identité et son unité. L'autre fonction de la propagande est d'édifier des représentations : « la formation d'une représentation est une des démarches fondamentales de la propagande. Effectivement, si un groupe veut ou doit agir en tant que tel, en tant que sujet, sur le réel, il est souhaitable qu'il se le représente comme son réel propre. Afin que l'univers idéologique du parti communiste garde son unité, il était nécessaire de refaire une représentation de la psychanalyse qui justifie et renforce cette unité<sup>264</sup> ». C'est le principe de polarisation : la polarité des groupes les incite à affirmer leur identité ce qui suscite l'élaboration de représentations nouvelles de l'objet qui occasionne la polarité. La propagande est ainsi définie par Moscovici comme la « modalité d'expression d'un groupe en situation conflictuelle et d'élaboration instrumentale, en vue de l'action, de la représentation qu'il se fait de l'objet du conflit<sup>265</sup> ».

---

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 423.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 426.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 430.

<sup>260</sup> « Notre analyse fait ressortir l'apparition de la propagande lors de l'existence d'un conflit inter-groupes, tel que l'objet du conflit est susceptible de menacer l'identité du groupe et l'unité de sa représentation du réel », *ibid.*, p. 431.

<sup>261</sup> S. Moscovici, "Ideas and their Development", *op. cit.*, p. 275.

<sup>262</sup> S. Moscovici, *Chronique des années égarées : récit autobiographique*, *op. cit.*, p. 286.

<sup>263</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, *op. cit.*, p. 438.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 440.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 442.

Le but de la propagande est de produire une action<sup>266</sup> qu'elle obtient par le biais de formation de stéréotypes là où la diffusion tend à favoriser la formation d'opinions sur des problèmes donnés et la propagation de produire des attitudes (des positions individuelles ou partagées dont dépendent les opinions). En matière de production de représentations sociales nouvelles, la diffusion et la propagation d'une théorie, même si elles ont toutes deux des effets, ne sont pas suffisantes et seule la propagande est un genre de communication efficace en la matière. Toutefois, nous verrons que celle-ci peut se révéler insuffisante et que l'essentiel est bien d'investir les conversations du quotidien<sup>267</sup>. La théorie de l'innovation qui va inspirer la méthode écologiste est un prolongement<sup>268</sup> de cette théorie de la communication<sup>269</sup>.

## (2) Le langage

Le langage est la matière qui sert de support aux processus cognitifs<sup>270</sup>. Il est le véhicule des représentations. Nous avons vu qu'il n'y a pas de compréhension entre les individus – et donc d'efficacité du langage - sans représentation partagée<sup>271</sup>. De la même manière, il n'y a pas de représentation sociale possible sans le langage pour leur permettre de circuler. Dès sa thèse, Moscovici affirmait qu'« une représentation *est* langage<sup>272</sup> ». Analyser les représentations sociales est toujours en définitive analyser le langage. Selon Moscovici, « Il n'y a pas de représentation sociale sans langage comme sans lui, il n'y aurait pas de société. La place du linguistique dans l'analyse des représentations sociales ne peut, dès lors, être esquivée<sup>273</sup> ». C'est en pénétrant le langage courant que des représentations scientifiques deviennent des représentations sociales nouvelles et s'installent. En s'appropriant des mots, la société

---

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 454.

<sup>267</sup> Voir partie II.

<sup>268</sup> S. Moscovici, "Ideas and their Development", *op. cit.*, p. 276.

<sup>269</sup> Voir partie III, sous-partie 2.

<sup>270</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, *op. cit.*, p. 465.

<sup>271</sup> Vygotski écrit à ce sujet : « Si les interlocuteurs ont présent à l'esprit le même sujet, ils se comprennent parfaitement à l'aide d'un langage abrégé au maximum et à la syntaxe extrêmement simplifiée ; dans le cas contraire, ils ne parviennent absolument pas à se comprendre, même si leur discours est exprimé sous une forme développée. Ainsi parfois non seulement deux sourds n'arrivent pas à s'entendre entre eux, mais même simplement deux personnes qui donnent un contenu différent à un même mot ou qui ont des points de vue opposés. Comme le dit Tolstoï, tous ceux qui pensent de manière originale et en solitaire sont peu enclins à comprendre une autre pensée et particulièrement partiaux envers la leur. En revanche, ceux qui ont entre eux un contact étroit peuvent avoir cette compréhension à demi-mot que Tolstoï appelle communication laconique, claire et presque sans mots, des pensées les plus complexes<sup>271</sup> », L. S. Vygotski, *Pensée et langage*, *op. cit.*, p. 477.

<sup>272</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, *op. cit.*, (première édition), p. 9.

<sup>273</sup> S. Moscovici, G. Vignaux, G., « Le concept de thématata », *op. cit.*, p. 30.

s'approprié inconsciemment des représentations<sup>274</sup>. Comme pour une langue, connaître socialement une théorie, c'est la parler<sup>275</sup>, c'est-à-dire utiliser son vocabulaire et ses liaisons logiques.

Moscovici appelle *langage thématique* l'ensemble des unités lexicales qui se rattachent à une représentation sociale<sup>276</sup>. Le langage thématique fait intervenir des images dérivées d'une communication scientifique dans la communication ordinaire. En étudiant le champ lexical de la représentation sociale de la psychanalyse dans la société française, Moscovici établit un certain nombre de points sur la formation de ces entités par le langage. D'abord, la connaissance qu'un groupe a d'une science ne contribue pas à filtrer le nombre de mots que le groupe attribue aux notions issues de cette science : au contraire, plus la connaissance de la théorie est élevée, plus le groupe allonge la liste des mots liés à cette science. L'accès à l'information et l'augmentation de son degré de précision ont donc une conséquence extensive et non pas sélective<sup>277</sup>. Cela signifie que plus la théorie pénètre le sens commun, plus elle se propage à travers les mots et plus elle est utilisée pour interpréter le monde dans d'autres contextes. Ainsi, concernant la psychanalyse, le groupe est tenté de la « voir » partout. Ensuite, l'acte d'attribuer un nom à une chose ne vient pas coller une étiquette à un phénomène indépendant qui existait sans être nommé : il participe à sa création. « En nommant, écrit Moscovici, on impose des limites, des propriétés, on participe en quelque sorte à la structuration de l'objet et du phénomène<sup>278</sup> ». Le langage est l'instrument par lequel les représentations sociales créent la réalité.

Moscovici met en lumière certains mécanismes cognitifs et verbaux en relation avec le langage thématique. Selon le mécanisme de *normalisation*<sup>279</sup>, le vocabulaire est donc détaché du concept scientifique dont il est issu. Il circule désormais dans d'autres contextes sans que les personnes qui l'utilisent ne soient en mesure de lui attribuer une définition précise. Concernant la psychanalyse, c'est par exemple le cas des mots « complexe », « refoulement »

---

<sup>274</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, op. cit., p. 231.

<sup>275</sup> Cela ne veut pas dire que les représentations se confondent avec le langage. Ce qu'écrit Vygotski à propos de la pensée pourrait être dit des représentations sociales : « La pensée ne s'exprime pas dans le mot, mais se réalise dans le mot », L. S. Vygotski, *Pensée et langage*, op. cit., p. 438. Le langage transforme la pensée, la réorganise et la modifie. Vygotski montre comment les processus du langage et de la pensée diffèrent et c'est la rencontre de ces deux processus qui permet la réalisation de l'acte de pensée. Le même processus est à l'œuvre entre le langage et la représentation : La représentation ne fait pas que s'exprimer pas à travers le langage, elle se forme avec lui.

<sup>276</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, op. cit., p. 234.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 240.



et « inconscient ». Selon le mécanisme de *motivation*<sup>280</sup>, le concept scientifique ne perd pas sa première fonction de désignation en passant dans le langage courant mais, confronté à des situations plus concrètes, de nouvelles significations s’y ajoutent. Ici le terme « motivation » désigne la recombinaison de la langue qui s’opère à travers ce mécanisme. Enfin, dernier point, la représentation sociale se concentre entièrement dans un mot qui devient son symbole social, celui qui permet à la fois d’expliquer tout ce qui est inexplicable et de marquer son appartenance à un groupe. Selon l’analyse de Moscovici, le symbole social de la psychanalyse était le « complexe » et « l’atome » celui de la physique moderne<sup>281</sup>.

Créer des représentations, c’est donc aussi inventer du langage. Carl Schmitt affirmait que « celui qui détient la vraie puissance définit aussi les mots et les concepts. *Caesar dominus et supra grammaticam* : César règne aussi sur la grammaire<sup>282</sup> ». Ces propos prennent toute leur signification dans l’œuvre de Moscovici dont les travaux ont posé les bases d’une psychologie sociale du langage<sup>283</sup>.

#### *Les étapes de la formation des représentations sociales*

En quoi la théorie de la connaissance que Moscovici développe en psychologie sociale forme-t-elle une épistémologie nouvelle ? Nous avons affirmé que désormais, selon Moscovici, la plupart des idées ou concepts traduits socialement proviennent de la production scientifique, « la science reposait autrefois sur le sens commun et le rendait moins commun ; mais désormais le bon sens c’est la science rendue commune<sup>284</sup> » écrit-il. Ainsi, alors que la question principale de l’épistémologie classique ou scientifique est l’étude du passage des énoncés de sens commun en connaissance scientifique<sup>285</sup>, ou le passage de la croyance au savoir pourrait-on dire, l’épistémologie populaire<sup>286</sup> désigne le processus de transformation inverse, de la science vers

---

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>281</sup> *Ibid.*, pp. 243-244.

<sup>282</sup> C. Schmitt, « Les formes de l’impérialisme dans le droit international », trad. J.-L. Pesteil, *Du politique : légalité et légitimité et autres essais*, Pardès, [1932] 1990., p. 99.

<sup>283</sup> Dans S. Moscovici, C. Faucheux, « Contribution à une psy-sociologie du langage », XVIIIe Congrès International de Psychologie (Moscou), IUPS, Symposium, 1966, 34, pp. 15-26 ; S. Moscovici, “Communication Processes and the Properties of Language”, *Advances in Experimental Social Psychology*, Vol. ", 1967, pp. 225-270, et S. Moscovici, *The psychosociology of language* (Eds.), Chicago, Markham Pub. Co., 1972.

<sup>284</sup> “Science was formerly based on common sense and made common sense less common; but now common sense is science made common”, in S. Moscovici, « The Phenomenon of Social Representations », *op. cit.*, p. 41.

<sup>285</sup> L’implicite de l’épistémologie classique est donc de considérer le sens commun comme une connaissance inférieure ou dans l’erreur.

<sup>286</sup> L’expression « épistémologie populaire » est employée par Moscovici, en opposition à « épistémologie scientifique » dans S. Moscovici, M. Hewstone, « De la science au sens commun », *op. cit.* ; l’épistémologie

le sens commun. Il s'agit donc de l'étude des mécanismes socio-cognitifs de production des représentations sociales à partir de la connaissance scientifique. Quelles sont les étapes de ces mécanismes par lequel les représentations scientifiques se transforment en représentations ordinaires et partagées ?

« Comment une théorie scientifique se transforme-t-elle en représentation sociale ? J'ai reconnu dès le début que c'était là le problème principal de mon travail » affirme Moscovici dans *La psychanalyse, son image, son public*<sup>287</sup>. Dans sa thèse de doctorat, il élabore, en réponse à cette question, un modèle qui identifie précisément les mécanismes sociocognitifs de cette transformation. Moscovici les identifie à partir de son travail sur la théorie freudienne, mais la recherche de ce même processus pourrait aussi bien s'appliquer à la théorie marxiste, à la relativité, au darwinnisme ou à la physique nucléaire<sup>288</sup> comme à de nombreuses autres théories scientifiques.

Deux processus complémentaires rendent compte du mécanisme par lequel une société façonne ses représentations : l'*objectivation* et l'*ancrage*. Le processus d'*objectivation* « double l'image d'une contrepartie matérielle<sup>289</sup> » : elle rend concret ce qui est abstrait. Quant au processus d'*ancrage*, il s'agit du mécanisme par lequel un corps social transforme une idée étrange (une théorie scientifique ou autre) en catégorie ordinaire : comment elle donne une signification à ce qui n'en a pas. Le premier processus rend l'idée concrète : il la matérialise en la reproduisant « parmi les choses que nous pouvons voir et toucher et donc contrôler<sup>290</sup> ». Le second processus la rend familière : il la transfère « dans notre univers particulier où nous sommes capables de la comparer et de l'interpréter<sup>291</sup> ». Examinons ces deux mécanismes ou étapes par lesquels nous élaborons nos représentations sociales.

---

scientifique étant cette branche de la philosophie qui étudie la méthode et le développement de la connaissance scientifique à partir du sens commun, l'épistémologie populaire, en désignant l'inverse, constitue une critique adressée à l'épistémologie classique qui a considéré le savoir scientifique comme la forme ultime de la connaissance et aussi une valorisation de la fonction des savoirs populaires ou de sens commun par rapport aux connaissances scientifiques. L'expression « épistémologie sociale » défendue notamment par S. Fuller pourrait convenir, mais elle renvoie davantage à T. Kuhn et non expressément au décryptage par Moscovici du processus socio-psychique dont il est question dans ce chapitre. Voir S. Fuller, *Social Epistemology*, Indiana University Press, 1988.

<sup>287</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, *op. cit.*, p. 111.

<sup>288</sup> S. Moscovici, « Le premier article », *op. cit.*, p. 6.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>290</sup> "(...) by reproducing it among the things we can see and touch and thus control", S. Moscovici, « The Phenomenon of Social Representations », *op. cit.*, p. 42.

<sup>291</sup> "(...) by transferring it to our own particular sphere where we are able to compare and interpret it", *ibid.*, p. 42.

### (1) Le processus d'objectivation : la matérialisation de l'idée

Les représentations sociales sont des connaissances concrètes, matérielles, réelles. Tenter de rendre concret et particulier ce qui est abstrait et général est le propre de la connaissance de sens commun qui est, nous l'avons dit, une connaissance pratique. L'objectivation est l'opération « imageante et structurante<sup>292</sup> » qui conduit à donner à un concept de telles propriétés. En s'objectivant, les idées ne sont plus, précisément, des idées, elles changent de statut et passent de produits idéels à outils de description de la réalité. Selon Moscovici, « Cela revient à doter d'un caractère matériel nos abstractions et images, métamorphoser les mots en choses, donner un corps à chaque pensée. Conçues d'abord par l'intelligence, une notion ou une qualité abstraite finissent par apparaître physiques et visibles<sup>293</sup> ». Les idées deviennent ainsi le reflet et la désignation de quelque chose de concret et font partie intégrante de l'expérience. L'objectivation d'un objet complexe, comme une théorie, est composée de plusieurs phases<sup>294</sup> :

#### - Première phase du processus d'objectivation : sélection et décontextualisation

Parmi les informations qui circulent sur la théorie, des éléments sont sélectionnés en fonction de critères culturels et normatifs (« on ne retient que ce qui est concordant avec le système de valeur ambiant<sup>295</sup> »). Ces éléments sélectionnés d'information sont décontextualisés de l'appareil théorique, c'est-à-dire détachés de leur discours scientifique initial. En parallèle, la théorie est dépouillée de certains attributs en fonction des valeurs dominantes pour devenir socialement acceptable. Par exemple, lors de l'étude de la représentation sociale de la psychanalyse dans les années 1950, Moscovici remarquait l'absence du concept de libido, pourtant central dans la théorie freudienne. Le tabou dont la sexualité faisait alors l'objet maintenait la libido dans le domaine de l'abstraction. Pour devenir socialement acceptable, la représentation sociale de la psychanalyse en a réduit la place.

---

<sup>292</sup> D. Jodelet, « Représentation sociale : phénomène, concept et théorie », dans S. Moscovici, *Psychologie sociale* (dirigé par), *op. cit.*, p. 373.

<sup>293</sup> S. Moscovici, *La machine à faire les dieux*, *op. cit.*, p. 327.

<sup>294</sup> Pour identifier les phases du processus d'objectivation, Moscovici s'est en partie appuyé sur les travaux du psychologue F. Barlett (1886-1969) : "his analysis of conventionalization helped me to grasp the process of objectivation more clearly", S. Moscovici, "Ideas and their Development", *op. cit.*, p. 248.

<sup>295</sup> D. Jodelet, « Représentation sociale : phénomène, concept et théorie », *op. cit.*, p. 374.

- Deuxième phase du processus d'objectivation : formation du modèle/noyau figuratif<sup>296</sup>

Les éléments sont intégrés en un ensemble cohérent mais schématique, imagé. Un « noyau » de la représentation se forme, c'est-à-dire un complexe d'images qui reproduisent un complexe d'idées. Ce noyau contient les « prédicats ontologiques<sup>297</sup> » : c'est la matrice ou métaphore qui concentrent les catégories de base de l'idée, condense et relie les concepts de la théorie. Il reproduit la théorie de manière sélective pour la rendre compatible avec d'autres théories ou vision du monde : l'ordonner et la structurer avec les autres représentations sociales<sup>298</sup>. Ce noyau « organise les croyances et les propositions élémentaires, les canalise par des schémas ou des catégorisations et, de cette façon également, limite la vie mentale<sup>299</sup> ». Le noyau figuratif assure donc une cohérence au contenu de la représentation et dans son articulation avec les autres représentations. De plus, à travers sa formation, la représentation acquiert une certaine stabilité sans laquelle elle ne pourrait orienter les individus<sup>300</sup>.

- Troisième phase du processus d'objectivation : naturalisation

La naturalisation « confère une réalité pleine à ce qui était une abstraction<sup>301</sup> ». Elle rend la représentation apte à expliquer des phénomènes observables en transférant le noyau figuratif du domaine symbolique et conceptuel *sur le plan de la perception et du sensoriel*. Ainsi, elle inverse la logique scientifique et transforme les idées en choses<sup>302</sup> pour les sortir de l'abstraction dans laquelle la science les avait placées. Par ce biais, les représentations acquièrent une réalité quasi-physique et elles donnent aux phénomènes un statut d'évidence<sup>303</sup> et un caractère concret.

---

<sup>296</sup> « Si je qualifie de figuratif le modèle décrit, c'est qu'il n'est pas seulement une manière d'ordonner les informations, mais le résultat d'une coordination qui concrétise chacun des termes de la représentation », S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public, op. cit.*, p. 123.

<sup>297</sup> S. Moscovici, « Trois présupposés sur les représentations sociales », dans *Psychologie des représentations sociales. Textes rares et inédits, op. cit.*, p. 14.

<sup>298</sup> C. Herzlich, « La représentation sociale », dans S. Moscovici, *Introduction à la psychologie sociale, TOME I*, (sous la direction de), Paris, Larousse, 1972, p. 314. Le processus de refoulement issu du conflit entre le conscient et l'inconscient générateur de complexes serait le schéma figuratif de la représentation sociale de la psychanalyse telle qu'analysée par Moscovici.

<sup>299</sup> S. Moscovici, « Pourquoi l'étude des représentations sociales en psychologie ? », *Psychologie & Société*, 4, 2001, pp. 20-21.

<sup>300</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public, op. cit.*, p. 124.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>302</sup> F. Emiliani, A. Palmonari, « La psychanalyse, son image et son public. Le volume à la base de la théorie des représentations sociales », dans F. Emiliani, A. Palmonari (coordonné par), *Repenser la théorie des représentations sociales*, Paris, Editions des Archives contemporaines (Coll. « Psychologie du social »), 2019, pp. 8-9.

<sup>303</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public, op. cit.*, p. 126.

Comment ce transfert du domaine symbolique et conceptuel vers celui de la perception et du sensoriel s'opère-t-il ? Le travail de Moscovici a permis d'identifier la structure de chaque représentation sociale, laquelle se caractérise par une double face : une face figurative ou iconique et une face symbolique<sup>304</sup>. Ces deux faces sont parfaitement indissociables. Par cette structure spécifique, les représentations sociales opèrent un « dumping ontologique<sup>305</sup> » qui fait glisser tout élément de la sphère cognitive ou intellectuelle vers la sphère senso-motrice ou perceptive. Ainsi, dans la représentation sociale, *concepts et percepts fusionnent*<sup>306</sup>, ils s'engendrent réciproquement<sup>307</sup>. De cette manière « l'objet du concept peut être pris pour une perception, ou le contenu du concept être perçu<sup>308</sup> ». La représentation devient un « échangeur mental<sup>309</sup> » qui objectivise, matérialise et concrétise ce qui est du niveau conceptuel.

## (2) Le processus d'ancrage : la familiarisation avec l'idée

En parallèle du processus d'objectivation, ou à la suite de ce dernier, opère un autre processus, lequel a pour fonction de faire entrer l'idée dans des catégories familières pour éviter la menace qu'elle pourrait faire peser sur le groupe et la rendre utilisable par ses membres : c'est le processus d'ancrage. Par l'ancrage, la représentation de la théorie s'ajuste au système de valeur et au réseau de significations existants, parallèlement, la réalité se réorganise pour faire place à la représentation nouvelle. « L'ancrage se reconnaît, écrit Moscovici, à la pénétration d'une représentation parmi celles qui existent dans la société, et lui confère sens et utilité<sup>310</sup> ». En d'autres termes, par l'ancrage, la société confère une signification à une connaissance scientifique, elle en fait un cadre de référence utilisable et compris par tous, cohérent avec les principes qui régissent la vie collective. Au cours de ce processus, l'étrange ou le non-familier est attiré dans notre système de catégories existant où il est comparé, associé à des formes connues, classé puis nommé<sup>311</sup>.

---

<sup>304</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, *op. cit.*, p. 63 ; S. Moscovici, "On social representation", *Social cognition. Perspectives on Everyday Understanding*, *op. cit.*, p. 184 ; S. Moscovici, « Trois présupposés sur les représentations sociales », *op. cit.*, p. 14 ; S. Moscovici, "The proof of the pudding is still in the eating", *op. cit.*, pp. 36-37.

<sup>305</sup> S. Moscovici, « Trois présupposés sur les représentations sociales », *op. cit.*, p. 14.

<sup>306</sup> D. Jodelet, « Représentation sociale : phénomène, concept et théorie », *op. cit.*, p. 368.

<sup>307</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>309</sup> S. Moscovici, « Trois présupposés sur les représentations sociales », *op. cit.*, p. 16.

<sup>310</sup> S. Moscovici, *La machine à faire les dieux*, *op. cit.*, p. 327.

<sup>311</sup> "To anchor is thus classify and to name something", S. Moscovici, « The Phenomenon of Social Representations », *op. cit.*, p. 42.

Ce processus s'effectue par le langage et son identification relève de l'analyse de ce dernier<sup>312</sup>. Par exemple, Moscovici a montré comment, après la Seconde Guerre mondiale, la figure du psychanalyste, parce qu'elle ne correspondait pas à la représentation sociale du médecin et de la médecine clinique, a pu apparaître étrange et non familière. Certains groupes sociaux ont alors comparé la psychanalyse à des activités familières : par exemple les Catholiques la comparant à la confession<sup>313</sup>. Le concept a alors été détaché de son contexte analytique et transposé dans celui du confesseur et du confessé. La figure du psychanalyste a été liée à celle du prêtre et cela a doté cette pratique d'un caractère connu et l'a placé dans un contexte habituel<sup>314</sup>. « Et ce n'est pas comme on pourrait être tenté de le croire, écrit Moscovici, une simple question d'analogie mais une fusion socialement significative, un transfert de valeurs et de sentiments<sup>315</sup> ». Cette opération a pour but de faciliter l'appréhension d'un objet nouveau ou d'une notion nouvelle en lui attribuant des catégories connues, ce que Moscovici a appelé le *rôle d'intégration* des représentations sociales<sup>316</sup>. Lorsqu'une idée étrange se présente à nous, elle sera comparée avec puis associée à des « prototypes » de classe similaire. Et cette démarche insère de nouvelles catégories dans le système existant.

La classification est un moyen de transférer ce qui apparaît perturbant et menaçant vers ce qui est connu et rassurant. L'idée est comparée au paradigme d'une catégorie connue puis réajustée pour correspondre aux critères de cette comparaison, elle acquiert ainsi de nouvelles caractéristiques<sup>317</sup>. Le but de la classification est d'« achever la transposition des idées, de les actualiser dans l'environnement de chacun et de standardiser les parties de cet environnement<sup>318</sup> ». À l'inverse, les objets qui ne relèvent d'aucune classification ne peuvent avoir de signification sociale ni être communiqués. Mais une fois classé, l'objet peut être nommé. Nommer les choses entraîne trois principales conséquences<sup>319</sup> : tout d'abord un objet nommé acquiert des caractéristiques propres, ensuite il devient distinct des autres objets. Enfin, il devient une convention entre celles et ceux qui emploient le mot et qui vont communiquer en l'utilisant.

---

<sup>312</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, op. cit., p. 232.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>315</sup> « And this is not, as we might be tempted to believe, a simple matter of analogy but an actual, socially significant merging, a shifting of values and feeling », S. Moscovici, « The Phenomenon of Social Representations », op. cit., p. 39.

<sup>316</sup> S. Moscovici, G. Vignaux, G., « Le concept de thématas », op. cit., pp. 26-27.

<sup>317</sup> S. Moscovici, « The Phenomenon of Social Representations », op. cit., p. 42.

<sup>318</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, op. cit., p. 127.

<sup>319</sup> S. C. Purkhardt, *Transforming social representations. A social psychology of common sense and science*, New York, Psychology Press, [1993] 2015, p. 14.

L'épistémologie populaire et la description des étapes d'élaboration des représentations sociales est ce qui les distingue de la version classique, car « les représentations sociales perdent ainsi, écrit le psychologue social, le caractère dérivé et abstrait qu'avaient les représentations collectives pour devenir, en quelque sorte, un phénomène concret et observable<sup>320</sup> ». L'identification de ces processus permet non seulement de décrire comment une société génère ses représentations mais également de définir avec précision ce que recouvre le concept des représentations sociales : *une représentation sociale désigne toute forme de connaissance passée par ces étapes de d'épistémologie populaire*. À partir de Moscovici, les représentations sociales deviennent des phénomènes observables et étudiables.

---

<sup>320</sup> S. Moscovici, « L'histoire et l'actualité des représentations sociales », *op. cit.*, p. 103-104.

## Chapitre 4.

### Polyphasie cognitive et pensée naturelle

#### *La pensée sauvage est-elle naturelle ?*

C'est en 1962 que Claude Lévi-Strauss publie *La Pensée sauvage*, l'année suivant la publication de la première édition de *La psychanalyse, son image et son public*, en 1961. Après Durkheim, Lévy-Bruhl, Vygotski, Piaget et Moscovici<sup>321</sup>, Lévi-Strauss défend à son tour l'idée d'une forme de dichotomie de la pensée. Il existerait donc, selon ce dernier, deux modes distincts de pensée qui ne constitueraient pas des stades d'évolution de l'esprit humain<sup>322</sup>, comme chez Durkheim et surtout chez Piaget, mais seraient fonction « des deux niveaux stratégiques où la nature se laisse attaquer par la connaissance scientifique : l'un approximativement ajusté à celui de la perception et de l'imagination, et l'autre décalé ; comme si les rapports nécessaires qui font l'objet de toute science – qu'elle soit néolithique ou moderne – pouvaient être atteints par deux voies différentes : l'une très proche de l'intuition sensible, l'autre plus éloigné<sup>323</sup> ». La pensée sauvage n'est donc pas la pensée spécifique d'une société particulière mais la pensée à l'état sauvage, c'est-à-dire l'intelligence spontanée décrite par Vygotski, celle qui n'a pas été domestiquée, et que tout humain utilise dans certaines circonstances<sup>324</sup>. La solution que propose Lévi-Strauss n'est donc pas si éloignée de celle proposée par Lévy-Bruhl : l'esprit humain est traversé par deux modes de pensée *irréductibles*

---

<sup>321</sup> Cette liste n'est pas exhaustive, on pourrait y ajouter Freud, qui a théorisé une opposition entre pensée primaire et pensée secondaire ou le conscient et le préconscient. On pourrait également citer le psychologue américain J. S. Bruner (1915-2016) dont les travaux se sont inspirés de Vygotski et de Piaget, collègue et ami de Moscovici lors de ses années d'enseignements à la New School for Social Research, S. Moscovici, « Discours de remerciement » lors de la réception du Prix Balzan 2003 pour la psychologie sociale, Berne, 7 novembre 2003, <https://www.balzan.org/fr/laureats/serge-moscovici/discours-de-remerciement-berne-07-11-2003/>.

<sup>322</sup> Lévi-Strauss tente de montrer que la pensée n'est pas nécessairement ce que pensent les philosophes. Dans le titre, « pensée sauvage » désigne ... une fleur : la *viola tricolor*, l'ancêtre de la pensée, la petite fleur colorée qui orne de nombreux jardins.

<sup>323</sup> C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, op. cit., p. 28.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 262.



*l'un à l'autre*. La description de ces modes de pensée diffère entre ces auteurs, mais pas leur existence<sup>325</sup>.

À l'instar de la pensée de sens commun décrite par Moscovici, Lévi-Strauss aussi présente la pensée sauvage comme un type de connaissance qualifiée de pratique. Il s'agit d'une « science du concret » que Lévi-Strauss compare au bricolage pour montrer qu'elle obtient des résultats sur le plan technique. Le psychologue social et l'anthropologue s'accordent donc sur l'existence de deux systèmes de pensées qui coexistent et se croisent dans l'esprit humain, et dont l'un des deux est plus orienté vers le concret et le sensible ; l'autre vers l'abstrait et le conceptuel. Lévi-Strauss va même jusqu'à préciser que la pensée sauvage ou pensée spontanée se situe « toujours à mi-chemin entre les percepts et les concepts<sup>326</sup> », or nous avons vu que c'est précisément ainsi que Moscovici avait défini la structure des représentations sociales dans *La psychanalyse, son image et son public*. Contrairement à d'autres sujets sur lesquels les deux hommes vont radicalement s'opposer<sup>327</sup>, Lévi-Strauss rejoint Moscovici sur les principaux éléments descriptifs de la pensée sociale.

Dans une analyse de *La Pensée sauvage*, Frédérick Keck écrit que, selon Lévi-Strauss : « La condescendance que nous avons envers les sociétés primitives ne serait ainsi que la conséquence du mépris dans lequel est tombé le savoir des artisans, considéré comme un simple « savoir-faire » et non comme une science, alors qu'il s'appuyait sur des systèmes de classifications complexes et sur un désir de connaissances objective semblable à celui de la science<sup>328</sup> ». Ce parallèle entre le traitement des autres cultures et le traitement de certaines catégories au sein de notre culture nous intéresse particulièrement car il avait déjà été établi par Moscovici, en tenant le raisonnement exactement inverse : la condescendance éprouvée envers la pensée de sens commun est aujourd'hui une transposition au sein de notre culture du mépris évolutionniste et positiviste développé envers les autres cultures. « De toute évidence écrit-il, cette différence reproduit de manière suggestive dans notre culture la différence supposée entre

---

<sup>325</sup> Durkheim défend aussi l'idée d'une dualité de la conscience et de l'esprit humain, tout comme Piaget, seulement pour ces derniers, le social agit par la contrainte dans le développement de la pensée et les différentes formes de pensée ont vocation à se supplanter les unes aux autres à mesure que l'individu se socialise pour le psychologue ou que la société progresse pour le sociologue, l'effacement d'une pensée au profit de l'autre n'est jamais achevé mais ce schéma respecte toutefois une forme de linéarité. Piaget affirme par exemple que des « traces » de la pensée enfantines se trouvent chez l'adulte, J. Piaget, « Psychopédagogie et mentalité enfantine », *Journal de psychologie normale et pathologique*, n° 25, 1928, p. 35.

<sup>326</sup> C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, op. cit., p. 32.

<sup>327</sup> Voir partie III, sous-partie 1.

<sup>328</sup> F. Keck, *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, op. cit., p. 26.

les cultures traditionnelles et les cultures modernes<sup>329</sup> ». Le sens de cette affirmation s'explique par le fait que pour Moscovici, l'anthropologie avait déjà largement entamé, à son époque, la déconstruction de l'évolutionnisme et amorcé la lutte contre l'idée d'une supériorité d'une culture et de son mode de pensée sur une autre ; en revanche, l'idée que la pensée de sens commun demeure une pensée dégradée, erronée et irrationnelle perdure. Cette pensée continue d'être accusée de ne pas être conforme à une logique qui n'est pas la sienne. Ce travail de déconstruction serait donc encore nécessaire. Pour Moscovici, ce serait justement la tâche de la psychologie sociale de se pencher sur la valeur de ces raisonnements courants. C'est pourquoi cette discipline constituerait une « anthropologie de *notre* culture » alors que, à l'inverse, l'anthropologie serait comme une « psychologie sociale des *autres* cultures »<sup>330</sup>.

Toutefois, pour Moscovici, il s'agit moins de se concentrer sur l'opposition entre pensée sociale et pensée individuelle ou sur d'autres dichotomies utilisées jusqu'à cette période (comme pensée rationnelle et pensée affective)<sup>331</sup> – on ne peut jamais totalement isoler les modes de raisonnement comme on ne peut totalement isoler une situation sociale<sup>332</sup> – que de rechercher les correspondances entre le système cognitif et la situation sociale qui le suscite. Là aussi, Lévi-Strauss rejoint Moscovici : lui aussi rejette l'opposition entre un mode de pensée scientifique et un mode de pensée affectif. D'ailleurs, dans *La Pensée sauvage*, il reproche à Lévy-Bruhl, et à travers lui à Durkheim<sup>333</sup>, de faire reposer la pensée soi-disant « primitive » sur l'affectivité. En effet, le livre est en partie dirigé contre l'idée de Lévy-Bruhl et de Malinowski d'une « logique de l'affectivité », idée elle-même issue de la théorie de Durkheim selon laquelle les représentations collectives émergeraient à partir de moments d'effervescence collective<sup>334</sup>. Moscovici, comme Lévi-Strauss, se démarque de Durkheim et de Lévy-Bruhl sur ce point<sup>335</sup> : dans la théorie des représentations sociales, ces dernières n'ont plus une origine

---

<sup>329</sup> Moscovici, « La mentalité prélogique des primitifs et la mentalité prélogique des civilisés », *op. cit.*, p. 218.

<sup>330</sup> S. Moscovici, *Raison et cultures*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>331</sup> « L'hypothèse de la polyphasie cognitive s'oppose au morcellement ou à la réduction des « logiques » en sociales ou non-sociales, à l'attribution exclusive d'un type de pensée égocentrique, paranoïaque, à un groupe », S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, *op. cit.*, p. 278. Moscovici jugeait « non fructueuse » la dichotomie de la pensée lors de la première édition de sa thèse pourtant, il a largement maintenu l'idée d'une forme de dichotomie tout au long de son œuvre, notamment à travers la formulation de deux univers cognitifs, l'univers réifié et l'univers consensuel, voir partie II, chapitre 1.

<sup>332</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, *op. cit.*, (première édition), p. 397.

<sup>333</sup> C'est ce qu'affirme F. Keck : « Derrière Lévy-Bruhl, Lévi-Strauss vise aussi Durkheim et sa théorie de l'effervescence collective qui prétend dériver les catégories intellectuelles de l'affectivité », F. Keck, *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, Paris, PUF, 2004, p. 26.

<sup>334</sup> Voir partie II, chapitre 1.

<sup>335</sup> Moscovici s'en démarque nettement dans la première édition de sa thèse en écrivant par exemple : « Un autre biais par lequel on a tenté de découvrir la distinction spécifique entre pensée en général et pensée sociale est celui de l'affirmation d'une soumission de cette dernière à la pression des affects. L'incompatibilité, classique, entre

affective à partir d'un processus vague d'« effervescence collective » comme dans la version durkheimienne<sup>336</sup> mais, au contraire, ont une origine rationnelle puisqu'elles sont une adaptation des groupes sociaux à la production scientifique et sont engendrées suivant un mécanisme de formation logique.

Moscovici formule ainsi une nouvelle hypothèse dans *La psychanalyse, son image et son public* qui ne restera qu'à l'état d'hypothèse tout en restant présente au fil de son œuvre : il s'agit de l'hypothèse de la *polyphasie cognitive*<sup>337</sup>. La polyphasie cognitive est un état déterminé par la coexistence dynamique non plus d'une dualité mais d'une pluralité de modes de raisonnement qui s'adaptent aux circonstances collectives, à l'univers social et matériel. La polyphasie cognitive permet de ne pas considérer l'état scientifique et rationnel comme l'état normal de l'individu dont les autres états ne seraient que des déviations ou des altérations : ce sont des états mentaux nécessaires. Il ne s'agit pas là d'un état intellectuel nouveau, mais avec l'essor du savoir<sup>338</sup>, tout comme le langage est polysémique, la vie mentale serait devenue de plus en plus polyphasique<sup>339</sup>. Mais aucune de ces phases ne serait entièrement sociale ou individuelle, ni rationnelle ou affective : ces phases ajustent leur logique et s'adaptent en fonction des besoins des sujets (individus ou groupes) dans les situations de la vie ordinaire. Quelle est l'articulation entre les modes de raisonnements et les circonstances collectives ou situations sociales ? Répondre à cette question revient à se demander (1) dans quelles situations ou selon quelles circonstances le système cognitif utilisé change-t-il ? et (2) quels sont les attributs du style de pensée qui se développent dans ces situations ?

---

affectivité et raison fut, en l'occurrence, pleinement utilisé. L'homme – c'est-à-dire l'individu – est un être éminemment rationnel. La présence de l'affectivité symbolise l'intrusion d'un monde souterrain et dévalorisé, à un niveau qui n'est pas le sien et qui ne l'exprime même pas. La coloration émotionnelle, non rationnelle, de la vie sociale, ne put déformés et les circonstances de leur production sont indésirables. Seulement ces jugements constituent l'essence de la pensée sociale », S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, *op. cit.*, (1<sup>er</sup> édition), p. 356. Ce passage, qui peut cibler aussi bien la psychologie des foules (Moscovici cite Tarde quelques lignes plus haut) que Lévy-Bruhl, ne figure pas dans les éditions ultérieures.

<sup>336</sup> Voir partie II, chapitre 1.

<sup>337</sup> À l'exception de *La psychanalyse*, et de « Le jour de fête du cordonnier » (*Pourquoi la mathématique*, avec A. Grothendieck et al., Union Générale d'éditions, 1974), la plupart des textes qui abordent et développent cette hypothèse ont été publiés dans les années 1980 et 1990 : «The coming era of representations» (Codol, J., & Leyens, J. (Eds.), *Cognitive Analysis of Social Behavior*, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1982), «Social representations and social Explanations: From the 'naïve' to the 'amateur' scientist», *op. cit.*, (1983) ; « De la science au sens commun » (1984) ; «L'histoire et l'actualité des représentations sociales» (1995).

<sup>338</sup> Voir sous-partie 2, chapitre 1.

<sup>339</sup> S. Moscovici, «Ideas and their Development», *op. cit.*, p. 241.

### (1) Conditions de la « pensée naturelle »

La pensée sauvage de Lévi-Strauss correspond-elle à ce que Moscovici avait appelé la « pensée naturelle<sup>340</sup> » l'année précédente dans *La psychanalyse, son image et son public* ? Pour le psychologue, la pensée naturelle, c'est la pensée, *dans notre culture*, à l'état naturel. L'état naturel étant un état social<sup>341</sup>, il s'agit aussi d'une pensée sociale, celle qui n'aurait pas fait l'objet d'un processus de domestication conscient. Mais contrairement à la pensée sauvage, la pensée naturelle, comme les représentations sociales, est plus propice à se développer à notre époque et au sein de notre culture : ce sont les caractéristiques de cette dernière qui poussent à son usage, elle serait le revers, comme nous allons le voir, de la croissance de la production scientifique, de la dispersion de l'information, etc.

En effet, nous avons vu que pour Moscovici, comme pour Durkheim, toute pensée et toute logique est sociale ou d'origine sociale. Mais pour Moscovici la pensée est sociale à plusieurs titres car elle est aussi situationnelle. Elle serait déterminée par des facteurs sociaux : l'usage et le développement d'un type de système cognitif dépendrait des situations. Par exemple, la pensée scientifique est utilisée dans un contexte social particulier (notamment de spécialisation) afin d'atteindre des objectifs pour lesquels ce type de raisonnement est adapté, et il en serait de même pour les autres types de logique. Identifier ces situations et le « rapport d'équation<sup>342</sup> » qu'elles entretiennent avec les systèmes cognitifs a fait partie du travail d'analyse de Moscovici dans *La psychanalyse, son image et son public*. Quels sont donc les facteurs qui détermineraient les situations sociales où les individus ou les groupes basculeraient vers ce mécanisme intellectuel et où les représentations sociales se produisent ?

#### - Le décalage et la dispersion de l'information<sup>343</sup>

Les éléments informationnels dont dispose une personne pour répondre à des interrogations courantes ou se forger une opinion sont, en règle générale, à la fois partiels et surabondants. Partiels, parce que les informations à disposition d'un individu sont insuffisamment complètes pour lui permettre d'appréhender un fait et sa portée dans toutes ses

---

<sup>340</sup> L'expression « pensée naturelle » est d'abord utilisée par Piaget.

<sup>341</sup> Voir partie I, sous-partie 2, chapitre X

<sup>342</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, op. cit., p. 248.

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 248.

dimensions. Et surabondant car il est difficile de faire le tri, en dehors des contextes scientifiques, dans la multiplicité et l'inégalité des sources d'informations auxquelles l'individu a accès. Cela crée donc un décalage entre les informations à sa disposition et sa capacité à mener des raisonnements pour se faire une idée précise sur des problèmes quelconques. Les liens établis pour formuler la plupart des jugements sur lesquels repose un individu au quotidien sont donc précaires – que cette personne soit scientifique, cultivée, éduquée, etc. ou non, ne change rien<sup>344</sup>. La pensée scientifique n'est donc pas un mode de raisonnement qu'un individu acquiert et applique à toutes situations, tous les individus l'utilisent mais ils la réservent au traitement de quelques problèmes pour lesquels des règles de sélection, de vérification et de contrôle peuvent être appliquées conformément à ses standards. À l'inverse, plus l'information est partielle et surabondante, comme dans nos sociétés, plus l'individu serait incité à recourir à d'autres modes de raisonnement.

- La « pression à l'inférence »<sup>345</sup>

Une pression naîtrait de la distance temporelle, dans la vie courante, entre, d'une part, l'analyse des informations, la réflexion nécessaire pour s'orienter et définir sa conduite et, d'autre part, l'exigence de réactions ou de réponses à différentes sollicitations sociales. Afin de réduire ce laps de temps, l'individu est contraint de pratiquer des inférences, c'est-à-dire de tenir pour vraies la plupart des propositions de son interlocuteur. Le poids de cette pression serait donc un facteur déterminant dans l'inflexion sur la nature du raisonnement.

- La « focalisation »<sup>346</sup>

Tous les individus et tous les groupes n'ont pas le même rapport à un objet social. La nature de ce rapport est aussi une variable qui intervient dans le type de raisonnement : en fonction des individus ou des groupes, de leurs intérêts et de leurs représentations, l'attention va se focaliser de manière sélective sur tel ou tel objet, ou sur tel ou tel détail de l'objet, et leur raisonnement en sera affecté.

---

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 250.

Le renoncement à une opposition entre logique et non-logique ainsi qu'aux autres dichotomies, aurait mené Moscovici à l'élaboration des propositions ci-dessus. Le renoncement à ces oppositions ne signifie pas que Moscovici ne reconstitue pas une forme de dualisme de la pensée, cela signifie qu'il ne fait pas de la pensée scientifique le modèle de référence : les attributs de la pensée naturelle ne sont pas identifiés en opposition à elle. Quelles sont les caractéristiques du style de pensée qui se développe dans ces situations ?

## (2) *Attributs de la « pensée naturelle »*

La pensée naturelle est axée sur la communication, elle en satisfait les besoins, sa logique correspond à ses évolutions modernes. La pensée naturelle est une pensée « orale<sup>347</sup> » et une activité publique<sup>348</sup>. Moscovici reprend une expression de Robert Lenoble<sup>349</sup> en affirmant que, dans le cadre de la pensée naturelle, *on pense avec la bouche*<sup>350</sup>. Cette pensée appliquerait, comme toute pensée, « un système de relations opératoires et un méta-système de relations de contrôle<sup>351</sup> » mais sa particularité serait d'appliquer une logique de manière inconsciente. Moscovici a dégagé les principaux attributs de cette logique.

### - Le « formalisme spontané »<sup>352</sup>

La pensée naturelle se caractériserait par ce que Moscovici a appelé un formalisme spontané qui se traduit par l'usage de la répétition, de l'itération et de la redondance, sous des formes lexicales et synthétiques. Cela remplit une fonction d'économie cognitive<sup>353</sup> et d'organisation du jugement<sup>354</sup>. La fonction d'économie cognitive est la recherche d'une économie de démonstration. Elle consiste en l'utilisation d'expressions connues de tout le monde, de formules consacrées et de clichés qui favorisent les raccourcis, lesquels épargnent les efforts et facilitent la communication. Moscovici écrit : « Pensée et communication se déroulent ainsi de façon économique. L'économie est due à l'appartenance des mots au langage accepté du groupe et à leur connotations conventionnelles (...) Dans cette véritable infra-

---

<sup>347</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, *op. cit.*, p. 253.

<sup>348</sup> S. Moscovici, "The Phenomenon of Social Representations", *op. cit.*, p. 34.

<sup>349</sup> R. Lenoble, *Esquisse d'une histoire de l'idée nature*, Paris, Albin Michel, 1969, p. 50.

<sup>350</sup> S. Moscovici, « Esquisse d'une description des représentations sociales », *op. cit.*, p. 126.

<sup>351</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, *op. cit.*, p. 255.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 257.

communication qui est une communication du demi-mot et du sous-entendu, le glissement de la pensée au langage est flagrant, parler et penser s'identifie<sup>355</sup> ». La répétition permet aussi d'organiser le jugement dans le cadre de la pensée naturelle car la répétition est une réponse aux caractéristiques de l'oralité. Dans la cadre de la communication écrite, la personne qui écrit, comme la personne qui lit, peut relire le texte autant de fois que nécessaire. La communication orale étant privée de ce support, la personne est obligée de se « repasser » les éléments de son discours afin de le développer – c'est une fonction mnémonique – et, par ailleurs, de s'assurer de sa compréhension par ses interlocuteurs. Enfin, la pensée naturelle userait d'un raisonnement constructif et non correctif : car l'élément itératif ne serait pratiquement jamais éliminé mais servirait de ciment qui permet au raisonnement de suivre une progression. Ainsi, conclue Moscovici « la communication s'en trouve facilitée en même temps que le processus d'élaboration des représentations qu'elle charrie<sup>356</sup> ».

- Le « dualisme causal »<sup>357</sup>

La pensée naturelle établit un dualisme causal : deux ordres de causalité se rattachent au raisonnement, l'un en lien avec la succession des événements, l'autre avec les intentions attribuées aux autres. La causalité sociale est donc à la fois une afférence causale et une attribution causale<sup>358</sup>. Selon l'inférence causale, « une causalité *phénoménale ou anthropomorphique* conditionne la direction du jugement<sup>359</sup> » : il s'agit de mécanismes de causalité selon lesquels lorsque deux événements sont perçus ensemble, l'un devient la cause et l'autre son effet. Une coïncidence devient facilement une causalité pour les bienfaits de la démonstration. Quant à l'attribution causale, que cela signifie-il ? Dans le cadre de la pensée naturelle, « un objet social est toujours saisi comme étant associé à un groupe, à la finalité de ce groupe<sup>360</sup> » écrit Moscovici. Cela signifie que dans le cadre de la pensée naturelle, l'objet social en question ne peut être considéré comme neutre. Il répondrait toujours aux intentions d'un groupe, ce qui va aussi déterminer l'attribution de relations causales.

---

<sup>355</sup> *Ibid.*, pp. 256-257.

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>358</sup> La théorie de Moscovici se distingue de la théorie de l'attribution formulée par Fritz Heider selon laquelle l'homme de la rue penserait comme un statisticien, voir M. Hewstone (Eds.), *Attribution theory. Social and functional extensions*, Oxford, Basil Blackwell Publisher, 1983.

<sup>359</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, op. cit., p. 259.

<sup>360</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, op. cit., p. 260.

Gramsci pensait que le sens commun est incapable d'établir ce qui lie la cause à l'effet<sup>361</sup>. Or, pour la pensée naturelle, la causalité ne peut exister « par elle-même », elle n'a de sens qu'à travers une représentation sociale : les causes sélectionnées, dans les inférences causales comme dans les attributions causales, dépendent des représentations que les individus partagent<sup>362</sup>.

- La « prédominance de la conclusion »<sup>363</sup>

Dans la pensée naturelle, la conclusion est le point de départ du raisonnement. Les successions logiques sont anticipés en fonction de celle-ci. « La conclusion est connue avant les prémisses » écrit Gabriel Tarde<sup>364</sup>. Cela implique que l'orientation du jugement et l'anticipation de la conclusion déterminent l'enchaînement logique plutôt que l'inverse. La conclusion est présente à tous les niveaux du raisonnement qu'elle oriente. Les énoncés sont moins reliés entre eux dans un enchaînement démonstratif qu'à leur cadre normatif et à la représentations sociales, ce qui leur donne la coloration d'un style affirmatif.

\*\*\*

La polyphasie cognitive n'est pas une dualité universelle mais un état normal universel, et cette hypothèse suggère que d'autres logiques, nécessaires aux jugements et à la conduite dans d'autres circonstances, pourraient être identifiées et analysées. Toutefois, au sein de notre culture, nos états mentaux prennent au fil de l'œuvre de Moscovici la forme d'une dualité cognitive dont l'expression diffère : pensée formelle et pensée naturelle<sup>365</sup>, pensée légale et pensée réelle<sup>366</sup>, pensée critique et pensée automatique<sup>367</sup>, pensée standard et pensée non standard<sup>368</sup>, pensée informative et pensée représentative<sup>369</sup> et celle des idées résistibles et des

---

<sup>361</sup> S. Moscovici : « Sens commun : représentations sociales ou idéologies ? » dans *Psychologie des représentations sociales. Textes rares et inédits*, op. cit., p. 20.

<sup>362</sup> S. Moscovici, "The Phenomenon of Social Representations", op. cit., p. 50.

<sup>363</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, op. cit., p. 261

<sup>364</sup> G. Tarde, *La logique sociale*, cité par S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, op. cit., p. 261.

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>366</sup> S. Moscovici, « Le jour de fête du cordonnier », op. cit., p. 295.

<sup>367</sup> S. Moscovici, "The coming era of representations", op. cit., pp. 115-150 et S. Moscovici, *L'âge des foules*, op. cit., p. 133-145.

<sup>368</sup> S. Moscovici, M. Hewstone, "Social representations and social Explanations: From the 'naïve' to the 'amateur' scientist", op. cit. et S. Moscovici, M. Hewstone, « De la science au sens commun », op. cit.

<sup>369</sup> S. Moscovici, M. Hewstone, "Social representations and social Explanations: From the 'naïve' to the 'amateur' scientist", op. cit. et S. Moscovici, M. Hewstone, « De la science au sens commun », op. cit.



idées irrésistibles<sup>370</sup>. Chacune de ces pensées relève de sa propre rationalité mais toutes sont l'expression d'une dichotomie entre une forme de pensée standard, formelle qui suit des processus de raisonnement conscients et qui élabore des critères de définition de ces contours<sup>371</sup> et une pensée non standard ou naturelle, « innée » et automatique (proche de la pensée du quotidien chez Vygotski). Cette pensée ne nécessite aucun apprentissage particulier. Elle n'est pas issue d'un traitement conscient d'information et de données objectives. Les images, métaphores contenues dans le langage et les représentations sociales provoquent des connections mentales automatiques<sup>372</sup>. Elles sont enrichies de tout ce que la société peut contenir d'expériences et d'observations<sup>373</sup> et permettent aux individus d'évoluer dans les situations mentionnées plus haut, situations pour laquelle la pensée standard n'est pas adaptée. Aucune de ces deux pensées n'est supérieure à l'autre. L'intelligence sociale ne consiste donc pas à mimer la logique scientifique. C'est la *capacité sociale à formuler des logiques adaptées en fonction des contextes sociaux afin de traiter efficacement toute l'information dont la société dispose et de répondre aux différentes pressions cognitives qui s'exercent sur elle*. Si la pensée scientifique a permis à l'humanité d'accomplir de grandes choses, la pensée naturelle lui a permis d'évoluer dans son environnement pendant des millénaires. On pourrait dire que si la pensée scientifique est créatrice<sup>374</sup>, la pensée naturelle serait quant à elle adaptative.

---

<sup>370</sup> S. Moscovici, *Raison et cultures*, *op.cit.*, p. 23.

<sup>371</sup> S. Moscovici, M. Hewstone, "Social representations and social Explanations: From the 'naïve' to the 'amateur' scientist", *op. cit.*, p. 102.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>374</sup> Voir partie I, sous-partie 2, chapitre 1.

## Chapitre 5.

### Le paradigme des représentations sociales

Lorsque Moscovici soutient sa thèse d'État dans laquelle il élabore la théorie des représentations sociales en 1961, cette soutenance est un véritable événement académique. Denise Jodelet, présente à la Sorbonne ce jour-là, le décrit ainsi : « Cela se passait à la Sorbonne, dans l'amphithéâtre Louis Liard, le plus important de ceux qui donnent sur l'entrée principale du bâtiment de la Sorbonne, dominée au premier étage par la bibliothèque. (...) Ce qui me frappa d'emblée lors de cette soutenance fût le nombre de personnes venues y assister : tous les sièges étaient pris et l'on devait même s'asseoir sur les marches qui divisaient la salle en trois parties. Jusqu'à l'entrée de l'amphithéâtre, aménagée en sas à deux portes, qui était pleine et débordait sur les marches menant au hall en marbre. (...) l'événement était d'importance : concernant bien d'autres disciplines que la seule psychologie sociale, il enregistrait le début d'une ère dont nous célébrons ici la naissance<sup>375</sup> ». L'importance de l'événement n'est pas dû qu'à la présence d'un jury composé de membres prestigieux (dont Daniel Lagache, Georges Friedmann et Jean Stœtzl) mais à l'occasion exceptionnelle d'assister à la naissance d'une discipline nouvelle : la psychologie sociale de la connaissance.

Dans le sillage de la publication de *La psychanalyse, son image et son public*, de nombreux psychologues ont poursuivi le travail engagé sur l'analyse des représentations sociales. Claude Flament les a étudiées sous l'angle de leur structure<sup>376</sup>. René Kaës sous celui de leur dynamique<sup>377</sup>. Willem Doise sur les différences qu'elles éclairent entre autoritarisme et dogmatisme<sup>378</sup>, Jean-Claude Abric sur le rôle du conflit<sup>379</sup> puis sur l'identification, à travers

---

<sup>375</sup> D. Jodelet, *Représentations sociales et modes de vie*, Textes édités par N. Kalampalikis. Paris, Les Éditions des Archives contemporaines, 2015, pp. 81-82.

<sup>376</sup> C. Flament, *Applications of Graph Theory to Group Structure*, Prentice-Hall, Inc., Michigan, 1963

<sup>377</sup> R. Kaës, *La culture. Son image chez les ouvriers français*, Thèse de doctorat de 3e cycle, Université Paris-X-Nanterre, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1966.

<sup>378</sup> W. Doise, *Autoritarisme, dogmatisme et leur rapport avec des perceptions et des attitudes dans le domaine des relations internationales*, Thèse de 3e cycle, Université de Paris-Sorbonne, 1967.

<sup>379</sup> J.-C. Abric, *Jeux, conflits et représentations sociales*, Thèses d'État, Université de Provence, 1976.

une série d'expériences, d'un noyau dur et stable dans les représentations sociales<sup>380</sup>. De nombreux autres psychologues sociaux vont alors invertir la théorie<sup>381</sup>. La méthode développée par Moscovici pour l'étude de la représentation sociale de la psychanalyse fut réutilisée lors de deux importantes enquêtes. L'une sur la représentation sociale de la santé et de la maladie par Claudine Herzlich<sup>382</sup>. Celle-ci a mis en lumière l'émergence de nouveaux systèmes de classification et d'interprétations des symptômes à partir de la diffusion des techniques et théories médicales modernes dans les années 1960. Et l'autre sur la représentation de la folie dans la commune d'Ainay-le-Château, une commune à grande tradition d'accueil des personnes atteintes de troubles psychiatriques, par une minutieuse enquête de Denise Jodelet<sup>383</sup>. Denise Jodelet a par ailleurs souligné la portée de l'identification des processus d'ancrage et d'objectivation généralisables à toute représentation d'origine scientifique<sup>384</sup>. Ces processus ont notamment été repris par Philippe Roqueplo pour développer une théorie plus générale de la vulgarisation scientifique<sup>385</sup>. Par la suite, la théorie a commencé à pénétrer d'autres sciences humaines<sup>386</sup> puis connu un développement international. D'abord sur le continent européen puis dans le reste du monde et principalement en Amérique Latine<sup>387</sup>. À travers ce développement, la théorie suivra des orientations différentes, orientations classées en trois modèles théoriques donnant lieu à des champs de recherches aux objectifs et aux méthodes propres : un modèle sociogénétique, un modèle structural et un modèle sociodynamique<sup>388</sup>.

Malgré l'étendue de ces travaux et les pistes explorées, la théorie serait restée, selon Moscovici, dans une relative discrétion<sup>389</sup>, en tout cas jusque dans les années 1980, et suscita même une forme de rejet<sup>390</sup> de la part des psychologues sociaux américains notamment<sup>391</sup>.

---

<sup>380</sup> J.-C. Abric, « Approche théorique et expérimentale des représentations sociales en situation d'interaction », R. Farr, S. Moscovici (éd.), *Social Représentations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

<sup>381</sup> S. Moscovici, « La psychologie des représentations sociales », *op. cit.*, p. 6 ; S. Moscovici, « The Phenomenon of Social Representations », *op. cit.*, pp. 68-69.

<sup>382</sup> C. Herzlich, *Santé et maladie, analyse d'une représentation sociale*, Mouton, 1969, rééd. Paris, éditions EHESS, 1992.

<sup>383</sup> D. Jodelet, *Folie et représentations sociales*, Paris, PUF, 1980.

<sup>384</sup> D. Jodelet, « Représentation sociale : phénomène, concept et théorie », *op. cit.*, p. 375.

<sup>385</sup> P. Roqueplo, *Le Partage du savoir. Science, culture, vulgarisation*, Éditions du Seuil, 1974.

<sup>386</sup> J. Le Goff, « Les mentalités : une histoire ambiguë », G. Le Goff, P. Nora (sous la direction de), *Faire l'histoire*, Paris, Gallimard, t. 3, pp. 76-94.

<sup>387</sup> P. Rateau, G. Lo Monaco, « La Théorie des Représentations Sociales : orientations conceptuelles, champs d'applications et méthodes », *Revista CES Psocologia*, V. 6, N° 1, 2013, p. 13.

<sup>388</sup> *Ibid.*, pp. 1-21.

<sup>389</sup> S. Moscovici, « L'ère des représentations sociales », W. Doise, A. Palmonari (sous la direction de), *L'étude des représentations sociales*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1986, p. 34.

<sup>390</sup> Moscovici déclare en 1993 : « Lorsque je défends cette théorie je me heurte parfois à l'indifférence, parfois au rejet. Même à présent, je vous l'avoue, j'éprouve encore cette impression », S. Moscovici, *Raison et cultures*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>391</sup> S. Moscovici, « La psychologie des représentations sociales », *op. cit.*, p. 7.

Moscovici a écrit que, lorsqu'une nouvelle théorie est proposée pour expliquer un phénomène, « pendant un bon moment tout le monde l'ignore, mais, dès que son utilité commence à percer, vous êtes en butte à des reproches contradictoires ». Est-ce ce qui est arrivée à la théorie des représentations sociales ? Après la « discrétion » des années 1960 et 1970, la théorie est en effet l'objet de nombreuses critiques dans les années 1980 et 1990, critiques émanant principalement de l'univers académique anglo-saxon<sup>392</sup>. Ces critiques situent la théorie des représentations sociales dans le courant du constructionnisme sociale (ce qui est le cas, comme nous le verrons dans la prochaine sous-partie) et lui reprochent principalement son imprécision, la relation circulaire entre le groupe et sa représentation, ainsi que le double mécanisme d'ancrage et d'objectivation qui pousserait les recherches empiriques à se concentrer sur les contenus sociaux plutôt que sur les processus cognitifs<sup>393</sup>. Moscovici a eu l'occasion de répondre à la plupart de ces critiques<sup>394</sup>.

L'incompatibilité de la théorie avec la vision positiviste de la science a sans doute, pour un temps, freiné ce développement. Mais c'est surtout son opposition au paradigme dominant de la psychologie sociale qui est la cause de son rejet. En effet, la psychologie sociale de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle est dominée par la théorie du comportement (le behaviorisme) et celle de la forme (la Gestalt), toutes deux issues d'un paradigme commun. Moscovici décrit ces deux théories en ces termes : « l'une et l'autre ont décrit un sujet social 'vide', 'réactif', c'est-à-dire un sujet qui, dans ses relations avec autrui, se comporte en fonction de certaines lois du renforcement ou de la bonne forme, sans rapporter de bagage intellectuel ou symbolique, et

---

<sup>392</sup> Voir par exemple : R. Harré, "Some Réflexions on the Concept of 'Social Representation'", *Social Research*, 51, 1984, pp. 927-938; J. Potter, I. Litton, "Some problems underlying the Theory of Social Representations", *British Journal Of Social Psychology*, 24, 1985, pp. 81-90 ; A. McKinlay, J. Potter, "Social Representations: A conceptual critique", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 17(4), 1987, pp. 471-487 ; M. Billing, "Social Representations, Objectivation and Anchoring: a Rhétorical Analysis", *Social Behaviour*, 3, 1988, pp. 1-16; G. Jahoda, "Critical notes and reflexions on 'social representations'", *European journal of social psychology*, 1988, Vol.18 (3), pp.195-209 ; M. Michael, "Attribution and ordinary explanation: Cognitivist predilections and pragmatist alternatives", *New ideas in Psychology*, Vol. 7, No. 3, 1989, pp. 231-243 ; T. Ibanez, "Some critical comments about the theory of social representations. Discussion of Rätty & Snellman", *Ongoing Production on Social Representations-Productions vives sur les représentations sociales*, vol. 1, 1992, pp. 21-26 ; H. Rätty, L. Snellman, "Making the unfamiliar familiar. Some notes on the criticism of the theory of social representations", *Ongoing Production on Social Representations-Productions vives sur les représentations sociales*, vol. 1, 1992, pp. 3-13; J. Potter, D. Edwards, "Social Representations and Discursive Psychology: From Cognition to Action", *Culture & Psychology*, 5(4), 1999, pp. 447-458.

<sup>393</sup> Pour une synthèse de ces critiques, voir H. Rätty, L. Snellman, "Making the unfamiliar familiar. Some notes on the criticism of the theory of social representations", *op. cit.*, pp. 3-13.

<sup>394</sup> S. Moscovici, "Comment on Potter and Litton", *British Journal od Social Psychology*, 24, 1985, pp. 91-92 ; S. Moscovici, « Esquisse d'une description des représentations sociales », *op. cit.* ; « Réponses et questions », *Le scandale de la pensée sociale, op. cit.*, pp. 207-229 ; S. Moscovici, "The origin of social representations: a response to Michael", *New Ideas in Psychology*, Vol. 8, N° 3, 1990, pp. 383-388.

*surtout sans en créer un*<sup>395</sup> ». Nous avons déjà vu les critiques que Moscovici adressait à ce paradigme, et à la conception de l'individu que ce paradigme façonne et entretient. Selon celui-ci, qui traverse alors la psychologie avant de s'incarner dans les sciences cognitives et la philosophie de l'esprit, l'individu traite les informations qu'il reçoit de manière autonome et computationnelle, et c'est dans ses capacités cognitives et intellectuelles que se situent le sens de ses jugements, comme le moteur de ses actions, davantage que dans les relations sociales. Puis, avec le développement en psychologie sociale des théories de l'attribution<sup>396</sup> et celle de la cognition sociale<sup>397</sup>, ce paradigme n'aurait pas disparu mais se serait adapté et aurait perduré à travers ces nouvelles théories<sup>398</sup>. En revanche, la théorie des représentations sociales postule l'inverse : les individus traitent les informations qu'ils et elles reçoivent à travers les représentations sociales et l'orientation des jugements et des actions seraient déterminées par le groupe davantage que par les capacités intellectuelles individuelles. En conséquence, la théorie des représentations sociales constitue désormais elle-même, comme l'affirme Nikos Kalampalakis<sup>399</sup>, un nouveau paradigme.

#### *Du paradigme durkheimien au paradigme moscovicien*

Le paradigme des représentations sociales ne s'est pas élaboré qu'en opposition aux paradigmes dominants de la psychologie et de la philosophie, il constitue également une forme de continuités et de ruptures avec celui élaboré par Durkheim et Lévy-Bruhl. Ce changement de paradigme s'incarne-t-il dans le changement de nom de la théorie entre « représentations collectives » et « représentations sociales » ? Moscovici, a présenté ce changement de qualificatif des représentations, de « collectives » à « sociales », non comme une question d'originalité de vocabulaire ou d'effet de langage mais bien comme un changement de paradigme et de perspective<sup>400</sup>. Nous l'avons vu, la théorie diffère de sa version classique. Il en est de même quant à la nature des entités que les deux versions décrivent. Rappelons les principaux points que nous avons identifiés et sur lesquels les deux paradigme divergent.

---

<sup>395</sup> S. Moscovici, « La psychologie des représentations sociales », *op. cit.*, p. 2.

<sup>396</sup> M. Hewstone (Eds.), *Attribution theory. Social and functional extensions*, Oxford, Basil Blackwell Publisher, 1983.

<sup>397</sup> J. P. Forgas (eds.), *Social cognition. Perspectives on Everyday Understanding*, Academic Press, London, 1981.

<sup>398</sup> S. Moscovici, « L'ère des représentations sociales », *op. cit.*, pp. 36-37.

<sup>399</sup> N. Kalampalakis, « Servez-vous de la théorie », *op. cit.*, p. i.

<sup>400</sup> S. Moscovici, « Esquisse d'une description des représentations sociales », dans *Le scandale de la pensée sociale*, *op. cit.*, p. 130.

Outre la charge symbolique que pouvait porter le terme « collectif » ayant été associé à celui de « primitif » lorsqu'il était question de représentations<sup>401</sup>, si Moscovici a choisi de parler de représentations « sociales » c'est avant tout pour signifier que l'expression désigne une nouvelle classe de phénomènes, spécifiques à notre époque car liée à un contexte et à un mode de communication particuliers qui n'existaient pas à l'époque de Durkheim et de Lévy-Bruhl<sup>402</sup>. Si les représentations collectives semblaient être réservées aux sociétés passées, les représentations sociales distinguent nos sociétés modernes<sup>403</sup>. La vie cognitive et sociale étant désormais caractérisée par une production continue de connaissances<sup>404</sup>, et la connaissance commune étant en constante transformation, les représentations sociales ne sauraient être des entités statiques, fixes et permanentes comme celles théorisées par Durkheim. C'est pour répondre au problème du flux de leurs créations et transformations, que Moscovici a repensé « la représentation comme un réseau de concepts et d'images qui interagissent et dont les contenus évoluent continuellement dans le temps et dans les environnements donnés<sup>405</sup> ».

Contrairement aux représentations collectives, les représentations sociales s'inscrivent dans une épistémologie du changement social. C'est pourquoi Moscovici a centré son attention sur les mécanismes de créations de représentations nouvelles ou de mutations dans les représentations existantes. La question du changement social traversera aussi le modèle génétique qu'il développera dans les années 1970 en psychologie sociale et constituera le cœur de la théorie de l'influence minoritaire<sup>406</sup>. Les concepts liés à la notion de changement, comme l'invention et l'innovation, traversent toute son œuvre, mais nous verrons dans la prochaine sous-partie comment ils prennent naissance dans ses travaux d'histoire et de philosophie des sciences.

Une autre distinction entre les paradigmes des représentations collectives et celles des représentations sociales concerne l'opposition entre l'individuel et le social. Durkheim oppose les représentations individuelles aux représentations collectives de manière assez radicale. Il

---

<sup>401</sup> « En parlant de représentations sociales au lieu de représentations collectives, je voulais rompre avec les associations que le terme collectif a héritées du passé. Mais aussi avec les interprétations sociologiques et psychologiques qui, de manière classique, en détermine la nature » dans S. Moscovici, « L'histoire et l'actualité des représentations sociales », *op. cit.*, p. 99.

<sup>402</sup> S. Moscovici, « The Phenomenon of Social Representations », *op. cit.*, p. 33.

<sup>403</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, *op. cit.*, p. 43, S. Moscovici, « Le mythe du paradigme isolé : une réplique », *op. cit.*, p. 194.

<sup>404</sup> Voir la prochaine sous-partie.

<sup>405</sup> S. Moscovici, « Esquisse d'une description des représentations sociales », *op. cit.*, p. 134.

<sup>406</sup> Voir partie III, sous-partie 2.

parvient à cette conclusion à l'issue de deux raisonnements de nature différente. Selon le premier type de raisonnement, Durkheim considère les faits sociaux comme des phénomènes extérieurs à l'individu. Il ne dissocie pas la notion de social de la notion de contrainte. La contrainte est l'expression de la traversée des individus par le fait social<sup>407</sup>. Elle est même, pour lui, ce qui permet de qualifier un fait de social : « quand nous avons dit de l'obligation ou de la contrainte qu'elle était la caractéristique des faits sociaux, (...) nous avons voulu seulement indiquer un signe commode auquel le sociologue peut reconnaître les faits qui ressortissent de sa science<sup>408</sup> ». Les représentations collectives n'échappent pas à cette règle : elles sont contraignantes parce qu'elles sont sociales. Appartenant au règne social, les représentations collectives en adoptent les caractéristiques : elles sont indépendantes des individus et s'imposent à eux. Le second raisonnement que mène Durkheim s'apparente aujourd'hui davantage à celui de la philosophie de l'esprit<sup>409</sup> qu'à celui de la sociologie. En effet, il effectue l'analogie avec l'autonomie des représentations individuelles par rapport à leur propre substrat physique ou anatomique (le cerveau). Selon lui, les représentations individuelles ne sont pas inhérentes aux activités et aux échanges nerveux : elles sont plus que la somme des parties, elles constituent quelque chose qui dépasse leur substrat, elles obéissent à des lois qui leur sont propres et qui ne sont pas celles de la biologie. « Si chaque idée (ou du moins chaque sensation), écrit-il, est due à la synthèse d'un certain nombre d'état cellulaires, combinés ensemble d'après les lois et par des forces encore inconnues, il est évident qu'elle ne peut être prisonnière d'aucune cellule déterminée. Elle échappe à chacune parce qu'aucune ne suffit à la susciter<sup>410</sup> ». Il en serait de même des représentations collectives par rapport à leur substrat, c'est-à-dire par rapport aux représentations individuelles. Durkheim se questionne alors : « Qu'y a-t-il de surprenant à ce que les représentations collectives, produites par les actions et réactions échangées entre les consciences élémentaires dont est faite la société, ne dérivent pas directement de ces dernières et, par suite, les débordent ?<sup>411</sup> ». De la même manière que la psychologie implique que la vie psychique des individus ne se résume pas aux connections entre des cellules cérébrales, la sociologie de Durkheim cherche à dépasser le substrat social

---

<sup>407</sup> « Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure ; ou bien encore, qui est générale dans l'étendue d'une société donnée tout en ayant une existence propre, indépendante de ses manifestations individuelles » dans É. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, [1895] 1993, Presses universitaires de France, coll. Quadrige, p. 14

<sup>408</sup> É. Durkheim, « Représentations individuelles et représentations collectives », *op. cit.*, pp. 204-205.

<sup>409</sup> Moscovici note à propos du texte de Durkheim de 1898 : « En le relisant, j'ai eu l'impression de lire un « philosophe de l'esprit » contemporain, Fodor ou Putnam, tant il est actuel » S. Moscovici, « Pourquoi l'étude des représentations sociales en psychologie ? », *Psychologie & Société*, 4, 2001, p. 10.

<sup>410</sup> É. Durkheim, « Représentations individuelles et représentations collectives », *op. cit.*, p. 296.

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 294.

que constitue l'interaction entre individus. À l'issue de deux raisonnements distinctes (sociologique et cognitiviste) Durkheim conclue donc que les représentations collectives sont extérieures, autonomes, et quasi-indépendantes des représentations individuelles.

Quelle est la conséquence, dans la théorie durkheimienne, de cette opposition radicale entre représentations individuelles et représentations collectives ? La conséquence est qu'on ne décèle chez Durkheim aucune possibilité pour l'individu ou les groupes d'avoir de prises sur elles. Les représentations collectives sont traitées comme si elles étaient des phénomènes presque « naturels »<sup>412</sup>, des phénomènes qui s'imposent aux individus et aux groupes, sur lesquels ils ne peuvent exercer aucune d'influence. Moscovici écrit : « Pour Durkheim et son école, n'importe laquelle de ces représentations est pour ainsi dire collective d'emblée, indépendamment presque des relations et des échanges dont elle est la matière. Chaque membre du groupe la trouve déjà constituée en dehors de soi, d'où son caractère obligatoire, et s'y conforme sans restriction<sup>413</sup> ». L'individu est cantonné au rôle de récepteur passif. Et si les représentations collectives sont autonomes, nous l'avons dit, elles sont également uniformes et statiques. C'est d'ailleurs l'autonomie par rapport aux individus qui leur autorise une telle stabilité.

Si certains auteurs ont pu reprocher à la théorie des représentations sociales d'entretenir la division entre le sociale et l'individu et d'opposer les représentations sociales et les représentations individuelles<sup>414</sup>, il ne nous semble pas que ce soit le cas dans la théorie de Moscovici. La continuité entre représentations individuelles et sociales<sup>415</sup> est affirmée par ce dernier dès ses premiers travaux sur les représentations partagées de la psychanalyse : « nous considérons qu'il n'y a pas de coupures données entre l'univers extérieur et l'univers de l'individu (ou du groupe) » écrit-il dans *La psychanalyse, son image et son public*<sup>416</sup>. Contrairement à Durkheim, ce qui préoccupe Moscovici ce « n'est pas la séparation, mais la transformation des représentations de chaque individu dans la représentation du groupe et

---

<sup>412</sup> F. Emiliani, A. Palmonari, « La psychanalyse, son image et son public. Le volume à la base de la théorie des représentations sociales », *op. cit.*, p. 3.

<sup>413</sup> S. Moscovici, « Esquisse d'une description des représentations sociales », *op. cit.*, p. 133.

<sup>414</sup> T. Ibañez, "Some critical comments about the theory of social representations. Discussion of Råty & Snellman", *op. cit.*, p. 23.

<sup>415</sup> La discontinuité est entre les représentations sociales et entre les modes de pensée, mais on l'a vu, Moscovici rejette la dichotomie qui attribue un de ces modes de pensée à l'individuel et d'autre au social.

<sup>416</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, *op. cit.*, p. 46.



réciroquement<sup>417</sup> ». C'est cette interaction qui explique la nature mouvante et transformationnelle de ces représentations et permet de rompre avec le caractère statique des représentations collectives et leur indépendance envers les représentations individuelles : « Par le mot *social*, on voulait indiquer que les représentations sont le produit actuel d'une rumeur et d'une conversation permanente entre les individus, d'un dialogue interne et externe au cours duquel leurs représentations se répondent ou se complètent<sup>418</sup> ». Contrairement à Durkheim pour qui les représentations collectives sont comme protégées des interactions interindividuelles, pour Moscovici au contraire, elles épousent le mouvement de ces interactions<sup>419</sup> à travers la communication. Ainsi, les représentations collectives peuvent être qualifiées de « monologiques<sup>420</sup> » alors que les représentations sociales sont « dialogiques<sup>421</sup> », c'est-à-dire que non seulement elles agissent à travers l'échanges et la conversation, mais qu'elles se forment aussi à travers eux.

Sous la plume de Durkheim, la raison du caractère contraignant des représentations collectives est clairement énoncée : nous l'avons dit, c'est parce qu'elles sont sociales et parce qu'elles s'opposent aux représentations individuelles. Ainsi, si l'opposition nettement établie chez Durkheim entre les représentations individuelles et collectives a perdu toute son importance dans la version moscovicienne, peut-on toujours parler de « contraintes » dans le cadre de la théorie des représentations sociales ? À l'opposition radicale entre représentations individuelles et collectives, Moscovici préfère la notion de *partage* : « Il m'apparaît que la notion de partage exprime le processus par lequel les représentations sociales ou publiques s'approprient les représentations individuelles ou privées<sup>422</sup> ». La notion de partage traduit l'interaction entre les individus et leur reconnaît une place active dans la dynamique dialogique de formation des représentations sociales. Pour Moscovici, la force des représentations sociales « ne doit pas nous conduire à sous-estimer l'autonomie du présent et la part prise par chaque membre d'une société à la création et au maintien des croyances et des pratiques qui sont communes à tous. En d'autres mots, *ce qui importe n'est pas la séparation mais la transformation des représentations de chaque individu dans la représentation du groupe, et*

---

<sup>417</sup> S. Moscovici, « Le mythe du paradigme isolé : une réplique » (1984), *Le scandale de la pensée sociale*, op. cit., p. 190.

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>420</sup> S. Moscovici, "The proof of the pudding is still in the eating", op. cit., p. 34.

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 34; I. Marková, *Dialogicality and Social Representations. The Dynamics of the Mind*, op. cit.

<sup>422</sup> S. Moscovici, « L'histoire et l'actualité des représentations sociales », op. cit., p. 112.

*réciiproquement*<sup>423</sup> ». Par ailleurs, contrairement à Durkheim, pour Moscovici la contrainte n'est pas le seul critère du fait social<sup>424</sup>. D'autres types de relations peuvent former le fondement du social, comme la coopération<sup>425</sup> ou le conflit<sup>426</sup>. C'est probablement pour exprimer sa différence avec Durkheim que Moscovici ne parle pas de « contrainte » à propos des représentations sociales, notion trop marquée dans la sociologie durkheimienne, et lui préfère les notions de prescription<sup>427</sup>, d'irrésistibilité<sup>428</sup> ou de normativité<sup>429</sup>.

Toutefois, la pertinence et le bénéfice théorique de substituer les « représentations collectives » par des « représentations sociales » a été questionnée par certains auteurs. En effet, l'expression « représentations sociales » impliquerait que certaines représentations ne soient pas sociales, alors que toute représentation a une origine sociale selon la théorie. Le changement de terme rétablirait ainsi une opposition entre individu et social que la théorie prétend combattre<sup>430</sup>. D'autres termes ont alors été proposés comme substitution à « théorie des représentations sociales » comme « théorie des productions symboliques collectives<sup>431</sup> ».

De plus, contrairement à Durkheim pour qui les représentations collectives sont celles des sociétés dans leur ensemble, pour Moscovici elles sont le produit des divers groupes sociaux et communautés qui composent la société<sup>432</sup>. Mais le changement de termes n'indiquerait-il pas l'inverse ? « Collective » pouvant, en effet, se référer à n'importe quel groupement humain alors que « sociale » peut intuitivement renvoyer à ce qui est relatif à la société dans son ensemble.

---

<sup>423</sup> S. Moscovici, « Le mythe du paradigme isolé : une réplique », *op. cit.*, p. 190.

<sup>424</sup> Durkheim nuance sa position dans *Les formes élémentaires* par rapport aux *Règles de la méthode sociologique*. En effet il précise dans une note de bas de page : « Tel est l'autre aspect de la société qui, en même temps qu'impérative, nous apparaît, comme bonne et bienveillante. Elle nous domine et elle nous assiste. Si nous avons défini le fait social par le premier de ces caractères plutôt que par le second, c'est qu'il est plus facilement observable parce qu'il se traduit par des signes extérieurs et visibles ; mais il s'en faut que nous ayons jamais songé à nier la réalité du second », É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 303.

<sup>425</sup> S. Moscovici, « Des représentations collectives aux représentations sociales : éléments pour une histoire », *op. cit.*, p. 90.

<sup>426</sup> Voir partie III, sous-partie 2.

<sup>427</sup> S. Moscovici, « The Phenomenon of Social Representations », *op. cit.*, p. 23.

<sup>428</sup> S. Moscovici, *Raison et cultures*, *op. cit.*, p. 23 ; S. Moscovici, « The Phenomenon of Social Representations », *op. cit.*, p. 23.

<sup>429</sup> S. Moscovici, « Pourquoi une théorie des représentations sociales », *op. cit.*, p. 60.

<sup>430</sup> T. Ibañez, « Some critical comments about the theory of social representations. Discussion of Rätty & Snellman », *op. cit.*, p. 23.

<sup>431</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>432</sup> P. Rateau, P. Moliner, C. Guimelli, J.-C. Abric, « Social representation theory » in P. Van Lange, A. Kruglanski, T. Higgins, *Handbook of theories of social psychology*, 2, Sage, 2011, p.481.

Du fait de la nature dialogique des représentations sociales, de l'importance du changement social dans la théorie, ainsi que la place de l'individu et des groupes dans ce processus, une nouvelle catégorie apparaît sous la plume de Moscovici : les « représentants<sup>433</sup> », les « faiseurs de représentations sociales<sup>434</sup> » ou les « *culture-makers*<sup>435</sup> » c'est-à-dire celles et ceux qui participent, individus ou sous-groupes, « souvent sans le vouloir et sans le savoir<sup>436</sup> », à la modification des représentations sociales ou à la création de représentations sociales nouvelles<sup>437</sup>. Cette catégorie serait composée, d'une part, des porteurs d'invention ou de producteurs de nouvelles représentations. Il s'agit bien sûr des scientifiques, des théoriciens et des intellectuels. Elle serait aussi composée des passeurs ou des diffuseurs de la théorie. Car les représentations sociales « sont, en fait, le produit d'une activité professionnelle : je parle de ces pédagogues, idéologues, vulgarisateurs de science ou prêtres<sup>438</sup> ». Il y donc celles et ceux qui créent la théorie à l'origine de la représentation et celles et ceux qui la propagent.

Ce travail est parti de l'hypothèse que Moscovici a en partie appréhendé le mouvement écologiste d'abord dans le cadre paradigmatique de la théorie des représentations sociales et que sa participation à l'histoire de ce mouvement illustre le pouvoir heuristique de cette idée. Après avoir théorisé l'existence du phénomène des représentations sociales, la suite du parcours de Moscovici montre qu'il a été l'un de ces « producteurs de représentations ». Il sera en effet l'auteur d'une théorie sociale et psychologique qui (nous avons vu que les représentations sociales émergent lorsque l'identité d'un groupe est menacée) tentera d'unifier mouvements féministes et naturalistes pour mieux menacer l'ordre oppressif dominant : un ordre, selon lui,

---

<sup>433</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, *op.cit.*, p. 41.

<sup>434</sup> S. Moscovici, « Trois présupposés sur les représentations sociales », *op.cit.*, p. 11.

<sup>435</sup> S. Moscovici, *Raison et cultures*, *op. cit.*, p. 83.

<sup>436</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>437</sup> On peut trouver une idée un peu similaire chez le Marx de *L'Idéologie allemande*, par exemple : « Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, etc., mais les hommes réels, agissants, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives et du mode de relations qui y correspond, y compris les formes les plus larges que celles-ci peuvent prendre », K. Marx, F. Engels, *La conception matérialiste de l'histoire*, Montreuil-sous-Bois, Éditions Science Marxiste, [1845] 2017, p. 37. Chez Marx cette production est conditionnée aux rapports de pouvoir des conditions matérielles. Sur ce dernier point le psychologue social s'éloigne complètement (voir partie II).

<sup>438</sup> "They are, in fact, the product of a professional activity : I am referring to those pedagogues, ideologues, popularizers of science or priest, that is, the representatives of science, cultures and religions, whose task it is to create and transmit them, often, alas, without knowing or wishing it", in S. Moscovici, « The Phenomenon of Social Representations », dans *Social Representations: Explorations in Social Psychology* (édité par Gérard Duveen), Cambridge, Polity Press, 2000, p. 27.

masculiniste et conservateur (Partie III, sous-partie 1 : « Une représentation écologiste des rapports de domination »). Par ailleurs, la théorie des représentations est un point de départ qui impulse sa conception du mouvement, mais d'autres travaux de Moscovici en psychologie sociale vont aussi exercer une influence sur cette conception, notamment concernant les questions stratégiques qui vont animer le mouvement dès ses débuts (Partie III, sous-partie 2 : « La méthode des écologistes : pouvoir ou influence ? »).

Dans la prochaine partie (Partie II : « Mouvements sociaux et vertu dynamogénique des représentations sociales »), nous verrons pourquoi les représentations sociales sont, selon la théorie, indispensables à tout mouvement social, politique ou culturel. C'est, à nouveau, dans l'œuvre de Durkheim que nous identifierons l'origine de ce point important de la théorie. Nous verrons également ce qu'il advient lorsque les représentations sociales sur lesquels reposent un tel mouvement manquent ou s'effacent. Enfin, nous nous pencherons sur l'expérience du mouvement marxiste pour identifier les leçons que Moscovici en a tiré pour le mouvement écologiste.

Mais avant cela, dans la suite de cette partie, nous allons voir que si la théorie des représentations sociales est incompatible avec une conception positiviste de la science, c'est aussi parce que Moscovici est à l'origine d'une autre conception de celle-ci, développée dans une série de travaux en histoire et philosophie des sciences. En nous penchant sur ces travaux dans la prochaine sous-partie (sous-partie 2 : « La révolution scientifique : cause des représentations sociales et de la question naturelle »), nous verrons que c'est dans ce domaine que se situent la cause des représentations sociales mais aussi le motif de la question naturelle, c'est-à-dire de la nécessité du mouvement de l'écologie politique.

*Comparaison entre  
Les représentations collectives de Durkheim  
et les représentations sociales de Moscovici*

	<b>Représentations collectives</b>	<b>Représentations sociales</b>
<i>Épistémologie sociale</i>	Conservation et préservation	Changement et innovation
<i>Développement de la connaissance</i>	Continu	Discontinu
<i>Sens de ce développement</i>	Vers la science	À partir de la science
<i>Cause</i>	Moment d'effervescence social puis évolution	Production scientifique (irruption de l'étrange)
<i>Fonctions</i>	Variables en fonction du type de représentations collectives (scientifiques, religieuses, etc.)	Familiarisation avec l'étrange, Appartenance à un groupe et Réduction des marges d'incommunication
<i>Caractéristiques</i>	Stables et Contraignantes	Dynamiques et Normatives
<i>Propriétés</i>	Impersonnelles ou monologiques Indépendantes des représentations individuelles	Dialogiques
<i>Support</i>	La société dans son ensemble	Les différents groupes sociaux
<i>Nature</i>	Concept	Phénomènes (Observables et étudiables)
<i>Caractéristiques de la pensée</i>	Dualité Réductibilité	Pluralité Irréductibilité (Polyphasie cognitive)

## **Sous-partie 2.**

### **La révolution scientifique**

## Introduction

*« Pour nous qui sommes quelques-uns à vouloir faire naître,  
par une réflexion sur la nature,  
des thèmes nouveaux dans les sciences sociales<sup>439</sup> »*

En parallèle de ses études en psychologie sociale à la Sorbonne<sup>440</sup>, Moscovici a étudié avec Alexandre Koyré, son véritable « maître<sup>441</sup> », la philosophie et l'histoire des sciences à l'École Pratique des Hautes Études, puis comme *Fellow* à l'Institut for Advanced Studies de Princeton. Il en est issu une série de travaux effectués pendant les années 1960<sup>442</sup> dont la publication en 1968 de *l'Essai sur l'histoire humaine de la nature* constitue l'aboutissement. Nous souhaitons désormais montrer comment ces travaux en histoire et philosophie des sciences sont liés à la théorie des représentations sociales et à d'autres théories qu'il a formulées en psychologie sociale, et comment ils éclairent l'œuvre de Moscovici en général et son approche du mouvement écologiste en particulier.

Nous avons vu que d'après Moscovici, les collectivités humaines ont toujours développé une forme de sens commun afin de réduire les marges d'incommunication entre leurs membres

---

<sup>439</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, op. cit., p. 15.

<sup>440</sup> Il obtient son diplôme en histoire des sciences de l'École Pratique des Hautes Études la même année que son accès au titre de docteur ès lettres à la suite de la soutenance de sa thèse sur l'étude de la représentation sociale de la psychanalyse.

<sup>441</sup> S. Moscovici, *Mon après-guerre à Paris*, op. cit., p. 197.

<sup>442</sup> S. Moscovici, « À propos de quelques travaux d'Adam Smith sur l'histoire et la philosophie des sciences », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, t. 9, N°1, 1956, pp. 1-20 ; S. Moscovici, « Notes sur le "De motu tractatus" de Michel Varro », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, Vol. 11, No. 2, Avril-Juin 1958, pp. 108-129 ; S. Moscovici, « Sur l'incertitude des rapports entre expérience et théorie au XVII<sup>e</sup> siècle », *Physis*, 1960, pp. 14-43. ; S. Moscovici, « Recherches de Giovanni Battista Baliani sur le choc des corps élastiques », *Actes II du Congrès Internationale des Histoires des Sciences*, Florence, 1961, pp. 98-115 ; S. Moscovici, « Remarques sur le dialogue de Galilée. De la force de la percussion », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, Vol. 16, No. 2, 1963, pp. 97-137 ; S. Moscovici, « À propos d'une controverse entre Torricelli et Baliani », *Mélanges Alexandre Koyré, L'aventure de la science*, vol. 1, Paris, Hermann, 1964, pp. 397-415 ; S. Moscovici, G. Barbichon, « Diffusion des connaissances scientifiques », *Social science information*, 1965, vol. 4, issue 1, pp. 7-22 ; S. Moscovici, « Les développements historiques de la théorie galiléenne des marées », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, vol. 18, n°2, 1965, pp. 193-220 ; S. Moscovici, « L'histoire des sciences et la science des historiens », *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie*, 1966, Cambridge University Press, Vol. 7, No. 1, Aliénation et structure or conscience and consciousness, pp. 116-126 ; S. Moscovici, "Torricelli's *Lezioni Accademiche* and Galileo's Theory of Percussion", *Galileo, Man of Science*, Ernan McMullin (Eds.), New York, Basic Books, 1967, pp. 432-448 ; S. Moscovici, *L'expérience du mouvement : Jean-Baptiste Baliani, disciple et critique de Galilée*, Paris, Hermann, 1967 ; S. Moscovici, « Signification de la mécanique prégaliléenne à la Renaissance », *Saggi su Galileo*, Florence, 1968.

mais les représentations sociales sont une caractéristique propre de notre temps : des phénomènes observables et étudiables de diffusion et de réception d'une théorie scientifique dans l'univers mental d'un groupe. Se pose alors la question de la cause historique de l'apparition de ce phénomène : pourquoi est-ce à partir de notre époque seulement que ses entités cognitives et linguistiques se forment ? Nous allons montrer dans cette sous-partie que, pour Moscovici, l'apparition des représentations sociales – comme phénomènes observables – et celle de la « question naturelle » – l'interrogation essentielle posée par l'écologie politique – ont *une seule et même cause* : la révolution scientifique qu'il a théorisée dans une série de travaux effectuée à partir des années 1960 jusqu'à la publication de *l'Essai sur l'histoire humaine de la nature* en 1968.

### *Science et représentations sociales*

Les représentations sociales sont un processus psychique motivé socialement par la nécessité de maintenir la possibilité de l'existence en commun, laquelle est mise en danger chaque fois que des brèches sont ouvertes dans les principes généralement acceptés, c'est-à-dire dans le normal ou le familier. L'identité du groupe et son unité mentale sont alors menacées. Le moyen par lequel les représentations sociales réduisent ces menaces étant précisément d'absorber l'étrange dans le familier, toute apparition de représentations nouvelles est donc consécutive à l'irruption de l'étrange. Ainsi, pour découvrir ce qui est à l'origine des représentations sociales, il convient de chercher ce qui produit de l'étrange et de l'inexpliqué par les grilles de lecture communément partagées sur le moment. Dans nos sociétés contemporaines, c'est la production et la diffusion des connaissances scientifiques qui produit cet effet. Depuis l'avènement de la « science moderne » (Moscovici utilise peu cette expression qui, pour lui, constitue une périsologie, nous verrons pourquoi au premier chapitre) et l'éclosion de la production scientifique, ce sont les idées scientifiques qui créent de l'étrange<sup>443</sup> : « La formation des sciences, écrit Moscovici dans *l'Essai sur l'histoire humaine de la nature*, a moins reculé les frontières de l'univers qu'elle a imposé un univers de contenu et de structure entièrement différent<sup>444</sup> ». Aristote affirmait que la philosophie avait l'étonnement comme moteur. Si l'étonnement est le moteur de la philosophie, il est aussi le

---

<sup>443</sup> Ce qui ne veut pas dire que ces idées sont produites par une élite de scientifiques, car pour Moscovici une telle production scientifique (et culturelle) n'émane pas des élites conformistes, comme nous le verrons, mais des groupes ou individus en marge, voir chapitre 4.

<sup>444</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 446.



produit de la science : les théories produites choquent car elles « engendrent continuellement de façon objective des données surprenantes concernant la nature humaine et la nature des choses. Elle montre que nous devons nous mouvoir dans l'inconnu. Le connu semble avoir échoué et s'éloigne<sup>445</sup> ». En d'autres termes, elle bouleverse le sens commun. C'est d'ailleurs le propre de la science que de le bouleverser de fond en comble, et de détruire « pierre par pierre au bulldozer la maison de pensée dans laquelle les hommes ont rangé, génération après génération, le fruit de leurs observations et de leurs réflexions. Et leur vie et leur entourage changent à mesure que change leur esprit<sup>446</sup> ». Alors qu'à travers le sens commun, le monde est d'abord évidence, la philosophie, puis la science, sont venues briser cette évidence par le doute. Descartes, Husserl, etc. ... Toute deux interrogent les choses, mais ce n'est pas le doute qui crée de l'étrange, ce sont les productions théoriques qui inventent<sup>447</sup> un nouveau sens et transforme le familier en énigme<sup>448</sup>. En décrivant le monde familier<sup>449</sup>, la science bouleverse ce dernier. D'un point de vue psychique, l'explication scientifique – dans un premier temps tout du moins – ne rend pas le monde plus clair et compréhensible. Au contraire, elle le défait et l'atomise.

La science est donc à l'origine de la production des représentations sociales. Car lorsque les groupes sociaux sont menacés dans leur identité collective, ils recréent des représentations nouvelles pour rétablir une continuité, de la cohérence et resituer les choses dans une normalité. Lorsque la science bouleverse le sens commun, le groupe engendre alors un processus de réorganisation des connaissances en créant de nouvelles représentations sociales. Le processus psychique est donc inverse au processus scientifique dans une dialectique continue : les représentations sociales « familiarisent avec l'étrange, au contraire de la science qui, elle, rend étrange le familier<sup>450</sup> ». En d'autres termes, la production scientifique crée un besoin constant

---

<sup>445</sup> S. Moscovici, M. Hewstone, « De la science au sens commun », *op. cit.*, p. 558.

<sup>446</sup> *Ibid.*, p. 549.

<sup>447</sup> Comme nous allons le voir c'est bien l'*invention* au cœur de démarche scientifique qui crée de l'étrange comme le pensait également Einstein : « Pour Einstein, ce qui compte en premier lieu est apparemment 'le libre jeu avec des concepts', qui aboutit à l'invention d'une théorie neuve, étrange », S. Moscovici, « La relativité à cent ans », *Psychologie des représentations sociales. Textes rares et inédits, op. cit.*, p. 96.

<sup>448</sup> « La science semble en effet perçue comme magique : elle permet de faire et de penser des choses jugées impossibles par notre représentation familière du monde, d'œuvrer dans le sens contraire à la causalité ordinaire », S. Moscovici, « Fécondités, limites et échecs de la pratique interdisciplinaire », *Le Genre humain*, vol. 33, no. 1, 1998, p. 19.

<sup>449</sup> Décrire le familier serait ce qui caractériserait la science moderne par rapport à la science classique selon Prigogine et Stengers, voir I Prigogine, I. Stengers, *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Paris, Gallimard, « folio essais », [1979] 1986. Voir p. 68.

<sup>450</sup> « Comment voit-on le monde ? Représentations sociales et réalité », Entretien avec S. Moscovici, propos recueillis par J. Lecomte, *Sciences Humaines*, Hors-série n°21, juin/juillet 1998.

de reconstituer le sens commun sans lequel il n'y a pas de communication et pas de société. C'est la raison pour laquelle les savoirs populaires sont irréductibles des savoirs scientifiques. « 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<sup>451</sup> ». Ainsi, contrairement à la théorie durkheimienne pour laquelle la société scientifique viendrait à bout des représentations collectives, selon la théorie de Moscovici la conséquence de la production scientifique est tout autre : plus la science produit de nouvelles connaissances, et plus elles sont utilisées dans la communication de tous les jours, plus les groupes sociaux créent de nouvelles représentations. La science est donc à la fois l'*antidote* contre les croyances et leur *source*<sup>452</sup>.

### *La croissance de la production scientifique*

L'objectif de ce travail est de mettre en évidence les liens entre les différents travaux de Moscovici, dans divers disciplines, pour mieux éclairer son approche du mouvement écologiste. À propos des représentations sociales et de leurs causes, Moscovici écrit : « Nous ne croyons plus avoir prise sur la majeure partie des sciences et des informations qui nous concernent. Un volume croissant de phénomènes et de théories nous parvient par l'intermédiaire d'autres individus, entre dans notre bagage commun sans que nous ayons aucunement la possibilité de le vérifier. La qualité de connaissances et de réalités auxquelles nous avons directement accès dépasse très largement la quantité, qui diminue sans cesse, des connaissances et des réalités directes<sup>453</sup> ». Cela signifie que l'éclosion de la production scientifique, sa croissance et sa diffusion par la communication de masse, participent donc directement à l'avènement du phénomène des représentations sociales. En effet écrit-il, désormais « on propose des notions et des concepts avec la même liberté et la même abondance que l'on projette et réalise des expériences<sup>454</sup> ». La communication de masse et les technologies de communication permettent la diffusion de ces notions, images, concepts etc.

---

<sup>451</sup> S. Moscovici, « Sens commun : représentations sociales ou idéologie », dans *Psychologie des représentations sociales. Textes rares et inédits*, op. cit., p. 17.

<sup>452</sup> « Autrefois, on pensait : plus il y aura de science, moins il y aura de magie. Mais, en vérité, plus il y a de science, plus il y a de magie, car lorsqu'on fabrique du sens on fabrique aussi du contre-sens et du non-sens », S. Moscovici, « Fécondités, limites et échecs de la pratique interdisciplinaire », op. cit., p. 19.

<sup>453</sup> S. Moscovici, « La psychologie des représentations sociales », op. cit., p. 2.

<sup>454</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, op. cit., p. 387.

Mais c'est bien le fait que les sciences ne cessent d'en produire<sup>455</sup> qui génère des représentations sociales comme phénomène de notre époque. Ainsi, pour expliquer ce phénomène et ses causes il convient d'analyser l'éclosion de la production scientifique et ses causes. Que s'est-il passé dans les sciences au XX<sup>e</sup> siècle pour expliquer cette croissance de la production de connaissances ? Nous tenterons de montrer que c'est du côté des travaux que Moscovici a effectués dans les années 1960 en histoire et philosophie des sciences que réside l'explication : *l'éclosion des connaissances entraînant le phénomène des représentations sociales s'explique par les effets d'une révolution scientifique que Moscovici situe au XIX<sup>e</sup> siècle* – et non au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>456</sup>. Il y a bien une révolution au XVII<sup>e</sup> siècle, mais celle-ci n'annoncerait pas la science moderne mais concernerait plutôt une mutation de la philosophie comme nous le verrons au premier chapitre.

### *La révolution scientifique et la question naturelle*

Bernard Charbonneau, que Moscovici considérait comme l'un des premiers écologistes<sup>457</sup>, affirmait qu'on ne découvre la nature que le jour où on en sort<sup>458</sup>. En ce sens l'émergence de l'écologie politique serait une réaction aux effets de l'artificialisation de la vie. Mais ne pourrait-on pas affirmer à l'inverse qu'on ne redécouvre la nature que le jour où on y retourne ? Pourquoi ? Car suivant Moscovici ce ne sont pas tant les effets, certes réels, de l'artificialisation de la vie et de l'éloignement de la nature qui auraient justifié l'émergence politique de l'écologie que le constat d'un « retour » de l'homme dans la nature par l'avènement de la science. À travers la science, les humains établissent de nouveaux liens avec les non-humains – l'univers matériel – et ces liens relèvent entièrement de l'ordre du choix politique. C'est ce que Moscovici nomme « la question naturelle » dont le mouvement écologiste sera l'une des réponses. La science est donc la cause des représentations sociales *et* la cause de la question naturelle cette interrogation essentielle redéfinissant le corps politique. C'est donc bien au sein de sa théorie en histoire des sciences que réside l'explication sur l'émergence de ces deux phénomènes.

---

<sup>455</sup> S. Moscovici, M. Hewstone, « De la science au sens commun », *op. cit.*, p. 549.

<sup>456</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 335.

<sup>457</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>458</sup> B. Charbonneau, *Le feu vert : Autocritique du mouvement écologique*, Paris, L'échappée, [1980] 2022, p. 60.

Nous serons donc amenés à analyser « La cause des représentations sociales et la nature de la science » dans un premier chapitre. Nous étudierons la révolution scientifique et verrons en quoi la science est une activité propre à notre époque, les structures et finalités que Moscovici attribue à cette activité, ainsi que les causes de l'éclosion de sa production. Un deuxième chapitre analysera les liens entre nature, sciences et représentations, puis l'analyse de ces liens nous poussera à soulever la question suivante : « La nature est-elle construite ? ». Dans un troisième chapitre intitulé « La question naturelle : Le choix d'une relation » nous examinerons le sens que Moscovici donne au concept de « nature », puis le lien entre la révolution scientifique et l'émergence de la question naturelle, c'est-à-dire de l'écologie politique. Enfin, dans un troisième chapitre intitulé « Le mécanisme de l'invention : La théorie de la division naturelle », nous analyserons plus en détails une théorie développée dès *l'Essai sur l'histoire humaine de la nature*, celle de la « division naturelle ». Cette théorie propose à la fois un mécanisme de révolution scientifique et d'évolution biosociale (puisque ce mécanisme remplacerait, du point de vue de Moscovici, celui de la sélection naturelle dans les sociétés de primates). Nous verrons que ce mécanisme est en réalité un mécanisme d'invention, c'est pourquoi on le retrouve aussi bien dans l'histoire des sciences que dans les changements de nature des sociétés humaines : partout où l'invention est une nécessité et un moteur.

## Chapitre 1.

### La cause des représentations sociales :

#### La nature de la science

Si les représentations sociales sont un phénomène de notre temps c'est donc parce que la science est une activité de notre temps. L'objectif de ce chapitre est de tenter d'éclairer en quoi la science est une activité propre à notre époque ainsi que les causes qui ont conduit à l'éclosion de la production scientifique (et donc au phénomène des représentations sociales) au cours du XX<sup>e</sup> siècle. Pour ce faire, nous reviendrons sur les travaux en philosophie et histoire des sciences de Moscovici<sup>459</sup>. Nous reviendrons sur la distinction qu'il a établie entre philosophie et science, puis sur ce qui constitue, selon lui, la véritable nature de la science : l'invention<sup>460</sup>. Et, enfin, sur les effets de l'organisation de la science en disciplines.

---

<sup>459</sup> S. Moscovici, « À propos de quelques travaux d'Adam Smith sur l'histoire et la philosophie des sciences », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, t. 9, N°1, 1956, pp. 1-20 ; S. Moscovici, « Notes sur le "De motu tractatus" de Michel Varro », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, Vol. 11, No. 2, Avril-Juin 1958, pp. 108-129 ; S. Moscovici, « Sur l'incertitude des rapports entre expérience et théorie au XVII<sup>e</sup> siècle », *Physis*, 1960, pp. 14-43. ; S. Moscovici, « Recherches de Giovanni Battista Baliani sur le choc des corps élastiques », *Actes II du Congrès Internationale des Histoires des Sciences*, Florence, 1961, pp. 98-115 ; S. Moscovici, « Remarques sur le dialogue de Galilée. De la force de la percussion », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, Vol. 16, No. 2, 1963, pp. 97-137 ; S. Moscovici, « À propos d'une controverse entre Torricelli et Baliani », *Mélanges Alexandre Koyré, L'aventure de la science*, vol. 1, Paris, Hermann, 1964, pp. 397-415 ; S. Moscovici, G. Barbichon, « Diffusion des connaissances scientifiques », *Social science information*, 1965, vol. 4, issue 1, pp. 7-22 ; S. Moscovici, « Les développements historiques de la théorie galiléenne des marées », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, vol. 18, n°2, 1965, pp. 193-220 ; S. Moscovici, « L'histoire des sciences et la science des historiens », *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europaisches Archiv für Soziologie*, 1966, Cambridge University Press, Vol. 7, No. 1, Aliénation et structure or conscience and consciousness, pp. 116-126 ; S. Moscovici, "Torricelli's *Lezioni Accademiche* and Galileo's Theory of Percussion", *Galileo, Man of Science*, Ernan McMullin (Eds.), New York, Basic Books, 1967, pp. 432-448 ; S. Moscovici, *L'expérience du mouvement : Jean-Baptiste Baliani, disciple et critique de Galilée*, Paris, Hermann, 1967 ; S. Moscovici, « Signification de la mécanique prégaliléenne à la Renaissance », *Saggi su Galileo*, Florence, 1968.

<sup>460</sup> Précisons que pour Moscovici l'invention est un phénomène « ordinaire » qui « se glisse dans tous les efforts d'exploration, de résolution de problèmes, grands ou petits dans chaque combinaison de deux opérations ou de deux matériaux servant à accomplir une tâche quelconque », S. Moscovici, *La société contre nature*, op. cit., p. 179.

## *Révolution philosophique et révolution scientifique*

Il est toujours surprenant de relever que, bien que le XVIII<sup>e</sup> siècle – désigné comme le Siècle des Lumières – soit un siècle charnière pour les historiens de la philosophie, pour les historiens et philosophes des sciences c'est le XVII<sup>e</sup> siècle qui a retenu le plus d'attention. Pour la plupart des auteurs, de Whitehead à Koyré, ce siècle qui débute avec Bruno et Kepler, se poursuit avec Galilée, Bacon et Descartes, et se termine avec Leibniz et Newton, serait le siècle de l'invention de la science moderne<sup>461</sup>. Il est certain que le XVII<sup>e</sup> a été le théâtre de grands changements sur le plan de la connaissance. Mais Moscovici va défendre la thèse selon laquelle ce qui se passe au XVII<sup>e</sup> ne serait pas une révolution scientifique<sup>462</sup>, et serait davantage une révolution de la philosophie : il s'agirait du passage de la philosophie naturelle à la philosophie mécanique. En effet, au XVII<sup>e</sup> siècle, un nouveau système de réalités et de connaissances apparaît : la mécanique axée autour de la démarche expérimentale. Mais cette révolution des attitudes intellectuelles, qui modifia « les fondements et les cadres même de notre pensée » comme l'écrivait Koyré<sup>463</sup>, ne serait pas pour Moscovici annonciatrice de la science ou de la science moderne, contrairement à son interprétation rétrospective<sup>464</sup>. Car contrairement à Koyré, Moscovici ne considère pas la nouvelle relation qui se crée au XVII<sup>e</sup> entre l'expérience et la théorie – le « dialogue expérimental » – comme le fondement de la science : ce qui distinguerait cette dernière de la philosophie, ce ne serait pas le recours aux méthodes expérimentales, ce serait que « *l'invention* » constituerait sa structure et son but<sup>465</sup>.

---

<sup>461</sup> Voir par exemple A.N. Whitehead, *La science et le monde moderne*, trad. par P. Couturiau, Éditions du Rocher, [1926] 1994 ; E. A. Burtt, *The metaphysical foundations of modern physical science*, New York, Dover Publications, 1926 ; A. Koyré, *Études galiléennes*, Paris, Gallimard, [1939] 1968 ; A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, trad. par R. Tarr, Paris, Gallimard, [1957] 1962 ; J.H. Randall, *The school of Padua and the emergence of modern science*, Padoue, 1965 ; A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, [1966] 1985 ; C. Merchant, *La mort de la nature : Les femmes, l'écologie et la révolution scientifique*, trad. de M. Lauwers, éditions Wildproject, [1980] 2021.

<sup>462</sup> L'évidence d'une révolution scientifique au XVII<sup>e</sup> siècle a depuis été questionnée par d'autres, voir E. Coumet, « Alexandre Koyré : la révolution scientifique introuvable ? », *History and Technology*, vol. IV, numéro spécial, Proceeding of the International Conference Alexandre Koyré, 1987, pp. 497-529.

<sup>463</sup> A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, trad. par R. Tarr, Paris, Gallimard, [1957] 1962, p. 9.

<sup>464</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 337.

<sup>465</sup> L'histoire et la philosophie des sciences de Moscovici rejoint celle d'Einstein que Moscovici cite souvent, par exemple lors d'une conférence prononcée à Londres en 1933 celui-ci affirme également que l'invention sépare la science des philosophies mécaniques : « Les philosophes de la nature de cette époque (XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles) convaincus de l'idée que les concepts et postulats fondamentaux de la physique n'étaient pas au sens logique de libres inventions de l'esprit humain, mais qu'on les déduisait de l'expérience par des "abstractions", c'est-à-dire par des moyens logiques », S. Moscovici, « La relativité à cent ans », *Psychologie des représentations sociales. Textes rares et inédits* (édité par N. Kalampalikis), *op. cit.*, p. 96.

Ce serait donc une nouvelle philosophie, la philosophie mécanique, que la révolution du XVII<sup>e</sup> siècle annonce et réalise. La philosophie mécanique viendrait remplacer les philosophies naturelles qui dominaient depuis l'Antiquité. En quoi la révolution du XVII<sup>e</sup> siècle est-elle une révolution philosophique et non scientifique ? Quelle différence Moscovici établit-il entre les deux<sup>466</sup> ? Nous allons voir que selon lui, philosophie et science se divisent dans leur relation à la nature, conformément à sa théorie de la « division naturelle<sup>467</sup> ».

À partir du siècle de Périclès, la philosophie a établi une distinction devenue permanente entre deux réalités, entre deux ordres dont l'un a trait à la régulation de la vie sociale et politique et l'autre à de ce qui advient au cours des échanges avec le monde matériel<sup>468</sup>. Platon y participe en séparant la politique de l'artisanat<sup>469</sup> – pratique à partir de laquelle se constitue, nous le verrons dans le prochain chapitre, le premier état de nature décrit par Moscovici – et consacrant l'autonomie de l'univers de la politique. La philosophie romaine suit cette lignée en s'intéressant quasi-exclusivement à la politique et se désintéressant de la pratique<sup>470</sup>. Ce serait donc à la philosophie que l'on doit la séparation entre les affaires de la société et celles de la nature<sup>471</sup>. « Le souci du philosophe, écrivait Merleau-Ponty, c'est de voir ; celui du savant c'est de trouver des prises. Sa pensée n'est pas dirigée par le souci de voir, mais d'intervenir<sup>472</sup> ». C'est aussi sur ce plan que Moscovici situe la différence entre la philosophie et la science : dans leurs interactions avec la pratique et dans le sens de cette interaction. Contrairement à la philosophie, la science est à l'initiative de la création – et du pilotage – des disciplines techniques. Leur principale différence se situerait donc dans les liens qu'elles instituent avec l'univers matériel, entre la théorie et la pratique : alors que la philosophie est postérieure à la pratique, la science lui est antérieure. Voyons ce que cela signifie.

---

<sup>466</sup> Moscovici retrace comment, selon lui, philosophies puis sciences ont évolué à travers l'histoire et diffèrent d'avec leurs usages d'aujourd'hui : « Le scientifique actuel n'a pas d'équivalent en Grèce, et le philosophe grec diffère de notre philosophe encore davantage qu'il ne différait du mécanicien philosophe de la Renaissance. Une telle méthode d'approche [l'évolution des terminologies] aurait cependant l'inconvénient de laisser intact ce que je m'efforce de combattre, à savoir l'idée de la continuité essentielle de ces classes durant toute notre histoire », S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 186.

<sup>467</sup> Nous analyserons la théorie de la division naturelle au chapitre 3.

<sup>468</sup> *Ibid.*, p. 490.

<sup>469</sup> *Ibid.*, p. 495.

<sup>470</sup> *Ibid.*, p. 500.

<sup>471</sup> *Ibid.*, p. 490.

<sup>472</sup> M. Merleau-Ponty, *La Nature. Cours du Collège de France (1956-1960)*, suivi des *Résumés de cours correspondants*, Paris, Éditions du Seuil, [1995] 2021, p.153.

Koyré a déjà montré que, dans l'histoire, l'élaboration théorique n'avait pas été nécessaire à la réalisation pratique, et que la mainmise de la première sur la seconde est la caractéristique de l'époque contemporaine<sup>473</sup> : pendant des siècles les palais, les temples, les cathédrales, les ponts, etc. ont été édifiés sans que les théories expliquant les phénomènes, et qui aujourd'hui peuvent paraître indispensables à la réalisation de ces ouvrages<sup>474</sup>, n'aient été formulées<sup>475</sup>. L'explication par les philosophes naturelles et mécaniques n'est venue qu'*après* la réalisation technique. C'est en ce sens que nous pouvons interpréter le principe de *verum factum*, formulé au XVIII<sup>e</sup> siècle par Vico, et que nous pouvons comprendre que le « vrai » et le « fait » furent synonymes chez les latins<sup>476</sup>, car à l'instar de l'histoire comme discipline qui ne cherche à expliquer que les événements déjà advenus, les philosophies naturelles et mécaniques ont proposé des explications qu'à ce qui avait déjà été réalisé techniquement<sup>477</sup>. « Nous connaissons les choses, les phénomènes, écrit Moscovici inspiré par Vico, non parce qu'ils sont mais parce que nous les produisons, nous les instituons<sup>478</sup> ». C'est pourquoi les constructions ont longtemps été confiées à des artisans – et non à ce que nous appelons aujourd'hui des ingénieurs<sup>479</sup> – dont les savoir-faire reposaient davantage sur l'habitude et la reproduction technique que sur la méthode<sup>480</sup>.

Le propos de la ou des philosophies naturelles serait donc de rendre l'artifice naturel<sup>481</sup>. C'est-à-dire de faire entrer l'art dans un ordre de la nature puisqu'elles expliquent par la théorie (rendant ainsi explicable par les lois de la nature) ce que les arts et les techniques ont produit. Là réside l'objet de la philosophie naturelle : expliquer la nature telle qu'elle est<sup>482</sup>, c'est-à-dire tel qu'elle a été faite, en se penchant sur les arts, les mythes ou tout autre construction humaine pour les expliquer en les faisant entrer « dans la nature ». Ainsi les philosophies cherchent à dévoiler la nature – l'essence – derrière des combinaisons artificielles. Selon Moscovici, la

<sup>473</sup> A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, ; [1961] 1990, pp. 341-362.

<sup>474</sup> Il semble que cela puisse être toujours le cas selon Moscovici, par exemple celui-ci écrit : « on construit des usines nucléaires, véritables bombes civiles, avant d'en maîtriser la technique ou savoir de manière scientifique que faire avec les déchets », S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>475</sup> A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, [1966] 1985, p. 396.

<sup>476</sup> G. Vico, *De l'antique sagesse de l'Italie ou l'impossible mort de Virgile*, trad. par J. Michelet, Paris, Flammarion, [1710] 1993, p. 71.

<sup>477</sup> Moscovici précise que cette source, les arts, n'est pas exclusive. « La philosophie est censée expliquer la nature telle qu'elle est » affirme-il dans *De la nature. Pour penser l'écologie*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>478</sup> S. Moscovici, « Pourrons-nous gouverner la nature ? », dans *Raison présente*, n°13, janvier – février – mars 1970, p. 28.

<sup>479</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 217.

<sup>480</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>481</sup> *Ibid.*, p. 338.

<sup>482</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, *op. cit.*, p. 44.



dernière philosophie naturelle serait la thermodynamique : « celle-ci fut, probablement, la dernière branche du savoir à se constituer de cette manière, en partant de la nécessité de transposer, sur le terrain des fondements naturels, ce qui s'était déjà solidement cristallisé dans la technique<sup>483</sup> ».

Pour Moscovici, la science n'apparaît qu'à l'inversion constante et définitive de ce schéma. Durkheim écrivait qu'« il n'y a pas de science digne de ce nom qui ne se termine en art : autrement elle ne serait que jeu, distraction intellectuelle, érudition pure et simple<sup>484</sup> ». Moscovici s'inscrit dans cette conception de la science qu'il développe. Alors que la philosophie naturelle puis mécanique engloberait l'élaboration des théories formulées pour expliquer les pratiques et les techniques après leurs réalisations, la science est intrinsèquement liée à l'impulsion d'invention et de création de pratiques et techniques nouvelles : « La science donne une réalité matérielle aux phénomènes et aux concepts, que les conditions qui servent à les produire dans l'univers aient été réunies ou non<sup>485</sup> ». Moscovici est un des premiers à postuler que l'invention est le caractère principal de la science, sa structure profonde<sup>486</sup> et son but fondamental<sup>487</sup> – et l'action sa cible<sup>488</sup> – ce qu'aujourd'hui de nombreux historiens et philosophes des sciences reconnaissent aisément<sup>489</sup>. En d'autres termes, la science invente ce qui sera fait, la philosophie dévoile ce qui a été fait. « En cela, écrit-il, la philosophie contraste avec la science qui garde l'initiative et se trouve à la source des changements des disciplines techniques qu'elle jalonne et commande<sup>490</sup> ».

Selon Moscovici, l'usage fréquent du mot « science » au XVII<sup>e</sup> siècle aurait amené les historiens d'aujourd'hui à situer la révolution scientifique, c'est-à-dire la naissance des sciences modernes, à cette époque<sup>491</sup>. Or, il s'agirait d'un anachronisme<sup>492</sup>, car les termes *science* ou *scientia* étaient en effet fréquemment utilisés dès le Moyen-Âge mais dans le sens que nous

---

<sup>483</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 368.

<sup>484</sup> É. Durkheim, *Textes 2. Religion, morale, anomie*, Paris, Les éditions de minuit, 1975, p. 317.

<sup>485</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 396.

<sup>486</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>487</sup> S. Moscovici, « Fécondités, limites et échecs de la pratique interdisciplinaire », *op. cit.*, p. 22.

<sup>488</sup> «The aims of science are knowledge through action together with action through knowledge», S. Moscovici, «Society and Theory in Social Psychology», *Social Representations: Explorations in Social Psychology*, *op. cit.*, p. 119.

<sup>489</sup> « Nous voulons souligner la créativité de l'activité scientifique, les perspectives et les problèmes nouveaux qu'elle fait surgir » écrivent Prigogine et Stengers dans *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Paris, Gallimard, « folio essais », [1979] 1986, p. 42.

<sup>490</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 338.

<sup>491</sup> *Ibid.*, p. 340.

<sup>492</sup> *Ibid.*, p. 337.

venons de préciser pas dans celui d'aujourd'hui. Science désignait alors l'« activité régulatrice de toute technique, de tout art<sup>493</sup> ». Et le développement des mathématiques et du recours à l'expérience au XVII<sup>e</sup> siècle n'est qu'un aspect superficiel des sciences – qu'elles ont en commun avec la philosophie mécanique – mais ceci n'est pas leur structure essentielle ni leur nature. En ce sens, pour Moscovici, une révolution « scientifique » ne peut signifier qu'une révolution de l'invention. Or, ce qui se produit au XVII<sup>e</sup> siècle ne serait qu'une révolution de la philosophie : certes un nouveau système d'explication apparaît mais le schéma entre philosophie et pratique ne s'inverse pas, cela ne se produit qu'à partir du XIX<sup>e</sup> siècle. Jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, les savants eux-mêmes ne se reconnaissaient pas comme des « scientifiques » mais comme des philosophes<sup>494</sup>. Ce n'est d'ailleurs qu'au cours de ce siècle, et pas avant, qu'émerge l'appellation de « scientifique » pour désigner la catégorie de personnes qui jusque-là étaient des philosophes ou des savants<sup>495</sup>. Alors si la naissance de la science a été située au XVII<sup>e</sup> siècle, c'est parce que la nouvelle philosophie issue de ce cette époque, la philosophie mécanique, utilisait à la fois le terme de science (mais dans un sens différent de celui d'aujourd'hui) et certains de ses oripeaux dont l'application des mathématiques, le recours aux instruments et surtout le recours aux méthodes expérimentales, alors que les philosophies naturelles se caractérisaient plutôt par la systématisation des savoirs, l'exercice logique et l'observation sensorielle<sup>496</sup>.

### *Les racines du « mouvement scientifique » et l'éclosion de la production scientifique*

Moscovici affirme que « la confusion de la philosophie et de la science, le fait d'avoir choisi par convention de situer la révolution scientifique au XVII<sup>e</sup> siècle a eu pour conséquences

---

<sup>493</sup> Citant Savonarole : « La philosophie réelle se divise en deux parties, la pratique et la spéculative. Nous appelons science pratique l'état d'esprit immédiatement ordonné en vue de diriger les opérations des puissances en deçà de l'intellect », S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, op. cit., p. 340.

<sup>494</sup> « On oublie trop souvent, confirment B. Bensaude-Vincent et M. Lequan, que la distinction entre savants et philosophes est une invention récente. La culture des Lumières ignorait la séparation actuelle des sciences et des humanités. La philosophie, dans le célèbre « Système figuré des connaissances humaines » donné en appendice au Discours préliminaire de l'*Encyclopédie*, regroupe la science de la nature et la science de l'homme. La « philosophie de la nature » comprend, outre la physique (générale et particulière), des mathématiques, de la logique, voire une théorie des sensations et de la connaissance », B. Bensaude-Vincent, et M. Lequan, « Chimie et philosophie au 18<sup>e</sup> siècle », *Dix-huitième siècle*, vol. 42, no. 1, 2010, p. 403.

<sup>495</sup> Aujourd'hui classés sous la catégorie de scientifiques, Galilée, Newton, Descartes, Huygens ou Leibniz étaient pour leurs contemporains – et se voulaient eux-mêmes – des philosophes au même titre que l'avaient été Locke, Hobbes ou Spinoza (S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, op. cit., p. 337). Moscovici cite l'article « scientifique » de l'*Encyclopédie française* : « On dit un traité scientifique, par opposition à un ouvrage pratique... Il ne se dit guère de personnes », *ibid.*, p. 414.

<sup>496</sup> *Ibid.*, p. 336.

l'arrêt des recherches concernant la germination scientifique du siècle dernier<sup>497</sup> ». Cette germination constituerait la véritable révolution scientifique selon Moscovici, celle qui prend ses racines au XIX<sup>e</sup> siècle et dont les effets dans la sphère socio-cognitive (les représentations sociales) et sur nos liens avec l'univers matériel (la question naturelle) se manifesteront à partir du XX<sup>e</sup> siècle. C'est à cette révolution qu'une partie de ses recherches en histoire des sciences est consacrée.

Avant d'être une méthode, Moscovici présente la science comme un mouvement qu'il qualifie de « mouvement scientifique<sup>498</sup> ». Ce mouvement porterait en son cœur la transformation du processus inventif lui-même<sup>499</sup>. Comprendre comment se forme ce mouvement, c'est comprendre les ressorts de la révolution scientifique et à la fois la cause du phénomène de représentations sociales et de la question naturelle. Cette révolution serait préparée par un certain nombre d'éléments historiques. D'abord un contexte d'apparition d'une nouvelle catégorie de philosophes qui modifient les perceptions et attentes du public envers cette activité (1), ensuite l'invention par les sciences se manifeste et se développe à partir de la chimie (2), enfin, l'invention de sciences nouvelles est une conséquence de leur organisation en disciplines (3).

#### (1) Le contexte : nouvelles perceptions de la science et attentes du public

Moscovici s'intéresse d'abord à l'apparition et au développement, principalement dans l'Angleterre et la France du XVIII<sup>e</sup> siècle, d'une nouvelle catégorie de philosophes : des philosophes expérimentaux, « entrepreneurs de la connaissance<sup>500</sup> » ou « démonstrateurs itinérants<sup>501</sup> ». Il s'agit des personnes qui avaient fait de la diffusion des connaissances leur métier, des amateurs qui avaient le goût pour l'expérimentation et qui multipliaient les spectacles de « cabinets de physique ». Le public y a répondu avec engouement et émerveillement. La philosophie prend alors aux yeux du public une nouvelle allure, celle d'un art pratique, concret, qui crée ou invente plutôt que classe les connaissances ou effectue des opérations logiques. « Ainsi, écrit Moscovici, la philosophie se montre sous un autre jour, non

---

<sup>497</sup> *Ibid.*, p. 342.

<sup>498</sup> « Il faut bien parler d'un mouvement, au sens strict du terme, avant de parler de la science<sup>498</sup> », S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 432.

<sup>499</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 371.

<sup>501</sup> *Ibid.*, p. 374.

pas tant par la transposition et la subdivision des connaissances ou habiletés qui existent que par la mise en évidence directe, l'institution des réalités auxquelles elles correspondent<sup>502</sup> ». Ces philosophes expérimentaux constituèrent les prémisses de ce que Moscovici qualifie de « catégorie naturelle » (groupement humain se consacrant à un système de disciplines et à la reproduction des relations à l'univers matériel qu'il institue<sup>503</sup>) éclipsant la catégorie à laquelle appartenaient Isaac Newton et les philosophes mécaniques. Pour Moscovici, la vocation de ces nouveaux philosophes est claire : « assurer la suprématie des pouvoirs matériels et intellectuels qui se manifestent dans leur découvertes<sup>504</sup> ». La capacité à inventer prend alors le pas sur l'érudition et la maîtrise des mathématiques pour appartenir à la classe des savants. Pour se distinguer et présenter des découvertes originales, ces philosophes amateurs ont intérêt à diriger leurs efforts vers les domaines en friche et à explorer des voies inédites. Un renversement s'opère dans l'idéal poursuivi qui devient « changer le monde autant que le connaître » et « la véritable règle de l'invention devient : dépasser ce qui est<sup>505</sup> ». Le terme de « savants » commence à désigner deux catégories distinctes, ceux qui savent et ceux qui inventent ou découvrent, deux classes qui semblent parfaitement incompatibles pour les observateurs de l'époque<sup>506</sup>.

## (2) L'invention à partir des sciences : naissance et développement de la chimie

Alors que les grandes figures de l'épistémologie anglo-saxonne d'alors – Popper, Kuhn, Feyerabend, Lakatos, etc. – s'intéressaient particulièrement à la physique, produit de la philosophie mécanique, c'est plutôt l'histoire de la chimie qui retient l'attention de Moscovici. Il s'attarde longuement sur ses particularités et les effets de son développement, car la chimie est en rupture avec cette philosophie : le développement de la chimie annonce la fin de la relation avec l'univers matériel qui lui est associé, l'état de nature mécanique<sup>507</sup>. Elle est une création dont les pionniers ne sont pas des philosophes mais des médecins, apothicaires ou alchimistes : Paracelse, Van Helmont ou Scheele<sup>508</sup>. Elle ne s'inscrit pas dans la continuité de

---

<sup>502</sup> *Ibid.*, p. 375.

<sup>503</sup> Voir chapitre 4 de cette sous-partie.

<sup>504</sup> *Ibid.*, p. 376.

<sup>505</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>506</sup> Moscovici cite par exemple le célèbre botaniste A. P. de Candolle (1806-1893) : « Ne désigne-t-il pas [le terme de savant] deux classes distinctes de travailleurs qui ne peuvent plus être confondus, ni associés : la classe de ceux qui savent et la classe de ceux qui découvrent ? (...) Il faudrait avoir un mot pour ceux qui cherchent, qui découvrent, qui inventent, ou plutôt d'une manière générale qui font faire des progrès », *ibid.*, p. 378.

<sup>507</sup> Voir chapitre 4.

<sup>508</sup> *Ibid.*, p. 344.

la philosophe mécanique, au contraire, elle s'y oppose : « les raisonnements mathématiques y tiennent peu de place, les doctrines ne sont pas partagées unanimement, leurs énoncés ne découlent pas de quelques principes clairs et assurés<sup>509</sup> ». Les chimistes ont leur langage propre et n'appréhendent pas la nature comme une horloge. Leur savoir paraît « rude et peu conforme<sup>510</sup> » aux canons des mécanistes. Les chimistes « ont une manière propre, nous l'avons constaté, d'aborder les processus matériels, et, dans le domaine qui est le leur, les principes mécano-mathématiques leur sont d'un faible secours<sup>511</sup> ». La grammaire du discours de la chimie est alors aussi inaccessible qu'inessentielle aux philosophes mécanistes. De même que la matière pour l'un et pour l'autre n'est pas la même, pas plus que la perspective dans laquelle elle est saisie ou que le réel sur lequel ils agissent<sup>512</sup>. Alors que dans la mécanique la matière est utilisée comme une force, la chimie transforme l'essence même de la matière et remplace une substance par une autre<sup>513</sup>. Avec elle, l'homme pénètre la structure interne des corps. La chimie donne un autre sens au rapport à l'univers. « L'essentiel, écrit Moscovici, est de constater que la chimie porte en elle une vaste vision de la matière et de l'univers, qu'elle associe constamment les découvertes particulières à des principes généraux et qu'en conséquence elle prétend s'appliquer à toutes les parties de l'univers<sup>514</sup> »

La chimie se développe en s'associant à l'électricité<sup>515</sup> et tous les savoirs de la philosophie naturelle se reconfigurent à partir cette discipline<sup>516</sup>. « L'autonomie une fois conquise, écrit Moscovici, ce n'est pas à une place quelconque parmi les disciplines philosophique qu'aspire la chimie, elle réclame la place première<sup>517</sup> ». C'est donc vers elles que se dirige la nouvelle classe de philosophes amateurs et expérimentaux avides de nouveautés<sup>518</sup>. La fécondité du

---

<sup>509</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>510</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>511</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>512</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>513</sup> « La chimie, qui a inventé l'étude de la nature en laboratoire, suscite et encourage une philosophie empiriste qui pourfend l'esprit de système. Le chimiste opère avec la nature, il travaille de concert avec les corps qu'il transforme. À l'idéal d'abstraction et de mathématisation de la mécanique, le chimiste oppose un idéal de connaissance expérimentale, éprouvante et laborieuse » écrivent en 2010 B. Bensaude-Vincent et M. Lequan dans « Chimie et philosophie au 18<sup>e</sup> siècle », *op. cit.*, p. 403.

<sup>514</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 354.

<sup>515</sup> À partir des travaux de Carlisle, Nicholson, Dufay, J. Priestley, H. Davy, Faraday, C. Cuvier, Lavoisier, J. Fourier, Winterl, Ritter, J. J. Belzelius et H. C. Oersted, Moscovici montre que ces deux branches étaient liées dans un groupe homogène.

<sup>516</sup> Venel écrit dans l'*Encyclopédie* de Diderot : « Toutes les erreurs qui ont défiguré la physique sont venues de cette unique source : savoir que les hommes ignorant la chimie se sont donné l'air de philosopher et de rendre raison des choses naturelles, que la chimie, unique fondement de toute la physique, était seule en droit d'expliquer », *Ibid.*, p. 380.

<sup>517</sup> *Ibid.*, p. 381.

<sup>518</sup> Ce que confirment B. Bensaude-Vincent et M. Lequan qui écrivent « Cette science expérimentale, objet de démonstrations, participe de la culture qui forgea le « public éclairé ». Les amateurs de science qui possèdent des

couple chimie et électricité provoque un changement radical et profond de la structure matérielle du monde issu de la philosophie mécanique : à l'universalité de la gravité, il substitue les prouesses de l'électricité. « À partir de là, il n'était point de retour, car l'état naturel ne pouvait plus être maintenu tel qu'il était, pondérable pour les uns, tout en fluides pour les autres : pour les uns une horloge perpétuelle, pour les autres un feu éternel<sup>519</sup> ». De ce feu qui féconde d'autres disciplines, émane une dynamique nouvelle et intense de création de principes, lois et propositions théoriques. C'est désormais la fonction même de cette créativité que « d'ouvrir constamment des brèches dans les perspectives établies, de mettre en relation un nombre croissant d'ébauches théoriques<sup>520</sup> ». Cette production luxuriante de théories, comme l'avait remarqué Claude Bernard<sup>521</sup> s'oppose à l'établissement de théories générales, en systèmes ou modèles premiers, nécessairement partielles et provisoires. Elle s'oppose également au maintien de frontières figées entre les disciplines et multiplie leurs relations<sup>522</sup>.

La science a une forme d'appréhension du réel qui lui est propre : les phénomènes sont consécutifs à l'action des scientifiques. C'est ce que Moscovici appelle « la primauté de l'effet<sup>523</sup> » : le chimiste qui décompose une molécule d'eau serait – « presque » précise-t-il<sup>524</sup> – l'inventeur des molécules d'hydrogène et d'oxygène ainsi créées. Ainsi, avec la chimie l'intervention expérimentale n'est plus ce qu'elle était pour la philosophie mécanique, c'est-à-dire un intermédiaire, une reproduction basée sur un mode de représentation d'une mécanique invisible comme avec l'horloge ou un procédé destiné à accroître la capacité sensorielle comme avec le télescope. Désormais « l'intervention expérimentale en question atteint et constitue, jusqu'à un certain point, l'objet et le réel, en les métamorphosant ou en les recomposant après en avoir détruit les états antérieurs<sup>525</sup> ». Le rapport entre la théorie et l'expérience s'estompe et converge : avec la chimie la démarche expérimentale passerait du domaine de l'induction à

---

cabinets de physique et d'histoire naturelle s'adonnent volontiers aux manipulations de chimie. Les femmes, ayant souvent la charge de préparer les médicaments, les cosmétiques et produits domestiques, n'étaient pas les dernières à s'adonner à la chimie<sup>3</sup>. Cette science « goûtée du public » est enseignée par toute l'Europe non seulement dans les Facultés de médecine, mais aussi dans des cours publics qui attirent des foules de praticiens autant que des amateurs éclairés », B. Bensaude-Vincent, et M. Lequan, « Chimie et philosophie au 18<sup>e</sup> siècle », *Dix-huitième siècle*, vol. 42, no. 1, 2010, p. 402.

<sup>519</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, op. cit., p. 386.

<sup>520</sup> *Ibid.*, p. 387.

<sup>521</sup> *Ibid.*, p. 388.

<sup>522</sup> La nature de la chimie serait propice à l'interdisciplinarité, comme l'affirme B. Bensaude-Vincent, « la chimie se caractérise en effet par le fait qu'elle n'a pas de territoire assigné : elle est concernée par les 'trois règnes', minéral, végétal, animal », B. Bensaude-Vincent, « La chimie n'a pas de territoire assigné », *Hermès, La Revue*, vol. 67, no. 3, 2013, pp. 171-172.

<sup>523</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, op. cit., p. 390.

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>525</sup> *Ibid.*, p. 391.

celui de la déduction. À partir de l'analyse du tableau de Mendeleïev<sup>526</sup> (qui identifie les éléments chimiques dont la combinaison permet de couvrir toute la variété de ce qui peut être observé<sup>527</sup>), de la découverte de l'électron positif<sup>528</sup>, ou de la méthode synthétique développée par Jean-Baptiste Dumas<sup>529</sup>, Moscovici montre comment la déduction théorique ne se base plus sur la spéculation. La chimie annoncerait alors la révolution scientifique qui est une révolution du rapport de la théorie au réel<sup>530</sup> (et du lien entre science et technique) et accroît les probabilités d'invention : connaître devient *engendrer la réalité de l'objet*. Alors que pour la philosophie naturelle connaître consistait avant tout à *classer* ou à *séparer*<sup>531</sup> ; puis à *prouver*<sup>532</sup> et *réduire*<sup>533</sup> pour la philosophie mécanique ; Moscovici considère que, dans l'univers de la science, connaître, c'est avant tout *inventer*<sup>534</sup>, *perturber*<sup>535</sup> et *transformer*<sup>536</sup>. Cette idée constitue la pierre angulaire de ses travaux de philosophie des sciences. Robert Lenoble le constate pour sa part depuis Galilée : « l'art de fabriquer est devenu le prototype de la science<sup>537</sup> ». Catherine et Raphaël Larrère semblent également aller dans ce sens lorsqu'ils écrivent en 1997, au sujet de la caractéristique de la science moderne : « Elle doit *produire l'objet qu'elle connaît* et authentifier les procédures de vérification<sup>538</sup> ». On retrouve cette idée également du côté de

---

<sup>526</sup> *Ibid.*, p. 394.

<sup>527</sup> Voir G. Bachelard, *Le pluralisme cohérent de la chimie moderne*, Paris, Vrin, 1932.

<sup>528</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 397.

<sup>529</sup> Chimiste (1800-1884).

<sup>530</sup> La relation issue de la mécanique entre la théorie et l'expérience identifiée par de nombreux auteurs comme l'essence de la science moderne sera également critiquée par Einstein qui considérait que cette relation reposait sur une abstraction logique : « Les sciences du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècles étaient fondées, chacun de vous le sait, sur l'idée que la théorie est déduite de l'expérience. Il est donc impossible que l'expérience soit en désaccord avec la théorie. Le physicien, par exemple, doit s'efforcer de rendre la théorie compatible avec les résultats expérimentaux. Ou, pour le dire autrement, on est, à l'époque, convaincu que la théorie découle de l'expérience par une abstraction logique. Par voie de conséquence, les contradictions entre une théorie et de nouvelles expériences, la falsification d'une théorie, débouchent forcément sur l'élaboration d'une théorie plus générale que la précédente. Vous savez que nous continuons à penser ainsi en psychologie ou en psychologie sociale. Selon Einstein, au contraire, les choses se passent tout autrement. Pour la simple raison qu'on ne peut pas extraire les concepts ou les hypothèses des faits par un travail d'abstraction logique. Sans doute expériences ou faits sont-ils des points de départ ou d'arrivée. Mais Einstein a nié qu'il y ait une méthode définie conduisant le scientifique des données empiriques aux postulats de la théorie. De sorte que l'affrontement de la théorie aux faits doit, de préférence, s'accomplir non au stade initial de l'analyse théorique, mais lorsqu'on en vient à ses ultimes conséquences », S. Moscovici, « La relativité à cent ans », *Psychologie des représentations sociales. Textes rares et inédits* (édité par N. Kalampalikis), Éditions des archives contemporaines, « Psychologie du social », 2019, p. 95.

<sup>531</sup> S. Moscovici, « L'histoire humaine de la nature » dans *Temps et Devenir*, *op. cit.*, p. 110.

<sup>532</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>533</sup> S. Moscovici, « La relativité à cent ans », *Psychologie des représentations sociales. Textes rares et inédits* (édité par N. Kalampalikis), *op. cit.*, p. 97.

<sup>534</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>535</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>536</sup> S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, *op. cit.*, p. 296.

<sup>537</sup> R. Lenoble, *Esquisse d'une histoire de l'idée nature*, *op. cit.*, p. 312.

<sup>538</sup> C. Larrère, R. Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Flammarion, [1997] 2009, p. 62.

Pierre Hadot : « Pouvoir, c'est-à-dire *fabriquer* grâce à l'expérimentation, c'est savoir<sup>539</sup> », ou encore, dans une version constructiviste ou constructionniste, chez Bruno Latour<sup>540</sup>. Tous ces auteurs (qui publient plusieurs décennies après Moscovici) associent ce caractère inventif de la science à la révolution mécaniste du XVII<sup>e</sup> siècle alors que pour Moscovici elle diffère de la mécanique puisque ce n'est qu'au XIX<sup>e</sup> siècle qu'elle prend ses racines avec le développement de la chimie. La science naîtrait à ce moment-là, avec l'invention comme structure, particularité et moteur. Elle est issue de l'expérience du chimiste qui est une expérience constitutive et combinatoire<sup>541</sup> puisqu'elle modifie l'architecture atomique. Cette particularité de la synthèse chimique annoncerait la révolution épistémologique qui ne va pas pour Moscovici se limiter à la chimie mais influencer l'ensemble des sciences<sup>542</sup>.

### (3) L'invention de la méthode d'invention des sciences : l'organisation en disciplines

L'élément clé de la croissance de la production scientifique résiderait dans le processus de création des *disciplines*, ces « vastes synthèses qui unissent le travail à la matière, relient nos facultés aux éléments physiques sur lesquels elles s'exercent<sup>543</sup> ». Ce processus de création des disciplines aurait connu une évolution substantielle au cours du siècle passé.

Elles-mêmes produits de l'histoire<sup>544</sup>, les disciplines constituent le cadre de référence auxquelles se rapportent les productions devenues inventions. Car selon la théorie moscovicienne, les disciplines scientifiques ne sont pas des subdivisions plus ou moins passagères d'une science unique et globale que l'homme séparerait par convention. Une telle science n'existe pas. Si tel est bien le cas, si les disciplines scientifiques ne sont pas une subdivision d'une méta-science qui leur préexiste, alors elles ne peuvent être que des créations. Et ces créations engendrent elles-mêmes de nouvelles relations avec la matière : « Toute discipline [ou toute science] doit être envisagée à ce titre, pour autant qu'elle contribue à *constituer* un état de nature, et non pas seulement pour autant qu'elle le dévoile ou s'y

---

<sup>539</sup> P. Hadot, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004, p. 144.

<sup>540</sup> B. Latour, « Ramsès est-il mort de la tuberculose ? », *La Recherche*, mars 1998, n° 307, p. 84-85. Sur le constructionnisme de Moscovici, voir chapitre 2.

<sup>541</sup> La nature combinatoire comme activité scientifique à partir de la chimie, a depuis été développée par d'autres philosophes, voir B. Bensaude-Vincent, I. Stengers, *Histoire de la chimie*, Paris, La Découverte, 2001 ; N. Bouleau, D. Bourg, *Science et prudence. Du réductionnisme et autres erreurs par gros temps écologique*, Paris, PUF, 2022.

<sup>542</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 394.

<sup>543</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>544</sup> S. Moscovici, « L'histoire humaine de la nature » dans *Temps et Devenir*, *op. cit.*, pp. 124-125.



dévoile<sup>545</sup> ». Nous reviendrons sur cette distinction entre le dévoiement et la découverte plus loin.

Centrer l'organisation des connaissances autour des disciplines est un phénomène récent : auparavant auxiliaire ou périphérique, la discipline est devenue déterminante pour le classement des connaissances qu'elle codifie<sup>546</sup> et ordonne en systèmes. Husserl avait soulevé l'importance de cette évolution de l'organisation des sciences dans leur devenir : « Les sciences, écrit-il, de sciences qu'elles étaient en ce seul sens véritable du mot, se transformèrent sans s'en apercevoir en une étrange nouvelle sorte d'arts ... Elles devinrent des disciplines qu'on enseigne et qu'on apprend, dans leurs institutions, leurs séminaires, leurs collections de modèles, leurs musées<sup>547</sup> ». D'après Moscovici, ce développement de l'organisation en disciplines aurait eu pour principal effet de faciliter l'apprentissage des connaissances et leur transmission de génération en génération<sup>548</sup>. Au XX<sup>e</sup> siècle, ce processus de développement des disciplines devient une pratique consciente et délibérée des scientifiques<sup>549</sup>. C'est pourquoi la particularité du XX<sup>e</sup> siècle, pour Moscovici, est d'avoir inventé « la méthode d'inventer *des sciences*<sup>550</sup> » c'est-à-dire la pratique de création et de réorganisation des disciplines.

Si ce mouvement historique de l'organisation en disciplines favorise la transmission des connaissances, en quoi entraîne-t-il la *croissance* de la production des connaissances et des théories ? Moscovici tente de montrer que ce ne sont pas les théories et les connaissances qui se regroupent dans une discipline mais que c'est l'existence des disciplines qui génère les théories en leur préparant le terrain et en leur fournissant les ressources nécessaires : les disciplines ne sont pas l'effet des théories – leurs regroupements *ex post* – elles en sont la cause. Pour l'illustrer Moscovici écrit : « Ce n'est pas la théorie de Galilée qui a suscité la mécanique, mais bien la mécanique qui a produit la théorie de Galilée. Plus près de nous, ce n'est pas le modèle de la double hélice qui fut l'acte de naissance de la biologie moléculaire. La biologie moléculaire a bel et bien préparé le terrain à la découverte du modèle de la double hélice. Et la

---

<sup>545</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 113.

<sup>546</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>547</sup> E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, cité par S. Moscovici, « L'histoire humaine de la nature » dans *Temps et Devenir*, *op. cit.*, p. 127.

<sup>548</sup> S. Moscovici, « L'histoire humaine de la nature » dans *Temps et Devenir*, *op. cit.*, p. 125.

<sup>549</sup> Moscovici écrit : « À l'époque contemporaine, les scientifiques ont conscience et connaissance de ce qu'une partie de leur recherche vise à maintenir et développer leur discipline. Le choix des méthodes, des expériences, certaines théories même sont destinés à l'étayer. C'est-à-dire à lui assurer une individualité du point de vue intellectuel et institutionnel. De cette individualité dépend la poursuite de leur carrière de recherche » dans S. Moscovici, « L'histoire humaine de la nature » dans *Temps et Devenir*, *op. cit.*, pp. 124-125.

<sup>550</sup> S. Moscovici, « L'histoire humaine de la nature » dans *Temps et Devenir*, *op. cit.*, p. 127.

relativité d'Einstein n'a pas favorisé l'essor extraordinaire de l'électromagnétisme ; au contraire, l'ascendant de celui-ci a rendu possible et nécessaire la relativité restreinte<sup>551</sup> ». La croissance des disciplines et de leur importance entraîne donc, pour toutes ces raisons, la croissance de la production des connaissances mais ce processus de création ne serait pas tant une logique de révolution qu'un processus de création du savoir par division, comme nous le verrons au chapitre 3.

Tous ces changements ont eu pour effet d'accroître la productivité intellectuelle et théorique, avec comme effet de submerger les sociétés par la connaissance<sup>552</sup> et par les images et notions qu'elle contient, la science étant un « libre et somptueux déploiement de problèmes et d'hypothèses partout où elle se manifeste<sup>553</sup>».

#### *Invention ou découverte : psychologie sociale des sciences*

Le partage entre science, philosophie et technique s'estompe désormais : « De plus en plus, la distinction qu'autrefois on voulait tranchée entre philosophie ou science, et technique, devient difficile à établir, sinon impossible<sup>554</sup> ». La science serait indissociable de ses applications, ce qui s'incarnerait dans l'expression de *sciences appliquées*<sup>555</sup>. Ainsi la science se serait substituée à la philosophie, à la technique et aux arts pour en devenir la matrice<sup>556</sup>. Moscovici affirme qu'aujourd'hui toutes connaissances, lois ou théories sont des inventions<sup>557</sup>. Selon lui, l'usage d'expressions telles que « production de connaissances » ou « construction de théories » ont pour fonction d'éviter de recourir au vocabulaire de l'invention qui a mauvaise réputation dans l'univers scientifique<sup>558</sup>. Il considère que, s'appuyant sur une formule d'Einstein, « nos concepts et nos théories sont, pour une bonne part, des « inventions libres »,

---

<sup>551</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>552</sup> A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, *op. cit.*, p. 395.

<sup>553</sup> S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, *op. cit.*, p. 289.

<sup>554</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 429.

<sup>555</sup> *Ibid.*, p. 429.

<sup>556</sup> *Ibid.*, p. 415.

<sup>557</sup> S. Moscovici, « L'histoire humaine de la nature » dans *Temps et Devenir*, *op. cit.*, p. 116.

<sup>558</sup> « J'avoue que je m'émerveille toujours de l'habileté des philosophes et des historiens à contourner la réalité de la création. Le regard le plus froid jeté sur les théories et explications proposées dans les diverses sciences, sur leur représentation de l'espace et du temps, de l'énergie et de la matière, nous révèle qu'elles ont surpassé en inventions les arts les plus audacieux. Elles ont combiné les idées les plus impensables, imposé les perceptions les plus étranges – en comparaison, le contenu des fantasmes, des utopies et même des rêves apparaît d'une désolante pauvreté. Sans parler de la plupart des expériences chimiques ou nucléaires qui produisent des 'êtres' n'existant pas en tant que tels. La science a bouleversé le cours de l'activité majeure de l'homme, l'activité créatrice, et lui a donné une autre direction. Du même coup s'explique son immense pouvoir destructeur », S. Moscovici, « L'histoire humaine de la nature » dans *Temps et Devenir*, *op. cit.*, p. 116.

des créations de l'esprit humain confronté aux problèmes que lui pose la réalité<sup>559</sup> ». Mais pourquoi y aurait-il eu un tel effacement de la fonction inventive de la science ?

Le terme de « découverte » aurait été préféré à celui d'invention<sup>560</sup> mais les deux termes sont presque synonymes pour Moscovici. En effet, découvrir une théorie, c'est formuler une combinaison nouvelle entre des hypothèses et des faits, c'est proposer une association innovante de signes, c'est donc bien l'inventer<sup>561</sup>. Toutefois, même sous l'appellation de découverte, l'activité inventive n'est pas perçue totalement conforme à l'idéal de la raison scientifique. Les représentations que les sociétés se sont faites des « découvertes » de théories correspondent toujours à des situations où le savant n'est pas en train de pratiquer la science mais des actes de la vie commune (Archimède dans son bain, Descartes dans son poêle, Newton sous un pommier, etc.)<sup>562</sup>. Comme si la découverte d'une théorie était un phénomène relevant plus du spontané que de la méthode et ne pouvait subvenir qu'à partir d'un état second de rêveries<sup>563</sup>. La découverte (ou l'invention) serait alors davantage du ressort de l'inconscient et de l'irrationnel que de l'activité scientifique. Pourquoi ce traitement ? Selon Karl Popper, ce serait parce qu'elle échappe à l'analyse logique comme il l'affirme dans *La logique de la découverte scientifique* : « Il me semble que l'étape, l'acte de concevoir ou d'inventer une chose, ni ne réclame l'analyse logique ni se saurait s'y soumettre. La question de savoir comment il advient qu'une idée neuve se présente à un homme – qu'il s'agisse d'un thème musical, d'un conflit dramatique, ou d'une théorie scientifique – est peut-être d'un grand intérêt pour la psychologie expérimentale, mais n'a que peu de rapport avec l'analyse logique de la connaissance scientifique <sup>564</sup> ». Cette vision est partagée par des écoles de pensée aussi diverses et opposées que le rationalisme, l'empirisme, l'idéalisme, le matérialisme ou le positivisme qui

---

<sup>559</sup> S. Moscovici, « L'histoire humaine de la nature » dans *Temps et Devenir*, op. cit., p. 117.

<sup>560</sup> Dans *L'invention des sciences modernes*, I. Stengers écrit : « L'histoire des sciences n'a pas pour acteurs des humains 'au service de la vérité', si cette vérité doit se définir par des critères qui échappent à l'histoire, mais bien des humains 'au service de l'histoire', qui ont pour problème de transformer l'histoire, et de la transformer d'une manière telle que leurs collègues, mais aussi ceux qui, après eux, diront l'histoire, soient contraints de parler de leur invention comme d'une 'découverte' que d'autres auraient pu faire » (souligné par l'auteure), I. Stengers, *L'invention des sciences modernes*, Flammarion, [1993] 1995, pp. 50-51.

<sup>561</sup> Mais l'invention est plus large que la découverte : « inventer, ce n'est pas toujours faire une découverte, c'est parfois seulement donner forme à des pratiques existantes ou les appliquer dans un contexte différent » S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, op. cit., p. 244.

<sup>562</sup> S. Moscovici, « Le jour de fête du cordonnier », *Pourquoi la mathématique ?*, op. cit., p. 292.

<sup>563</sup> « Si la recherche des 'secrets de la nature' leur paraît sublime, ce n'est point par ce qui lui est particulier, par ce qu'elle apporte à l'humanité, mais à cause des aliments qu'elle fournit à la spéculation et à la rêverie », S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, op. cit., p. 505.

<sup>564</sup> K. Popper, *La Logique de la découverte scientifique* cité par S. Moscovici, « Le jour de fête du cordonnier », *Pourquoi la mathématique ?*, op. cit., p. 294.

perpétueraient ce que Moscovici a nommé une « mythologie de la découverte<sup>565</sup> », c'est-à-dire l'entretien d'un mystère autour de ce phénomène central de la pratique scientifique désormais relayé à sa marge, voire exclu de son univers.

Ce qui constituerait l'essence même de la science en aurait donc été exclu. Selon Moscovici, le traitement réservé à la découverte ou à l'invention dans la science aurait deux autres explications. La première tiendrait au fait que le hasard aurait toute sa place dans la découverte, il en serait même le stimulant, alors que le discours scientifique dominant ne tolère pas le hasard<sup>566</sup>. Dans les mathématiques comme dans les autres sciences suivant l'idéal de rationalité, les démonstrations doivent l'éliminer au même titre qu'elles éliminent l'incertitude, le sinueux ou le tâtonnement. La seconde explication, plus importante encore, relèverait du rôle de la psychologie et de la subjectivité. Toute découverte ou invention scientifique s'effectue contre le conformisme scientifique du moment<sup>567</sup>. « *Démontrer* une théorie ou un fait, affirme Moscovici, consiste à les mettre en accord avec une loi de la raison ou de la nature. *Découvrir* une théorie ou un fait, par contre, c'est amender la loi et aussi la subvertir. Dans la science, de même que dans la vie, un tel acte, devant lequel on hésite, soulève un tumulte psychique, social, un débat intérieur d'une intensité dont on sort rarement indemne<sup>568</sup> ». Les contextes et temps de découverte seraient entourés d'une irruption du vécu. La subjectivité se mêle à l'acte de découverte<sup>569</sup>, ce qui déroge aux règles de science. Pire encore pour la réputation d'objectivité de la science, l'inconscient interviendrait, ce mécanisme psychique que les chercheurs ne peuvent maîtriser. L'émerveillement en témoigne. Moscovici cite alors Einstein : « Pour moi, il ne fait aucun doute que notre pensée (...) échappe, dans une mesure considérable, à la conscience. Car, sinon, comment arrive-t-il que nous éprouvions parfois un « émerveillement » spontané devant quelques expériences ? Cet émerveillement semble se produire lorsqu'une

---

<sup>565</sup> S. Moscovici, « Le jour de fête du cordonnier », *Pourquoi la mathématique ?*, *op. cit.*, p. 289.

<sup>566</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>567</sup> « New and unexpected ideas in a science are not due only to inspiration and the genius of an individual but also to his *readiness to upset* the conceptions which are current in his time », S. Moscovici, "Society and Theory in Social Psychology", *Social Representations: Explorations in Social Psychology*, *op. cit.*, p. 119.

<sup>568</sup> S. Moscovici, « Le jour de fête du cordonnier », *Pourquoi la mathématique ?*, *op. cit.*, p. 286.

<sup>569</sup> « La nature ne contient pas des informations qui attendent d'être cueillies comme des 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 image », S. Moscovici, "The proof of the pudding is still in the eating", *Psychologie des représentations sociales. Textes rares et inédits* (édité par N. Kalampalikis), Éditions des archives contemporaines, « Psychologie du social », 2019, p. 37.

expérience entre en conflit avec un monde de concepts qui est déjà suffisamment fixé en nous<sup>570</sup> ».

Moscovici développe ainsi une *psychologie sociale des sciences*<sup>571</sup> : comment les processus psychologiques d'influence agissent dans l'activité même de la science et des processus formels de fabrication de la connaissance<sup>572</sup>. La créativité scientifique est le résultat d'une polyphasie cognitive dans l'esprit de chaque scientifique ainsi que des tensions entre majorités et minorités, conformismes et innovations, dans la communauté scientifique. Inventions ou découvertes, la créativité dans les sciences suit des mécanismes similaires aux mécanismes d'innovations sociales pour la créativité dans la société<sup>573</sup>. Nous reviendrons en détails sur ces mécanismes dans la partie II.

---

<sup>570</sup> A. Einstein cité par Moscovici dans S. Moscovici, « Le jour de fête du cordonnier », *Pourquoi la mathématique ?*, *op. cit.*, pp. 287-288.

<sup>571</sup> De son côté Kuhn n'hésite pas non plus à se placer sur le plan de la psychologie pour expliquer la logique de la découverte, voir par exemple T. Kuhn "Logic of discovery or discovery of research" in I. Lakatos, A. Musgrave (Eds.), *Criticism and the growth of knowledge*, Cambridge University Press, 1970.

<sup>572</sup> S. Moscovici, "Toward a social psychology of science", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 23(4), 1993, pp. 343-374.

<sup>573</sup> *Ibid.*, p. 358.

## Chapitre 2.

### La nature est-elle construite ?

#### *La fin du partage entre nature et culture*

Moscovici attribue l'origine du dualisme entre nature et culture à la philosophie grecque<sup>574</sup>, il serait donc un produit spécifique de la civilisation occidentale<sup>575</sup>. Ce dualisme aurait constitué dans l'histoire humaine une parenthèse qui se referme. Comme tout concept, le concept de nature est une construction humaine (ce qui ne signifie pas que ce qu'il désigne ne soit pas une réalité matérielle) historiquement située. L'œuvre de Moscovici repose sur l'idée que c'est à partir des effets de l'avènement de la science que ce dualisme, qui n'était qu'une illusion, prend fin au XX<sup>e</sup> siècle.

À notre époque, la science marquerait le « retour » de l'homme dans la nature (nous verrons qu'il ne s'agit pas d'un retour mais de l'invention d'une nature nouvelle). Pour parvenir au constat de la fin du dualisme, Moscovici s'appuie à travers son œuvre sur deux catégories d'arguments correspondant aux deux caractéristiques attribuées à l'activité scientifique : le dévoilement et la création. Il s'agirait de l'enseignement des connaissances scientifiques du moment (1) et de l'effet de l'avènement de la science (2).

(1) L'état des connaissances scientifiques enseigne que le partage entre deux mondes, celui de la nature et celui de la culture, ne fait plus sens

C'est la science elle-même qui acterait la déconstruction de la césure entre nature et culture en l'affirmant contraire à la réalité. En effet, l'état des connaissances scientifiques de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle la contredisent. Les distinctions entre la vie et la matière et celle entre l'humain et l'animal apparaissent de plus en plus poreuses et périmées. La vie et la matière

---

<sup>574</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, op. cit., pp. 490 et s.

<sup>575</sup> « Le concept de nature que la sociologie et l'anthropologie ont utilisé et utilisent est un concept occidental », S. Moscovici, « Pourrons-nous gouverner la nature ? », *Raison présente*, op. cit., p. 30.

sont constituées d'interactions et de relations au point qu'aucun critère ne permet plus de situer telle chose ou tel être dans ou hors de la nature. La nature n'est plus un ordre donné et immuable mais un résultat de l'action de la communauté des êtres vivants, l'homme y compris<sup>576</sup>. Au XX<sup>e</sup> siècle, Paul Portier<sup>577</sup>, Vladimir Vernadski<sup>578</sup> puis la célèbre microbiologiste américaine Lynn Margulis<sup>579</sup> installent ce raisonnement scientifique en biologie en démontrant que la vie forme un système qui n'a pas « attendu » les conditions extérieures optimales pour évoluer dans l'environnement, mais que cet environnement a été créé puisque c'est la vie elle-même, à travers l'action des premières bactéries, qui a installé les mécanismes biochimiques nécessaires à son développement. C'est sur ces raisonnements que Moscovici s'appuie lorsqu'il écrit dès les années 1960 que : « des organismes capables de subsister sans oxygènes ont préparé la voie à des organismes qui ont institué des échanges inédits avec les corps chimiques, en consommant et en produisant de l'oxygène libre en quantité suffisante<sup>580</sup> ». Ces connaissances poussent à un premier changement de perspective dans lequel l'inné ou l'originel préservé de toute interaction devient à jamais inaccessible<sup>581</sup>. Et si l'homme est un être de nature, biologique, alors il n'y a aucune raison – pas plus que pour les autres êtres vivants – que ce qu'il fait, son art ou son organisation, la fasse reculer.

Avant ces évolutions, la biologie a longtemps entretenu une représentation stéréotypée de l'animal réduit à une anatomie ou à un solitaire livré à ses instincts<sup>582</sup>. Or, on sait aujourd'hui grâce à une autre science, l'éthologie, combien cette représentation est éloignée de la réalité. Moscovici va s'intéresser à cette science et prendre les connaissances éthologiques au sérieux et « à la lettre<sup>583</sup> ». Aujourd'hui des expressions comme « culture animale » sont courantes en éthologie contemporaine<sup>584</sup> mais pour la plupart des biologistes de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, les différentes formes d'organisation sociale qui s'observent notamment chez les espèces de primates (une même espèce peut en connaître plusieurs formes) étaient expliquées par l'instinct sexuel, c'est-à-dire la génétique. Les sociétés animales sont considérées comme des

---

<sup>576</sup> Voir chapitre 2.

<sup>577</sup> Biologiste français (1866-1962).

<sup>578</sup> Minéralogiste russe et ukrainien (1863-1945) pionnier de la théorie de la biosphère, V. Vernadski *La Biosphère*, Paris, Félix Alcan, 1929.

<sup>579</sup> Voir notamment L. Margulis, D. Sagan, *L'univers bactériel*, trad. par G. Blanc, Le Seuil, [1986] 2002.

<sup>580</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, op. cit., p. 33.

<sup>581</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>582</sup> S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, op. cit., p. 287.

<sup>583</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>584</sup> Voir notamment les travaux de Dominique Lestel, notamment *Les Origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, col. « Champs », 2009.

sociétés sexuelles<sup>585</sup> : elles s'élaborent et se maintiennent sous la pression des instincts des individus afin de médier les rapports entre eux, sans relation au milieu (ou celle-ci est considérée de manière secondaire). Les travaux et conclusions de ces scientifiques étaient basés sur l'observation d'individus arrachés à leur milieu, isolés en laboratoire. La biologie « pouvait s'en tenir là, tant que l'on prenait l'individu pour unité d'analyse<sup>586</sup> » constate Moscovici. À l'inverse l'éthologie va s'intéresser à la vie des êtres dans leur milieu, invitant à découvrir la complexité des mondes sociaux en lien avec leur environnement. Elle « ne découpe plus l'animal en appareils, instincts, réflexes, parties abstraites d'une carte simplifiée, permettant de le traiter à distance comme un moyen de comparaison et de manipulation au laboratoire ; elle y voit une créature entière, vivant parmi les siens ou avec l'homme, aimant, attaquant, défendant son territoire, adaptant son mode de vie à un milieu déterminé<sup>587</sup> ». Plus les scientifiques découvrent que l'animal et l'homme se ressemblent<sup>588</sup> et que la complexité de la vie sociale du premier ou l'intensité de ses émotions n'ont parfois rien à envier à celles du second, plus s'éloignent aussi la césure entre le naturel et le culturel. C'est suite à une rencontre avec l'éthologiste John Crook<sup>589</sup> en Californie<sup>590</sup> que Moscovici va s'intéresser de près à l'éthologie et en particulièrement aux sociétés de primates. Dès la fin des années 1960, il étudie les travaux de Crook et ceux d'autres éthologues (notamment Von Frisch sur le langage des abeilles<sup>591</sup>). La démarche de ces éthologues était pionnière dans le sens où ils n'ont pas cherché à comprendre les sociétés animales à partir de l'observation de l'individu. Ils se sont affranchis du paradigme de la philosophie politique selon laquelle la société étant une création d'individus rationnels, il ne peut y avoir de sociétés autres qu'humaines, les animaux étant dénués de raison et incapables de contracter pour faire société. Crook et Gartlan ont au contraire montré la complexité et la diversité des formes sociales animales. Ils ont par ailleurs montré que les similitudes entre ces formes sociales étaient davantage corrélées au milieu dans laquelle elles évoluaient – à l'environnement – qu'à l'appartenance à l'espèce – c'est-à-dire à la génétique. Ce n'est donc pas la génétique ou les instincts le principal déterminant de l'organisation sociale mais le lien à l'univers matériel. Dans *La Société contre nature*, Moscovici s'appuie sur ce

---

<sup>585</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, op. cit., p. 60.

<sup>586</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, op. cit., p. 61.

<sup>587</sup> S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, op. cit., p. 290.

<sup>588</sup> « Depuis une dizaine d'années, écrit-il en 1974, les informations affluent d'un peu partout, recensées et analysées avec beaucoup de soins par les chercheurs. Elles prouvent que les êtres non humains sont outillés pour accomplir des tâches que l'on imaginait être exclusivement humaines, notamment apprendre et inventer », *ibid.*, p. 245.

<sup>589</sup> Primatologue britannique (1930-2011).

<sup>590</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, op. cit., p. 237.

<sup>591</sup> S. Moscovici, « La subjectivité sociale », *Psychologie des représentations sociales. Textes rares et inédits* (édité par Nikos Kalampalikis), op. cit., p. 66.



savoir de l'éthologie pour analyser les transformations profondes en cours et rejeter le partage entre l'homme et l'animalité : « Soudainement et de plusieurs côtés, les notions d'individu, d'instinct, le contenu de ce que nous désignons par société ou nature humaine, subissent l'érosion du temps accéléré, l'assaut de phénomènes récemment mis à jour<sup>592</sup> ». Nous verrons dans la troisième partie<sup>593</sup> comment cette science – l'éthologie – et les connaissances qui en sont issues sont constitutives des premières représentations sociales du mouvement écologiste davantage encore que la science dont il porte le nom.

(2) L'effet de l'avènement de la science : la fin matérielle du dualisme entre la nature et l'artifice

Pour Moscovici, la distinction entre la nature et la culture n'a jamais eu d'existence réelle. Elle serait une faute de jugement<sup>594</sup>. Toutefois, avec l'avènement de la science, même l'illusion de cette distinction ne tient plus car, au-delà des enseignements de la science, c'est le mode singulier d'intervention dans la nature de son activité qui rendrait la distinction caduque.

Avec la science, les phénomènes sont consécutifs à l'action des savants. Alors que les philosophies naturelles servaient de médiatrices entre les humains et la nature comme réalité extérieure qui lui préexiste, la science engendre désormais ses propres objets. Elle ne fait pas que découvrir, elle crée, elle invente, elle combine et allie les pouvoirs humains et non-humains à partir, nous l'avons vu, de la chimie. Dès lors que la science crée les propriétés et l'organisation des structures naturelles la distinction entre le naturel et l'artificiel s'efface et devient une construction obsolète : « La distinction qui s'était maintenue entre organisation ou élément naturel et organisation ou élément artificiel s'estompe et cesse d'avoir une raison d'être<sup>595</sup> ». L'opposition entre le naturel et l'artificiel aurait servi de socle à la philosophie naturelle et mécanique<sup>596</sup> : la nature engloberait ce qui préexiste et serait révélée ; la culture ce

---

<sup>592</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, *op. cit.*, p. 199.

<sup>593</sup> L'éthologie avec la paléontologie et l'anthropologie sont les trois disciplines sur lesquelles Moscovici va s'appuyer pour développer sa théorie écologiste des rapports de domination dans *La société contre nature*, voir partie III, chapitre 1. Dans ces trois disciplines il va faire preuve d'une connaissance aigüe des dernières publications et faire preuve d'une remarquable intuition dans les changements de paradigmes qui les concernent.

<sup>594</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>595</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>596</sup> Pas pour Descartes qui dans *Les principes de la philosophie* pose la continuité entre le naturel et l'artifice comme principe : « toutes les règles des mécaniques appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles, sont avec cela naturelles<sup>596</sup> », cité par C. Larrère, R. Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Flammarion, [1997] 2009, p. 64. Cependant pour Descartes cette continuité s'explique par l'appréhension de la nature sous l'angle de la mécanique comme un artifice : « Et sans

qui révèle ou crée des objets sans existence préalable. Ces derniers étant alors qualifiés d'artificiels à l'inverse des objets spontanés. La distinction entre la découverte et l'invention est donc une transposition héritée du dualisme entre nature et culture : les objets naturels sont découverts, l'art invente de nouveaux objets. Or, désormais, dans quel sens peut-on dire que les molécules d'hydrogène et d'oxygène décomposées par le chimiste à partir d'une molécule d'eau sont artificielles ? L'horloge n'a rien de spontanée, elle ne se retrouve pas à l'état naturel, mais la molécule d'hydrogène oui. Comme l'écrit Berthelot : « ce sont des êtres artificiels, existant au même titre, avec la même stabilité que les êtres naturels : seulement, le jeu des forces nécessaires pour leur donner naissances ne s'est point rencontré dans la nature <sup>597</sup> ». Le scientifique s'insère donc dans les cycles naturels qu'il reprend à son compte. Il en va de même lorsqu'il formule une théorie car il la « découvre » autant qu'il l'« invente ». Si connaître c'est créer, alors l'art se confond avec le naturel et le dualisme n'a plus de raison d'être.

D'une certaine façon, la science réunit en pratique ce que la philosophie avait séparé en deux ordres. Elle provoque un renversement de perspective et un tournant historique : « Partant, la matière cesse d'être le substrat, le fonds préétabli servant à maintenir les attributs de notre espèce, et devient explicitement le résultat des activités à elle consacrées<sup>598</sup> ». Nous allons voir que l'*Essai sur l'histoire humaine de la nature* renoue avec une tradition antique selon laquelle les traités sur la nature sont en réalité des pamphlets politiques<sup>599</sup>. Mais avant d'en venir à la formulation de la question naturelle, il est nécessaire de clarifier un certain nombre de concepts moscoviciens dont les liens qu'il effectue entre science, nature et représentations.

### *Science, nature et représentations*

En 1999, dans *Politiques de la nature*, Bruno Latour constate que nature et science ont presque toujours été, sauf exception précise-t-il, traité comme des synonymes dans la littérature militante des mouvements écologiques, alors que les sciences seraient un tiers entre la société et la nature. Ce raccourci aurait servi à utiliser la science comme levier à ce combat, car elle serait pour ces mouvements un miroir du monde<sup>600</sup>. Latour ajoute : « On trouvera dans

---

doute que lorsque les hirondelles viennent au printemps, elles agissent en cela comme des horloges » cité par S. Moscovici, S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, op. cit., p. 323.

<sup>597</sup> M Berthelot, *La synthèse chimique*, cité par S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, op. cit., p. 393.

<sup>598</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, op. cit., p. 447.

<sup>599</sup> *Ibid.*, p. 490.

<sup>600</sup> B. Latour, *Politiques de la nature*, op. cit., p. 13.

Moscovici, Serge (1977 [1968]), *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, l'une de ces exceptions d'autant plus précieuses que son livre a trente ans<sup>601</sup> »<sup>602</sup>.

En effet, chez Moscovici science et nature ne sont pas synonymes, et, nous l'avons vu, la science n'est pas le dévoilement de la nature, ou plus précisément elle n'est pas uniquement cela<sup>603</sup>. Pour le psychologue social, si le dualisme entre nature et culture est contredit par l'observation, alors sa transcription sous la forme d'un autre dualisme, celui entre une nature unique représentée et la science qui la dévoile, n'a guère plus de bien-fondé<sup>604</sup>. Moscovici tire de la fin du dualisme entre nature et culture une autre conclusion : la nature unique ne peut pas exister, elle est comme l'histoire humaine ou la culture, plurielle. Puisqu'il s'agit de deux sphères de la réalité qui ne sont qu'artificiellement séparées et qui se forment mutuellement, il n'est pas possible que l'une soit historique et l'autre non. Moscovici ne pense pas qu'il y aurait d'un côté une nature immanente et de l'autre des représentations ou conceptions diverses du monde comme on peut le trouver chez de nombreux auteurs dont il est le contemporain, comme chez Kuhn par exemple<sup>605</sup>. Ce dualisme sépare deux histoires, qui se dérouleraient en parallèle, celle de l'homme et celle de la nature, ou ne conçoit que celle de l'homme, la nature étant considérée comme anhistorique. « Dans cette conception écrit-il, ce n'est pas notre monde qui change mais seulement la façon dont on le regarde<sup>606</sup> ». Le rejet du dualisme le pousse à considérer que la science ne peut être exclusivement pensée comme le moyen d'accéder à cette

---

<sup>601</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>602</sup> Selon Latour, les écologistes militants auraient « la naïveté de croire qu'ils défendent autre chose, sous couvert de la nature, qu'un point de vue particulier, celui des Occidentaux », B. Latour, *Politiques de la nature*, *op. cit.*, p. 51. Moscovici incarne en effet une exception car il ne s'agit pas pour lui de défendre la nature mais de l'inventer.

<sup>603</sup> Dans *l'Essai sur l'histoire humaine de la nature* Moscovici écrit : « De même que le champ magnétique modifie les effets propres à la gravitation, ou que le volume des précipitations atmosphériques infléchit le cycle végétal ou animal, de même, par le savoir-faire théorique ou pratique, l'humanité impose aux forces animées ou inanimées un développement qui s'articule avec le sien propre. Parce que ces forces entrent en contact avec elle à des étapes distinctes, on voit surgir des qualités inconnues auparavant, des facteurs non-humains et de nouvelles facultés humaines. Il ne s'agit pas là d'un pur dévoilement, de la pénétration progressive, dans un circuit préétabli, d'êtres qui subsistaient tels quels avant cette intervention. Provoquer leur apparition, c'est aussi, immédiatement, leur conférer une structure, les investir d'attributs dans un contexte qui est déjà nôtre. Hors de ce rapport, rendus à l'extériorité, ils sont comme inexistantes », S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 41. Ce passage illustre le fait que Moscovici considère que le dévoilement de la nature (de l'organisation et des lois de la matière) s'articule avec sa création (en combinant l'humain avec la matière).

<sup>604</sup> Moscovici décrit ainsi cette conception dualiste de la nature et de la science : « Qu'on en fasse les projections d'une structure mentale ou les reflets d'une réalité protéiforme, les disciplines semblent être destinées à codifier séparément les signaux provenant de nous-mêmes ou ceux qui émanent des êtres physiques formant notre entourage. La vérité qu'elles établissent demeure à chaque instant une simple approximation d'une vérité plus accomplie, ensevelie dans la raison ou dans les choses. L'homme ordonnateur de ces vérités incarnerait tantôt une machine algorithmique traitant les informations qui lui sont proposées suivant un programme inhérent à son esprit, tantôt une machine analogique ayant à simuler de manière artificielle des dispositions et des dynamismes naturels dont il aurait changé les dimensions », *ibid.*, pp. 111-112.

<sup>605</sup> S. Moscovici, « L'histoire humaine de la nature » dans *Temps et Devenir*, *op. cit.*, pp. 118-119.

<sup>606</sup> *Ibid.*, p. 119.

réalité, unique et permanente, extérieure à la société. Les sciences ne sont donc pas des « décalques fidèles d'une configuration extérieure<sup>607</sup> », écrit-il, configuration extérieure que l'on « change en langages privées de sujets, en représentations qui ne sont ni du monde, sans nous, ni dans le monde, avec nous<sup>608</sup> ». Puisque, nous l'avons vu, la science invente, elle participe à l'invention de notre nature (de nos relations avec l'univers matériel). Si aujourd'hui la science est la cause des représentations sociales, elle est aussi à l'origine de notre état de nature (l'ordre institué par nos relations avec l'univers matériel).

Les sciences comme les arts et les techniques sont des modes d'intervention dans la nature et un moyen de conversion des représentations en réalité<sup>609</sup> mais il serait un contresens de penser que cette création des natures par les savoirs ne se réaliserait qu'en termes de représentations. Affirmons-le clairement : pour Moscovici la nature n'est pas une représentation et les états de nature décrits dans *l'Essai sur l'histoire humaine de la nature* ne sont pas des représentations sociales de la nature. Moscovici étant un penseur reconnu dans ces deux domaines, certains auteurs ont pu en déduire que sous sa plume la nature et ses états étaient pensés en termes de représentations sociales<sup>610</sup>. Mais Moscovici lui-même a eu l'occasion de clarifier sa pensée sur ce point : « Si au sujet des états de nature, on parlait de représentation, on annulerait par ce mot même l'idée d'« état ». On continuerait à admettre qu'il y a *une* nature, dont on dégagerait successivement *plusieurs* représentations, plusieurs images, plusieurs reproductions. Ce que je voulais avancer au contraire, c'est que la nature changeait fondamentalement, qu'elle n'était justement pas une représentation<sup>611</sup> ». Il ne fait donc pas de doute que pour lui la nature n'est pas une représentation : la nature peut changer fondamentalement de nature.

Dans ces travaux sur la nature, Moscovici développe une forme de constructionnisme des relations<sup>612</sup>, un constructionnisme non symbolique : pour lui « la nature » ne signifie jamais

---

<sup>607</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 111.

<sup>608</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>609</sup> S. Moscovici, “The proof of the pudding is still in the eating”, *op. cit.*, p. 36.

<sup>610</sup> Une thèse de doctorat soutenue à la *London school of economics* en 1997 opère un tel rapprochement en analysant les différents « états de nature » décrits par Moscovici dans *l'Essai sur l'histoire humaine de la nature* – sur lesquels nous allons revenir – à l'aune de la théorie des représentations sociales, GERVAIS Marie-Claude, *Social representations of nature : The case of the Braer oil spill in Shetland*, 346 pages, ph. D., Department of Social Psychology, London School of Economics and Political Science, 1997. Voir également récemment N. Bouleau, *Ce que Nature sait. La révolution combinatoire de la biologie et ses dangers*, PUF, 2021.

<sup>611</sup> S. Moscovici, « L'actuel et l'inactuel. Re-présentation d'un entretien avec Marie Moscovici », *op. cit.*, p. 38..

<sup>612</sup> S. Moscovici, “The proof of the pudding is still in the eating”, *op. cit.*, p. 44.

« l’environnement » mais *la relation construite entre les humains et la matière*, relation qui est constitutive d’un état : elle reflète ou institue les relations *entre* les humains et *avec* leur environnement. Pour Moscovici, la nature est l’organisation des forces matérielles issue de la combinaison avec les forces biologiques et sociales humaines. « La nature, écrit-il, c’est l’homme [l’humain] avec la matière, et ce ne peut être rien d’autre<sup>613</sup> ». Si l’humain fait ainsi partie de la nature, l’art humain et toute pratique humaine ne fait pas « reculer » la nature ni générer de l’anti-nature ou de l’artifice, mais participe à l’organisation de cette combinaison. À ce titre, il ne peut y avoir d’action ou de création humaine plus (ou moins) naturelle que d’autres. Moscovici rejoint ici en partie Descartes qu’il cite : « lorsqu’une montre marque les heures par le moyen des roues dont elle est faite, cela ne lui est pas moins naturel qu’à un arbre de produire des fruits<sup>614</sup> » ou Bacon : « Je classerais volontiers l’histoire des arts comme une partie de l’histoire naturelle<sup>615</sup> ». Mais il ne s’agit pas d’une interprétation moniste : cette conversion de la nature en artifice est interprétée par Moscovici comme une preuve de la pluralité ou de la diversité des natures. En effet, convertir une partie de la nature en artifice revient à décrire un mouvement d’un état de nature vers un autre état de nature. L’usage du terme d’« artifice » ne serait qu’un escamotage pour désigner l’apparition d’une nouvelle nature, nouvelle selon les normes de l’ancienne<sup>616</sup>. La pluralité des natures s’affirme donc avec le rôle de l’humain dans leurs édifications. Car si la nature est le résultat – historiques – de la combinaison entre la matière et l’homme, celui-ci devient dès lors un agent de cette combinaison. La pluralité des natures est une pluralité de relations avec l’univers matériel et une pluralité des résultats combinatoires avec la matière.

Quelques décennies plus tard, l’anthropologie de la nature d’Eduardo Viveiros de Castro<sup>617</sup> ou de Philippe Descola poursuivra une approche en partie similaire de la pluralité des natures<sup>618</sup>. En partie seulement, car leur rejet du cadre d’analyse distinguant matérialité et représentation peut parfois les conduire à un « réalisme naïf selon lequel l’essence des choses s’imposerait d’elle-même aux sens »<sup>619</sup> que l’on ne retrouve pas chez Moscovici. La différence

---

<sup>613</sup> S. Moscovici, *Essai sur l’histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 39.

<sup>614</sup> Cité par Moscovici dans *ibid.*, p. 37.

<sup>615</sup> Cité par Moscovici dans *ibid.*, p. 46.

<sup>616</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>617</sup> E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales. Lignes d’anthropologie post-structural*, trad. par O. Bonilla, PUF, coll. « MétaphysiqueS », Paris, 2009.

<sup>618</sup> P. Descola, « De la Nature universelle aux natures singulières : quelles leçons pour l’analyse des cultures ? », *Les Natures en question*, P. Descola (sous la direction de), Odile Jacob, 2018, pp. 121-135.

<sup>619</sup> Voir l’article de É. Demeulenaere, « L’anthropologie au-delà de l’anthropos. Un récit par les marges de la discipline », G. Blanc, É. Demeulenaere, W. Feuerhahn, *Humanités environnementales. Enquêtes et contre-enquêtes*, Éditions de la Sorbonne, pp. 43-73.

entre les anthropologues de la nature et le psychologue social vient du fait que les premiers n'envisagent la représentation qu'uniquement sous l'angle d'une « propriété de l'esprit » individuel et n'établissent pas de distinction entre représentations mentales ou individuelles et représentations sociales. Soyons précis sur ce point : si la nature n'est pas pensée par Moscovici comme une représentation mentale, il y a bien, à ses yeux, au fondement du mouvement écologiste comme au fondement de tout mouvement social, politique ou culturel, une représentation *sociale*, sur laquelle nous reviendrons dans la suite de ce travail.

Abordées à travers le dualisme et sous l'angle de la représentation, les différentes natures ont jusqu'à Moscovici été traitées et réduites à des différences de concepts<sup>620</sup>. Si les natures changent, ce serait alors parce que l'idée de nature prendrait des sens plus ou moins radicalement différents. Les ouvrages retraçant l'histoire de la nature retracent alors l'histoire de l'idée, de la notion ou de la représentation de nature, et souvent l'histoire des attitudes humaines face à une nature unique. C'est le cas d'*Esquisse d'une histoire de l'idée de nature* de Robert Lenoble. L'ouvrage est publié en 1969, dix ans après la mort de son auteur mais l'année suivant la publication de *l'Essai sur l'histoire humaine de la nature* en 1968. Lenoble y écrit : « Nous disons que ce concept de nature ne prend tout son sens que dans l'histoire : il exprime moins une réalité passive perçue qu'une attitude de l'homme devant les choses<sup>621</sup> ». L'idée est aussi présente chez Pierre Hadot, pour lequel les métaphores de la nature expriment et influencent les *attitudes* de l'homme à son égard<sup>622</sup>. Mais Pierre Hadot lui-même soulève la difficulté que peut entraîner l'idée de cette influence : « on peut se demander si la transformation de l'idée de nature dans l'esprit d'un groupe microscopique de philosophe et de savants a pu vraiment provoquer une transformation radicale de l'attitude de l'humanité à l'égard de la nature<sup>623</sup> ». Moscovici ne retrace pas quant à lui l'histoire de cette attitude, ni l'histoire du concept de nature, mais l'histoire des combinaisons entre les univers humain et matériel et des mécanismes qui les créent, ce qui fait de *l'Essai* un livre pionnier sur l'histoire de l'agir humain dans et avec la nature.

---

<sup>620</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 109.

<sup>621</sup> R. Lenoble, *Esquisse d'une histoire de l'idée nature*, *op. cit.*, p. 238.

<sup>622</sup> P. Hadot, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004, p. 18.

<sup>623</sup> *Ibid.*, p. 187.

## *Qu'est-ce que la nature ?*

La nature est un concept polysémique et ses nombreuses définitions sont parfois contradictoires entre elles<sup>624</sup>. Cette polysémie a bien sûr été soulevée par Moscovici : la nature peut en effet autant désigner le principe interne d'une chose ou son essence que l'inverse, son extériorité, l'environnement dans lequel elle se déploie<sup>625</sup>. La nature peut renvoyer au changement<sup>626</sup> ou au contraire rejeter le changement au nom de la permanence<sup>627</sup> et signifier l'invariabilité qui précéderait la rencontre de l'humain et du monde<sup>628</sup>. Elle a un potentiel descriptif ou normatif<sup>629</sup>, elle peut symboliser la force comme la fragilité, renvoyer à la découverte ou au vécu<sup>630</sup>, etc. Cette polysémie peut s'expliquer par la fonction de ce concept. Pour Descola, sa fonction, reprenant une idée de Heidegger sur la nature comme socle fondamental de la métaphysique occidentale, est de procurer un fondement à la plupart des systèmes d'opposition : la nature soulignerait les caractéristiques des autres concepts auxquelles elle s'oppose (la culture, l'art, l'histoire, la société, etc.)<sup>631</sup>. Cette relation est parfois conçue comme non réciproque et pour Moscovici la plupart du temps, la nature désigne en réalité l'« autre »<sup>632</sup>. Elle désigne un monde dans laquelle l'autre est assigné. Cet usage a pour fonction de marquer que l'autre n'est pas un semblable, qu'il ou elle appartient à cet autre monde : un monde naturel c'est-à-dire un monde « primitif », un monde rural, un monde féminin<sup>633</sup>, un monde animal, etc.

---

<sup>624</sup> Voir F. Dagognet, *Considérations sur l'idée de nature*, Paris, Vrin, 2000 ; C. et R. Larrère, *Penser et agir avec la nature. Une enquête philosophique*, Paris, La Découverte, 2015.

<sup>625</sup> La nature « représente soit un fondement biologique invariable qui s'est manifesté dès l'origine (le fondement inné), soit une enveloppe matérielle uniforme (l'environnement, l'univers) qui se dévoile progressivement », S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, *op. cit.*, p. 115.

<sup>626</sup> « D'un côté elle est activité, changement, mouvement, spontanéité propre aux processus matériels, et d'un autre côté elle est conjonction de la matière et de la forme, structuration cohérente des deux, guidé par quelque fin », S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 311.

<sup>627</sup> « Le changement, parce qu'il porte l'empreinte d'un effort et d'une intention est irrévocablement déclaré antinaturel, et ne saurait avoir lieu que dirigé contre la nature », S. Moscovici, *La société contre nature*, *op. cit.*, p. 366.

<sup>628</sup> S. Moscovici, « Le marxisme et la question naturelle », *L'Homme et la société*, n°13, Sociologie et philosophie, 1969, p. 101.

<sup>629</sup> Comme nous le verrons dans la partie III, le naturalisme de Moscovici s'oppose à toute conception normative de la nature. Dans *Hommes domestiques et hommes sauvages* il écrit : « il est impossible de situer un état normatif de nature à l'aube de l'humanité, car nous ne connaissons aucune parcelle du réel exempt de l'intervention humaine, sans contact avec l'art ou la technique », S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, *op. cit.*, p. 136.

<sup>630</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, *op. cit.*, p. 105.

<sup>631</sup> Voir l'introduction de P. Descola, *Les Natures en question*, Odile Jacob, 2018.

<sup>632</sup> S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, *op. cit.*, pp. 277-278.

<sup>633</sup> Voir partie III, sous-partie 1 sur l'origine de l'écoféminisme.

La nature serait donc un concept socle qui n'a de définition qu'en opposition à quelqu'un d'autre ou à un autre concept. Mais ce qui constitue le paradoxe du concept de nature n'est pas tant sa polysémie : certes il garde « quelque chose de mystérieux<sup>634</sup> » et il est en effet difficile d'en saisir une définition commune, pour autant c'est un concept familier dont chacun possède une expérience, un « mot plein de sens qui parle à tout le monde<sup>635</sup> ». C'est ce paradoxe, l'écart entre sa polysémie conceptuelle et la familiarité de son expérience, qui en fait sa véritable particularité, et, pour Moscovici, son principal attrait.

Lorsqu'il publie *l'Essai sur l'histoire humaine de la nature* en 1968, Moscovici nourrit ses idées sur la nature depuis longtemps. En 1956, il publiait dans la *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications* un article sur la philosophie des sciences de Adam Smith<sup>636</sup>. Moscovici a trouvé en effet chez Adam Smith un certain nombre d'idées fécondes qu'il va exploiter comme l'idée que la nature n'a pas toujours été la même et que l'enchaînement entre les natures, que Smith nomme des « systèmes de nature », est réel et pas seulement une opération de l'esprit (un changement d'idées ou de visions). Il y trouve aussi l'idée de la nature comme relation. Moscovici écrit que Smith « reconnaît dans l'histoire un changement fondamental des relations de l'esprit avec la nature. Le philosophe qui a voulu voir dans ces systèmes un simple produit de l'imagination, et non pas une expression de la réalité des phénomènes, se trouve dépassé, entraîné vers une conception de la connaissance qu'il reconnaît ne pas être la sienne<sup>637</sup> ». De ces lignes écrites au milieu des années 1950, Moscovici ne va jamais s'en détacher : elles signifient que les changements de natures ne sont pas des constructions de l'esprit (c'est pourquoi la nature ne peut être une représentation) mais constitue bien un état – un état de nature – puisque l'organisation de la matière est aussi le résultat de cette combinaison.

La philosophie de la nature de Moscovici repose sur une distinction fondamentale entre deux concepts : il distingue la *nature* de la *matière* ou de l'univers matériel. De son œuvre, il est possible de déduire que la nature est (1) une relation, (2) un état et (3) un produit.

---

<sup>634</sup> S. Moscovici, « La fin de l'écologie ? », dans M.-O. Gonseth, J. Hainard, R. Kaehr (édité par), *Natures en tête*, Neuchâtel, 1996, p. 295.

<sup>635</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, op. cit., p. 109.

<sup>636</sup> S. Moscovici, « À propos de quelques travaux d'Adam Smith sur l'histoire et la philosophie des sciences », op. cit.

<sup>637</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.



(1) La nature est une relation

Toute définition assimilant la nature à l'univers matériel seulement – organique et non-organique – excluant l'humain, ne peut avoir que pour effet d'entretenir un dualisme conservateur qui ne correspond pas à l'état des connaissances scientifiques. Si le dualisme est une illusion, alors l'humain doit être inclus dans la définition même de la nature. Moscovici sépare alors les notions de « nature » et de « matière », habituellement confondues dans le concept de nature<sup>638</sup> notamment par Descartes<sup>639</sup>. Il définit la matière ou l'univers matériel comme « les divers corps, les diverses puissances envisagées de manière autonome : végétaux, éléments chimiques, forces nucléaires, forces biosociales, etc.<sup>640</sup> ». La « nature » exprime alors une organisation : il s'agit des *relations* qui se nouent entre cet univers matériel et le pôle humain. Ainsi définie la nature englobe l'humain : « l'homme joint à la matière, voilà une définition concrète véritable, de notre nature<sup>641</sup> ». La nature n'est donc plus une sphère autonome indépendante de l'humain mais le « système d'interaction<sup>642</sup> » entre l'humain et le non-humain. Il s'agit d'un « système homme-matière<sup>643</sup> » : « Nature et société représentent deux modes de relation entre les mêmes termes, et non pas les termes différents d'une même relation qui poserait les hommes d'un côté et les forces matérielles de l'autre<sup>644</sup> ». Selon cette acception, la nature n'est donc plus synonyme d'extériorité (environnement, de ressources, etc.) ni d'intériorité (essence, normes, etc.). Définir la nature non pas comme l'essence ou l'environnement mais comme un type de relation entre les humains et leurs univers matériels, animés ou non, est une thèse qui sera reprise près de quarante ans plus tard par Philippe Descola, les qualifiant d'« ontologies » ou de « schèmes de relation »<sup>645</sup> bien que ce dernier ne se réfère pas à Moscovici.

---

<sup>638</sup> S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, *op. cit.*, p. 137.

<sup>639</sup> « Sachez donc, premièrement, que par Nature je n'entends point ici quelque Déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire ; mais que je me sers de ce mot pour désigner la matière même » cité par C. et R. Larrère, *Penser et agir avec la nature. Une enquête philosophique*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>640</sup> S. Moscovici, « Le marxisme et la question naturelle », *op. cit.*, p. 60.

<sup>641</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>642</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 84.

<sup>643</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, *op. cit.*, p. 180.

<sup>644</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 458.

<sup>645</sup> P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*

## (2) La nature est un état

La nature est donc la relation nouée entre l'humain et son univers matériel, la reproduction ou la régularité de cette relation constitue un état : « La nature définit donc une constellation de matières organisées en séries simultanées ou successives. Ce sont là ses ordres ou ses états<sup>646</sup> ». Définir la nature comme un état implique deux corollaires. Premièrement, la matérialité de la nature. Si la nature est un état, elle ne peut être décrite comme une représentation, de la même manière qu'un état de société n'est pas une simple représentation de cette société. Au cours de *l'histoire humaine de la nature*, écrit-il, « ce n'est pas notre représentation du monde qui se 'mécanise', 's'électrifie' ou se 'quantise', mais notre monde lui-même. Tout comme, au cours de l'histoire humaine de la société, ce n'est pas la vision qui devient féodale ou industrielle, mais la société elle-même<sup>647</sup> ». Il s'agit donc d'une réalité objective. Deuxièmement, le type de lien avec l'univers matériel correspond à un type de lien *entre les humains*. L'état de nature est défini comme « la correspondance des ressources inventives ou matérielles et du système de reproduction<sup>648</sup> », c'est-à-dire qu'il est issu de l'organisation entre les forces biologiques et sociales (dont les connaissances). Un état de nature est donc un état de société puisque les liens que les humains instituent avec leur univers matériel est déterminé par les liens et l'organisation institué entre eux. Ces états de nature se succèdent historiquement et le passage d'un état à un autre dépend du mécanisme de la « division naturelle<sup>649</sup> ».

## (3) La nature est un produit

L'état de nature – la relation que l'humain institue avec son univers matériel – est une production humaine, sociale et historique. Ainsi définie, la nature n'est plus ni normative, ni descriptive, ni invariante, ni permanente : elle est un produit, *notre* produit. « Tout ce que nous posons comme donné est aussi notre produit<sup>650</sup> », écrit-il. L'humain agit donc directement en tant qu'agent de la nature sur son évolution. Moscovici déduit le caractère historique de la nature du fait qu'elle soit une relation qui inclut l'humain : au moins une partie de son histoire

---

<sup>646</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>647</sup> S. Moscovici, « L'histoire humaine de la nature » dans *Temps et Devenir*, *op. cit.*, p. 122.

<sup>648</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>649</sup> Voir chapitre 4.

<sup>650</sup> S. Moscovici, « Le marxisme et la question naturelle », *L'Homme et la société*, n°13, Sociologie et philosophie, 1969, p. 60.

est donc humaine. La pluralité des natures est une idée devenue fréquente. Elle se retrouve aussi bien en philosophie chez Robert Lenoble que chez Carolyn Merchant<sup>651</sup> ou, plus tard, dans l'anthropologie de Descola. Lenoble, par exemple, écrit : « Nous n'assistons pas au progrès d'une recherche menée sur le même *objet* : sous les mots de « Nature », de « science » et de « lois », on ne voyait pas les mêmes choses, on ne construisait pas le même type de science, on ne cherchait pas les mêmes lois. En ce sens, « notre » Nature et notre « science » peuvent bien avoir leur date de naissance, ce qui ne veut pas dire qu'auparavant on ne regardait rien. En un mot, *on a toujours observé la Nature, seulement ce n'était pas la même*<sup>652</sup> ». Ce n'est donc pas la nature de l'objet observé qui change selon Lenoble mais autre chose qui est observé. La différence entre ces auteurs et Moscovici, est que pour ce dernier c'est la réalité même de la nature qui change, bien sûr les forces matérielles ou les lois physiques restent en partie les mêmes, mais pas les relations qui les unissent au pôle humain ni les combinaisons physiques issues de cette relation. Les différentes natures, les relations qu'elles expriment ou les états qu'elles instituent, sont le produit de systèmes de disciplines : des formes de connaissances mues en habilités, traditions, savoir-faire, arts, etc. Nous édifions notre nature par le fait d'inventer non pas des nouvelles connaissances mais des nouveaux modes de connaître et de les reproduire.

*La part de construction sociale, symbolique et matérielle, dans l'œuvre de Moscovici*

Si Moscovici fait de la nature notre produit, cela signifie-t-il que sa philosophie participe au développement du courant constructiviste et constructionniste, voire le préfigure, en philosophie et sociologie de la connaissance, ainsi qu'à l'apparition du postmodernisme, comme cela a pu être suggéré<sup>653</sup> ? Il est certain que l'œuvre de Moscovici se démarque de l'épistémologie anglo-saxonne du XX<sup>e</sup> siècle et constitue en partie, comme celle de Koyré, une réaction au positivisme. Il critique la recherche d'un critère de démarcation absolue entre science et non science<sup>654</sup> et questionne d'un point de vue politique le problème de la croissance de la connaissance.

---

<sup>651</sup> C. Merchant, *La mort de la nature : Les femmes, l'écologie et la révolution scientifique*, op. cit.

<sup>652</sup> R. Lenoble, *Esquisse d'une histoire de l'idée nature*, op. cit., p. 29.

<sup>653</sup> Par exemple dans N. Bouleau, D. Bourg, *Science et prudence. Du réductionnisme et autres erreurs par gros temps écologique*, Paris, PUF, 2022.

<sup>654</sup> Voir partie II.

L'ensemble de l'œuvre de Moscovici est sans conteste une œuvre pivot entre l'épistémologie classique et l'épistémologie constructiviste ou constructionniste et postmoderne. Il s'agit d'une œuvre « entre-deux », à la fois témoins et acteurs du passage d'un paradigme à un autre. En psychologie sociale, les liens entre le constructivisme ou le constructionnisme et la théorie des représentations sociales ont souvent été affirmés et analysés<sup>655</sup>. Les liens entre la construction sociale et la conception de Moscovici de la nature comme relation ont également été analysés dans une approche environnementale<sup>656</sup>. Des critiques sur la part de construction dans l'œuvre de Moscovici lui ont également été adressées : établissant un lien entre un constructivisme et un relativisme pour la théorie de l'histoire humaine de la nature<sup>657</sup>, ou quant à la construction de la réalité établie par la théorie des représentations sociales<sup>658</sup>. En revanche, aucun des principaux auteurs du courant constructiviste ou constructionniste en épistémologie ne se réclame explicitement de Moscovici. Il n'est pas cité dans l'ouvrage pionnier de Peter L. Berger et Thomas Luckmann<sup>659</sup> ni dans les principales publications de l'École de Palo Alto<sup>660</sup>. Plus surprenant, il n'est pas non plus cité par les principaux représentants du constructionnisme en psychologie sociale comme

---

<sup>655</sup> Citons par exemple : W. Doise, "Constructivism in social psychology", *European Journal of Social Psychology*, Vol. 19, 1989, pp. 389-400 ; B. Guerin, "Behavior Analysis and the Social Construction of Knowledge", *American psychologist*, novembre 1992, pp. 1423-1432 ; S. C. Purkhardt, *Transforming social representations. A social psychology of common sense and science*, New York, Psychology Press, [1993] 2015 ; S. Lahlou, "Social Representations and Social Construction: the Evolutionary Perspective of Installation Theory", G. Sammut, E. Andreouli, G. Gaskell, and J. Valsiner (eds.), *The Cambridge Handbook of Social Representations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 193-209 ; N. Kalampalikis, T. Apostolidis, « La perspective sociogénétique des représentations sociales », G. Le Monaco, S. Delouée, P. Rateau (Eds.), *Les représentations sociales : théories, méthodes et applications*, Bruxelles, De Boeck, 2016, pp. 69- 84.

<sup>656</sup> F. Rudolf, *L'environnement une construction sociale : pratiques et discours sur l'environnement en Allemagne et en France*, sous la direction de P. Watier, publié sous le même titre aux Presses Universitaires de Strasbourg, 1998.

<sup>657</sup> Voir par exemple N. Bouleau, *Ce que Nature sait. La révolution combinatoire de la biologie et ses dangers*, *op. cit.*

<sup>658</sup> Voir T. Ibañez, "Some critical comments about the theory of social representations. Discussion of Rätty & Snellman", *Ongoing Production on Social Representations-Productions vives sur les représentations sociales*, vol. 1, 1992, pp. 21-26.

<sup>659</sup> P. Berger et T. Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, NY, Anchor, 1966. Certes cet ouvrage date de 1966, il est antérieur à *l'Essai sur l'histoire humaine de la nature*, mais il est postérieur à *La psychanalyse, son image et son public*, et à la théorie des représentations sociales. Il est vrai que *La psychanalyse, son image et son public* ne fut traduit en anglais que très tardivement, en 2007. Toutefois Moscovici a publié de nombreux textes en anglais sur les représentations sociales ce qui lui a permis d'être accessible plus tôt dans le monde anglo-saxon comme le souligne G. Duveen dans l'introduction de l'édition anglo-saxonne *Psychoanalysis. Its image and its public*, trad. de D. Macey, Cambridge, Polity Press, 2008.

<sup>660</sup> Moscovici mentionne toutefois dans un courriel adressé à M. Zavaloni sa participation à un colloque organisé en 1978 par H. Van Foerster et F. Varola et les fondateurs de l'École de Palo Alto, G. Bateson et P. Watzlawick, sur la construction de la réalité, <<http://psyberlink.flogiston.ru/internet/bits/mosc1.htm>>

Kenneth J. Gergen<sup>661</sup> ; et, en France, il ne l'est qu'à de très rares occasions en *Science studies*<sup>662</sup> comme, par exemple, dans toute l'œuvre de Bruno Latour. On se retrouve donc dans la situation paradoxale où Moscovici est critiqué pour un constructionnisme sans que les représentants de ce courant ne lui en reconnaissent l'appartenance<sup>663</sup>.

L'épistémologie constructiviste ou constructionniste selon laquelle la connaissance et le sens donné à la réalité seraient issues d'un processus individuel ou collectif de construction connaît depuis les années 1960 des expressions très variées et difficilement unifiables sous un même concept<sup>664</sup>. Moscovici s'inscrit dans la lignée qui, de Ludwick Fleck à Thomas Kuhn, attribue un rôle à la société et aux interactions humaines dans l'élaboration de la production de la connaissance scientifique. De Piaget à Vygotski il retient le rôle des interactions humaines dans le développement psychique des individus. Une autre lignée dans laquelle il s'inscrit attribue à des degrés divers, de Durkheim à Peter L. Berger et Thomas Luckmann, ce même rôle de la société dans la constitution du sens et des réalités sociales.

La distinction entre constructivisme et constructionnisme a été effectuée par le psychologue social américain Kenneth J. Gergen<sup>665</sup>, reprise entre autres par Bernadette Dumora et Thierry Boy<sup>666</sup>. Elle fait état de deux types de constructions étudiées, celles de la réalité sociale par la sociologie et celle des représentations individuelles par la psychologie. Le *constructivisme* faisant historiquement référence à la théorie de Piaget à partir de ces travaux sur le développement de l'enfant<sup>667</sup>, Gergen lui préfère celui de *constructionnisme* pour décrire le type de construction sociologique inscrite dans la lignée des travaux de Luckmann et

---

<sup>661</sup> Ce cas est plus surprenant, car K. J. Gergen est un psychologue social, de la génération de Moscovici, et bien que plusieurs articles de Gergen font référence à Moscovici ce n'est jamais sur le thème du constructionnisme.

<sup>662</sup> Certains auteurs ont analysé la contribution de la théorie des représentations sociales dans le champ des *science studies* et souligné la nécessité d'approfondir ce lien. Par exemple : C. G. Cortassa, "El aporte de la Teoría de las Representaciones Sociales a los estudios de Comprensión Pública de la Ciencia: its Contributions to the Public Understanding of Science studies", *Cienc. docencia tecnol*, n° 40, 2010, pp. 09-44 ; A. Buijs, T. Hovardas, H. Figari, P. Castro, P. Devine-Wright, A. Fischer, C. Mouro & S. Selge, "Understanding People's Ideas on Natural Resource Management: Research on Social Representations of Nature", *Society & Natural Resources*, 25:11, 2012, pp. 1167-1181. Dans cette publication les auteurs écrivent : "How should we place Moscovici within the theoretical landscape of science studies, and what would an SR program of science studies look like? These are questions that hopefully can be addressed in future studies on SRs of nature", *ibid.*, p. 1179.

<sup>663</sup> L'explication réside sans doute dans le cloisonnement des disciplines et les différences d'approches entre la psychologie sociale européenne et américaine.

<sup>664</sup> I. Hacking, *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?*, trad. par B. Jurdant, La Découverte, 2001.

<sup>665</sup> K. G. Gergen, *Le constructionnisme social. Une introduction*, trad. par A. Robiolo, Delachaux & Niestle, 2001.

<sup>666</sup> B. Dumora et T. Boy, « Les perspectives constructivistes et constructionnistes de l'identité (1ère partie) », *L'orientation scolaire et professionnelle* [En ligne], 37/3 | 2008, URL : <http://journals.openedition.org/osp/1722>

<sup>667</sup> J. Piaget, *La représentations du monde chez l'enfant*, Paris, PUF, « Quadrige », [1947] 2013.

Berger<sup>668</sup>. La principale distinction entre les deux se situe dans l'accent mis sur l'individu ou le social : « pour les constructivistes, écrit Gergen, le processus de construction du monde est psychologique ; il s'opère 'dans la tête'. Pour les constructionnistes au contraire, ce qui est tenu pour vrai est le résultat de relations sociales<sup>669</sup> ». Le constructivisme de Piaget est bien sûr social<sup>670</sup> puisque le développement mental de l'enfant résulte de la socialisation, mais c'est la perception et le jugement de l'individu qui est le résultat de l'interaction sociale, pas la réalité sociale. Le constructionnisme, en revanche, se concentre sur les objets sociaux et les productions sociales, notamment à travers l'analyse de discours. Enfin, Gergen classe Vygotski, pour qui le développement mental de l'enfant est d'abord social pour aller vers l'individualité (contrairement à Piaget pour qui le cheminement est inverse), dans la catégorie de « constructivisme social ».

Il nous semble que, bien que proche de tous ces auteurs, Moscovici échappe à ces catégories, qui relèvent d'un curseur placé sur une échelle de l'individuel et du social alors que l'œuvre de Moscovici est à l'inverse une tentative de dépassement de cette opposition. Nous allons analyser ce point et tenter de clarifier ce qui relève du construit et, dans ce qui relève du construit, ce qui relève du symbolique et ce qui relève du matériel. Deux théories sont concernées : les deux principales théories analysées dans cette partie, la théorie des représentations sociales et la théorie de l'histoire humaine de la nature.

Dans *La psychanalyse, son image et son public*, ouvrage dans lequel il développe la théorie des représentations sociales, Moscovici écrit : « La question que nous nous sommes posés à chaque instant : comment l'homme constitue-t-il sa réalité ?<sup>671</sup> ». Cette interrogation concerne tout autant ses travaux de psychologie sociale que ceux portant sur la science et la nature comme il le confirme : « ma curiosité première touche à la constitution de la réalité (...) Dans les travaux de psychologie sociale bien sûr mais aussi dans ceux ayant trait à la science et à la technique, ainsi qu'il ressort de mon livre *Essai sur l'histoire humaine de la nature*<sup>672</sup> ». Les deux théories – théorie de l'histoire humaine de la nature, qui considère la nature comme

---

<sup>668</sup> K. Gergen, "Social Constructionist Inquiry: Context and Implications", K. Gergen, K. Davis (Eds), *The Social Construction of the Person*, New York, Springer-Verlag, 1985, p. 3.

<sup>669</sup> K. G. Gergen, *Le constructionnisme social. Une introduction*, op. cit., p. 413.

<sup>670</sup> W. Doise, "Constructivism in social psychology", *European Journal of Social Psychology*, Vol. 19, 1989, pp. 389-40.

<sup>671</sup> S. Moscovici, *La Psychanalyse, son image et son public*, op. cit., p. 506

<sup>672</sup> S. Moscovici, « Réponses et questions », *Le scandale de la pensée sociale*, op. cit., pp. 211-212.

un produit, et théorie des représentations sociales – sont donc concernées par la question de la construction et dans les deux cas :

- Tout n'est pas construit et tout, dans ce qui est construit, ne relève pas de l'ordre de la construction symbolique ou mentale. La part symbolique de la construction diffère entre les deux théories (elle est extrêmement réduite et non traitée dans la première où il n'est pas question de représentations mais d'impacts matériels d'interventions répétées, à partir de connaissances, dans les cycles naturels), toutefois, même dans la théorie des représentations sociales, tout ne relève pas du symbolique : « les représentations sociales ont toujours un côté mental et un côté matériel<sup>673</sup> » c'est-à-dire un objet représenté et une réinsertion dans l'univers matériel. La réalité sociale est toujours une réalité mi-physique mi-imaginaire<sup>674</sup>.
- La construction a pour point de départ la production de connaissances, qui se traduisent en productions symboliques collectives (représentations sociales) ou en matérialités (natures) ;
- La construction est sociale : ce qui signifie que les causes de la construction se situent dans la société et que ces constructions sont autonomes par rapport aux individus, c'est-à-dire que ces derniers ne peuvent les modifier arbitrairement<sup>675</sup>.

Examinons brièvement le constructivisme ou le constructionnisme de ces deux théories et identifions leurs spécificités.

#### (1) Le constructionnisme de l'histoire humaine de la nature et des représentations sociales

Selon la théorie de l'histoire humaine de la nature, la nature est historiquement et socialement construite (selon un mécanisme de « division naturelle » que nous analyserons plus loin<sup>676</sup>) mais la nature créée n'est pas de l'ordre de la construction mentale ou symbolique. Ce qui relève de la construction, et non du donné, étant les relations entre les groupes et leur univers

---

<sup>673</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>674</sup> S. Moscovici, « Introduction le domaine de la psychologie sociale », *op. cit.*, p. 7.

<sup>675</sup> S. Moscovici, « The proof of the pudding is still in the eating », *op. cit.*, p. 35.

<sup>676</sup> Voir chapitre 4.

matériel, avec une conséquence sur l'organisation de ce dernier. Il s'agit donc de la construction d'une relation menant à des combinaisons nouvelles avec la matière. C'est pourquoi Moscovici écrit que « la métamorphose d'une totalité artificielle en totalité naturelle est un processus constant<sup>677</sup> ». Et c'est bien parce que la combinaison qui résulte de cette construction est objective qu'elle peut se donner l'apparence d'être issue d'un processus biologique ou d'un processus naturel, ce que l'ignorance de son caractère construit ne permet pas de voir<sup>678</sup>.

Bien qu'il s'agisse d'une réalité d'ordre matériel, le rôle des connaissances est déterminant. En effet, la nature est construite à partir de l'invention de connaissances qui elles-mêmes génèrent des transformations, déclinées en pratiques d'interactions avec l'univers matériel. Même si les conséquences sont d'ordre biologique et matérielle, la construction passe toujours par la construction de connaissance ou par leur biais. Le point de départ est cognitif et les connaissances sont elles-mêmes le résultat d'une construction sociale : nous l'avons vu à propos de la science et avec la psychologie sociale des sciences : la science se construit socialement, avec le psychisme des individus et des groupes comme moteur.

Quant à la théorie des représentations sociales, Moscovici affirme qu'« il est tout à fait évident, ce fut notre point de départ, que les représentations sont des constructions<sup>679</sup> ». C'est la connaissance sociale qui est construite. Nous avons vu que cette construction avait pour moteur la production du savoir scientifique. Les représentations sociales participent à la constitution de la réalité par le mécanisme suivant : « 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<sup>680</sup> ». Leur vertu dynamogénique<sup>681</sup> a, à son tour, un effet sur la réalité<sup>682</sup>. Elles sont donc performatives<sup>683</sup>. Cela signifie concrètement qu'elles orientent la réalité, qu'elles en sont constitutives mais pas réductibles. Comme l'écrit la psychologue sociale Denise Jodelet « il y a toujours une part

---

<sup>677</sup> S. Moscovici, *Homme domestiques et hommes sauvages*, *op. cit.*, p. 137.

<sup>678</sup> C'est à partir de ce constat que Moscovici va théoriser l'écoféminisme, voir partie III, chapitre 1.

<sup>679</sup> *Ibid.*

<sup>680</sup> *Ibid.*

<sup>681</sup> Voir la seconde partie « Mouvements sociaux et vertu dynamogénique des représentations sociales ».

<sup>682</sup> Social representations "assume a concrete shape when they are objectified in institutions, rituals, instruments, customs, or when they materialize in the form of trends of opinions or beliefs that guide us in broad, historically significant areas", S. Moscovici, "Preconditions for explanation in social psychology", *European Journal of Social Psychology*, Vol. 19, 1989, p. 415.

<sup>683</sup> S. Moscovici, « Esquisse d'une description des représentations sociales », dans *Le scandale de la pensée sociale* (édité par Nikos Kalampalikis), *op. cit.*, p. 152.



d'activité de construction et de re-construction dans l'acte de représentation<sup>684</sup> », mais une part seulement. Tout ne relève pas de la construction symbolique. Moscovici affirme que « le constructivisme social, tel que je le conçois, n'est antinomique ni au réel, ni au vrai<sup>685</sup> ». En effet, la représentation nécessite l'existence d'une réalité extérieure. Elle suppose la réalité d'un objet pré-représenté, et donc que tout ne relève pas de la construction. Aux critiques sur le constructivisme de la théorie des représentations sociales et son lien à la réalité<sup>686</sup>, Moscovici répond : « 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 »<sup>687</sup>.

Mais les représentations sociales sont davantage des créations sociales que des créations mentales<sup>688</sup>. S'il est évident qu'elles sont des constructions, ce sont des constructions dont la cause est sociale : elles ne sont pas « dans la tête<sup>689</sup> » mais dans la société ou dans le groupe. La représentation étant « sociale » le groupe s'y projette et se représente à travers elle, tout autant que l'objet qu'il représente. La représentation issue de ce processus ne peut donc pas être une reproduction fidèle ou une simple image ou projection de l'objet représenté : elle est une fusion du représentant et du représenté. Il convient dès lors de ne pas considérer « que les représentations sont une réplique du monde ou le reflètent. Non seulement parce que cette conception positiviste est source de nombreuses difficultés, mais aussi parce qu'elles représentent concomitamment ce qui est absent de ce monde, le formant bien davantage qu'elles ne le simulent<sup>690</sup> ».

---

<sup>684</sup> D. Jodelet, « Représentation sociale : phénomène, concept et théorie », dans S. Moscovici, *Psychologie sociale* (dirigé par), Paris, PUF, « Quadrige », 1984, p. 370.

<sup>685</sup> S. Moscovici, « The proof of the pudding is still in the eating », *op. cit.*, p. 44

<sup>686</sup> T. Ibanez, « Some critical comments about the theory of social representations. Discussion of Rätty & Snellman », *Ongoing Production on Social Representations-Productions vives sur les représentations sociales*, vol. 1, 1992, pp. 21-26.

<sup>687</sup> S. Moscovici, « The proof of the pudding is still in the eating », *op. cit.*, p. 40.

<sup>688</sup> S. Moscovici, *La machine à faire les dieux*, *op. cit.*, p. 311.

<sup>689</sup> Voir H. Putnam à qui Moscovici se réfère, notamment H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge, The MIT Press, 1988. S. Moscovici, « The proof of the pudding is still in the eating », *op. cit.*, p. 35.

<sup>690</sup> S. Moscovici, « L'histoire et l'actualité des représentations sociales », dans *Le scandale de la pensée sociale*, *op. cit.*, p. 115.

(2) Spécificité du constructionnisme de Moscovici : une construction ni individuelle, ni sociale, mais d'une interaction ternaire

La position constructionniste de la psychologie sociale de Moscovici est évidente dès 1961 et la théorie des représentations sociales mais se précise à partir de 1972 dans un texte intitulé "Society and Theory in Social Psychology"<sup>691</sup> où il développe<sup>692</sup> la notion triangulaire de regard ternaire en psychologie sociale adoptant une position clairement constructionniste.

Moscovici constate que la psychologie sociale est divisée entre différentes approches sur les agencements entre l'individu ou le social, la primauté étant portée soit sur l'un soit sur l'autre. Une partie de la psychologie sociale de l'époque (le courant behavioriste, individualiste et nord-américain) se focalise sur le comportement de l'individu. Dans ce cas de figure, le social (un groupe ou la société) est considéré au mieux comme un stimuli agissant sur le jugement ou les perceptions de l'individu. D'un autre côté, une autre partie de la psychologie sociale se focaliserait plutôt sur la société au détriment de l'individu, comme si la société n'était pas constituée d'individus divers. L'objet de la psychologie sociale est alors parfois l'étude de l'individu, c'est-à-dire des comportements des individus dans la société dans une perspective interindividuelle, soit l'étude du social c'est-à-dire des comportements sociaux comme produits de la société. Or, selon Moscovici, la psychologie sociale doit être la « science de critique de l'opposition entre l'individuel et le social<sup>693</sup> ». Elle ne doit plus être la science qui étudie tantôt l'un, tantôt l'autre, la condamnant au statut d'appendice soit de la psychologie (en y ajoutant l'interrogation de l'influence du social sur la psychologie de l'individu) soit de la sociologie (en y ajoutant la prise en compte de la part psychique des phénomènes sociaux). Sa raison d'être, ce qui la distingue de la psychologie et de la sociologie, serait le dépassement de ce dualisme, ou de cette césure, entre l'individu et la société, l'organisme et les institutions, l'unique et le collectif, etc. « Notre discipline est le lieu où la continuité entre les phénomènes individuels et collectifs se manifestent, écrit-il<sup>694</sup> ». Moscovici propose alors une nouvelle

---

<sup>691</sup> S. Moscovici, "Society and Theory in Social Psychology", *Social Representations: Explorations in Social Psychology*, *op. cit.*, pp. 78-119.

<sup>692</sup> À la suite d'une première mention dans S. Moscovici, « Préface » à D. Jodelet, J. Viet, P. Besnard (sous la direction de), *La psychologie sociale, une discipline en mouvement*, 1970, Paris-La Haye, Mouton, pp. 9-64.

<sup>693</sup> S. Moscovici, « Introduction au domaine de la psychologie sociale », *Psychologie sociale* (dirigé par), Paris, PUF, « Quadrige », 1984, p. 14.

<sup>694</sup> S. Moscovici, "Preconditions for explanation in social psychology", *op. cit.*, p. 412.

façon, plus dynamique que le regard binaire classique, de lire le monde social et ses interactions : le regard ternaire.

En effet, la psychologie comme la sociologie classique utilisent une grille de lecture binaire qui sépare le sujet et l'objet. Le sujet et l'objet sont déterminés indépendamment l'un de l'autre. Le sujet – l'*ego* – peut constituer de manière indifférenciée l'individu ou l'organisme pour le psychologue, ou la société ou une collectivité pour la sociologie. L'*objet* est un environnement extérieur social ou non social, réel ou symbolique, qui va stimuler le sujet, lequel est conçu et étudié comme un répertoire de réponses. D'un côté, il y a un sujet ou l'*ego* (individu/organisme ou société/collectivité) et de l'autre, un objet, son stimuli (qui peut l'environnement humain) : le cerveau et une information ; une classe sociale et une autre classe sociale ; etc. Ce type d'approches se caractérise, selon Moscovici, en traitant les phénomènes qui sont intrinsèquement des produits de l'activité sociale comme « naturels ». Un tel regard ne permet pas de considérer la nature comme un produit : « S'intéressant exclusivement à l'énumération des divers types de réaction à l'environnement, elle est tenue d'exclure de son champ d'intérêt la nature des relations entre l'Homme et son environnement<sup>695</sup> ». Ainsi, d'un point de vue classique en psychologie ou en sociologie, l'environnement ne peut être appréhendé que comme une donnée.

À la place de ce regard binaire, la psychologie devrait selon Moscovici se caractériser par l'adoption d'une *lecture ternaire ou triangulaire des faits et des relations* : « sa particularité est de substituer à la relation à deux termes du sujet et de l'objet, héritée de la philosophie classique, une relation à trois termes : Sujet individuel – Sujet social – Objet<sup>696</sup> » ou Ego – Alter – objet. Ce regard suppose une médiation constante<sup>697</sup>, voire une gamme de médiations, absente du regard classique et binaire. Cette médiation est opérée par la relation à autrui (individu ou groupe) : l'alter entre en jeu et sa présence interfère de manière systématique dans la relation sujet – objet. Le social devient l'interaction entre deux sujets et un objet. La relation sociale est ainsi intégrée de manière systématique au cœur de l'explication des phénomènes psychologiques et sociaux et de la construction de la réalité sociale par les représentations sociales. La réalité sociale est le processus issu de cette médiation ou de cette interférence qui

---

<sup>695</sup> S. Moscovici, "Society and Theory in Social Psychology", *Social Representations: Explorations in Social Psychology*, *op. cit.*, p. 106.

<sup>696</sup> S. Moscovici, « Introduction le domaine de la psychologie sociale », *op. cit.*, p. 9.

<sup>697</sup> *Ibid.*, p. 9.

a pour fonction – la fonction des représentations sociales – de permettre à l’individu de percevoir et d’agir efficacement malgré un niveau élevé d’incertitude, et au groupe de maintenir sa cohésion et son évolution, ainsi que d’agir dans une direction commune.

L’adoption de cette approche permet, cette fois, de ne plus considérer l’environnement comme un arrière-fond immuable (et donc de ne plus avoir à utiliser cette notion d’environnement, presque absente de l’œuvre de Moscovici). Le lien entre le regard ternaire en psychologie sociale et la théorie de l’histoire humaine de la nature est affirmé par Moscovici lui-même<sup>698</sup> : il réside dans la formation des sujets sociaux<sup>699</sup>. Des groupes et des individus créent leur réalité sociale à partir de la connaissance, le processus en question est l’objet de la psychologie sociale pour la partie symbolique et de l’histoire humaine de la nature pour la partie matérielle.

Quoi qu’il en soit pour les deux théories, c’est désormais par le biais des sciences que les femmes et les hommes créent et inventent leur réalité : les sciences exactes créent de nouveaux aspects de la nature, les sciences sociales créent de nouveaux aspects de la société<sup>700</sup>. Seuls les processus diffèrent. Les sciences de la société explorent et ouvrent de nouveaux champs qui génèrent des représentations sociales. Les sciences de la nature sont à l’origine de nouveaux liens avec l’univers matériel qui en sort reconfiguré. Ce dernier processus ou mécanisme est au cœur d’une autre théorie de Moscovici qu’il a nommée la théorie de la « division naturelle ». Cette théorie, qui fait également le lien entre les minorités et les pratiques d’invention, sera l’objet du chapitre 4, mais au préalable nous allons analyser les causes de l’émergence de l’écologie politique.

---

<sup>698</sup> “If we adopt this approach as a guide for research, we shall cease to consider our environment as an immutable ‘external’ milieu and see it instead as a humanized backgrounds to the relationships in which men engage and a tool for these relationships. This environment is not inherently ambiguous or structured, and neither is it purely physical or social; it is determined by our knowledge and methods of approach. Environment explains nothing; on the contrary, it itself stands in need of explanations, since it is both constructed and limited by our techniques, our science, our myth, our systems of classification and our categories”, S. Moscovici, “Society and Theory in Social Psychology”, *Social Representations: Explorations in Social Psychology*, *op. cit.*, p. 114.

<sup>699</sup> S. Moscovici, M. Plon, « Choix et autonomie du sujet. La théorie de la « réactance » psychologique », *L’Année psychologique*, 68-2, 1968, pp. 467-490

<sup>700</sup> S. Moscovici, “Society and Theory in Social Psychology”, *op. cit.*, p. 118.

### Chapitre 3.

#### La question naturelle :

#### Le choix d'une relation

En 1959, dans l'édition américaine de *La logique de la découverte scientifique*, Karl Popper estime que le problème central de l'épistémologie est l'étude de la croissance des connaissances<sup>701</sup>. Quelques années plus tard, en juillet 1965, alors que Moscovici rédige l'*Essai sur l'histoire humaine de la nature*, s'organise à Londres un colloque intitulé *Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science*, avec Karl Popper et Imre Lakatos parmi les organisateurs. Un des volumes de publication qui en sera issu s'intitule *Criticism and the growth of knowledge*<sup>702</sup>, volume auquel, outre Lakatos et Popper, Thomas Kuhn, Alan Musgrave, Paul Feyerband et d'autres grands noms de l'épistémologie de l'époque<sup>703</sup> y participent. Les grands courants épistémiques du milieu du XX<sup>e</sup> siècle y sont alors réunis. Il est aujourd'hui frappant de constater que, malgré leurs différences, le problème désigné par Popper a en effet animé tous ces courants : tous les débats et contributions portent sur le problème de l'explication de la croissance de la connaissance scientifique et de sa promotion sans que l'opportunité et la direction que prend cette croissance ne soient jamais questionnées. Nous allons voir que la principale rupture de Moscovici avec l'épistémologie de son époque se situe sur ce point, et cette nouvelle interrogation va placer la nature au centre d'une redéfinition du corps politique<sup>704</sup>.

Nous avons parcouru au premier chapitre les grands traits de la révolution scientifique que Moscovici situe au XIX<sup>e</sup> siècle. Cette révolution consacre la nature de la science, l'invention, et propose une explication à l'éclosion de la production de connaissances au cours de ce siècle, donnant corps à ce Whitehead appelait « l'invention de la méthode d'invention »

---

<sup>701</sup> "The central problem of epistemology has always been and still is the problem of the growth of knowledge. And the growth of knowledge can be studied best by studying the growth of scientific knowledge", K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Routledge, [1935] 1959, p. 17.

<sup>702</sup> I. Lakatos, A. Musgrave (Eds.), *Criticism and the growth of knowledge*, Cambridge University Press, 1970.

<sup>703</sup> M. Masterman, J. W. N. Watkins, S. E. Toulmin et L. Pierce-Williams.

<sup>704</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 555.

dans la science<sup>705</sup>. Cette éclosion de la production des connaissances aurait eu deux effets. Le premier, nous l'avons vu, a été de faire émerger les représentations sociales, non plus comme concept théorique comme chez Durkheim, mais comme phénomènes observables comme chez Piaget. Le deuxième a été de hisser la nature au rang de préoccupation politique essentielle. À la question « comment faire progresser la science ? », qui agite alors l'épistémologie, il lui substitue une autre question fondamentalement politique : quelle science doit progresser et quelle nature institue-t-elle ? Ces interrogations constituent ce que Moscovici a appelé « la question naturelle » et c'est à l'analyse de ce concept forgé dans les années 1960 que ce chapitre est consacré.

*La question naturelle : quand l'état de nature devient la nouvelle question politique*

Hiroshima va constituer un tournant dans l'interrogation épistémologique du XX<sup>e</sup> siècle<sup>706</sup> et Moscovici va développer une nouvelle forme de critique de la science, critiques différentes de celles, à la même époque, de Heidegger<sup>707</sup>, de Marcuse<sup>708</sup> ou de Habermas<sup>709</sup> qui sont des critiques de la modernité et du désenchantement du monde par la science<sup>710</sup>. Alors que selon Moscovici – qui n'a pas fait de la modernité un concept – ces auteurs se situent davantage sur un terrain théorique et abstrait<sup>711</sup>, nous allons voir que pour Moscovici la particularité de l'interrogation sur la finalité de la science a été d'émerger à partir de sa pratique : du constat que ce sont les scientifiques eux-mêmes – d'Albert Einstein à Werner Heisenberg ou Alexandre Grothendieck – qui vont porter un regard critique sur leur activité et s'interroger sur l'utilité de leurs propres recherches, les réalisations techniques qui en sont faites et la place dans la société qui leur est attribuée.

Nous avons vu que la science invente, transforme et perturbe mais ce ne sont pas ces modifications dans la réalité, qui peuvent être la perturbation d'un équilibre, qui ont nécessité l'émergence de nouvelles interrogations politiques : cette nécessité est issue du fait que la

---

<sup>705</sup> *Pourquoi les écologistes font-ils de la politique ? : entretiens de Jean-Paul Ribes avec Brice Lalonde, Serge Moscovici et René Dumont*, Paris, Le Seuil, 1978, p. 91.

<sup>706</sup> Témoin de cette époque, M. Serres écrit : « Hiroshima reste l'unique objet de ma philosophie (...) L'épistémologie traditionnelle ne se posait encore aucune question sur le rapport de la science et de la violence », M. Serres, *Éclaircissements. Cinq entretiens avec Bruno Latour*, Flammarion, 1994, pp. 29-30.

<sup>707</sup> M. Heidegger, "La question de la Technique" [1954], *Essais et conférences*, trad. A. Preaux, Gallimard, 1980.

<sup>708</sup> H. Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, trad. par M. Wittig, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

<sup>709</sup> J. Habermas, *La Technique et la science comme « idéologie »*, Trad. par J.-R. Ladmiral, Paris, Gallimard, [1973] 1990

<sup>710</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, op. cit., p. 107.

<sup>711</sup> *Ibid.*, p. 14.

construction historique de la nature qui se donne l'apparence d'un processus biologique ou naturel, autrement dit objectivé et automatique, est devenue avec l'avènement de la science, un *choix* à expliciter. L'éclosion des connaissances scientifiques n'a pas que pour conséquence l'élargissement de notre insertion dans le monde matériel et le bouleversement de ce dernier<sup>712</sup> mais aussi et surtout la multiplication des configurations possibles de relations entre les humains et leur univers matériel. Selon Moscovici, « toutes les conditions sont réunies aujourd'hui pour situer le gouvernement de la nature au cœur des relations entre les hommes [les humains] et des rapports de ceux-ci avec le monde extérieur, pour en fixer le sens et en faire une nécessité<sup>713</sup> ». Ce sont les conséquences de la révolution scientifique et technique<sup>714</sup> qui commandent « de façon si impérieuse<sup>715</sup> » la nécessité de reconsidérer politiquement les relations des groupes humains à la matière. La révolution scientifique et technique est la cause de la question naturelle.

C'est bien parce que les sciences seraient désormais à l'origine de notre nature (notre relation à la matière et l'état ou l'ordre naturel qu'elle institue) que c'est un terme d'origine scientifique – écologie – qui s'est imposé pour caractériser à la fois cette nouvelle interrogation politique et le mouvement qui proposait des réponses à ces transformations dans ces relations<sup>716</sup>. La définition de la question naturelle correspond à la définition que Bruno Latour donnera à son tour, trente ans plus tard, à l'écologie politique : il s'agit de mettre « sur le devant de la scène la qualité intrinsèquement politique de l'*ordre naturel*<sup>717</sup> ». C'est l'apparition de nouvelles questions autour de nos relations avec l'univers matériel, de l'état que cette relation constitue et de la façon dont on le produit : comment on agit dans, avec et sur la nature<sup>718</sup> ? « C'est, en un sens, la question de savoir comment gouverner ces forces matérielles, comment les orienter et comment répondre aux problèmes posés par les bouleversements, par

---

<sup>712</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, op. cit., p. 445.

<sup>713</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>714</sup> Voir chapitre précédent.

<sup>715</sup> S. Moscovici, « Le marxisme et la question naturelle », *L'Homme et la société*, n°13, Sociologie et philosophie, 1969, p. 87.

<sup>716</sup> Certains ont pu regretter l'usage de ce terme, B. Charbonneau écrit par exemple : « L'écologie étant au sens rigoureux du terme l'étude scientifique des écosystèmes naturels, on réduisait ainsi à la nature et à ses méthodes d'approches une réaction spécifiquement humaine. Maintenant le mal est fait, il paraît donc difficile de refuser une dénomination passée dans le domaine public. Pourtant, il aurait mieux valu refuser un terme maintenant appliqué aux sociétés humaines aussi bien que végétales ou animales », B. Charbonneau, *Le feu vert : Autocritique du mouvement écologique*, op. cit., p. 32.

<sup>717</sup> B. Latour, *Politiques de la nature*, op. cit., p. 45.

<sup>718</sup> « Entretien exclusif avec Serge Moscovici », (propos recueillis par F. Augagneur), *Revue scientifique interdisciplinaire de développement durable Vraiment Durable*, N° 5/6, 2015, p. 12.

les événements nouveaux qu'elles créent<sup>719</sup> ». La question naturelle ou l'écologie politique c'est donc l'introduction de la question du « gouvernement de la nature » dont la nécessité serait le résultat de l'essor de la science et de la production des connaissances.

L'écologie politique consiste à faire entrer dans le domaine de la sphère politique, donc du choix, ce qui en était exclu car cela semblait relever jusque-là de la sphère du spontané, de l'inné, de l'autonome et de l'automatique, des processus qui étaient perçus indépendants de nous, masqué sous une apparence « naturel »<sup>720</sup>. Il s'agit aussi d'introduire de la politique dans la nature. La question naturelle c'est admettre que « L'homme n'est pas l'exécutant des prescriptions d'un ordre naturel extérieur à lui, il est l'auteur des décrets et le sujet reconnu de l'ordre naturel<sup>721</sup> ». Définir l'ordre naturel ou l'état de nature dans lequel nous vivons est un choix politique. « Il n'est pas plus incongru, écrit Moscovici, de se demander quel est l'état de nature le meilleur ou le plus conforme à notre situation historique qu'il ne le fut, à un certain moment, de se demander quelle était la meilleure cité ou celle qui correspondait le mieux aux exigences des forces collectives en présence<sup>722</sup> ». Tel est le motif et la définition de l'écologie politique par Moscovici dans les années 1960.

### *La « révolte des scientifiques »*

Le mouvement écologiste émerge à partir d'un paradoxe<sup>723</sup>: il naît d'une critique de la science et d'une interrogation sur ses implications politiques – la question naturelle –, tout en se réclamant de la science et en adoptant un nom qui l'inscrit dans une filiation scientifique<sup>724</sup>. Ce paradoxe va suivre l'évolution de ce mouvement et peut être traduit par une autre interrogation dont il est l'écho : « comment la recherche de la vérité et les exigences de

---

<sup>719</sup> S. Moscovici, « Pourrons-nous gouverner la nature ? », *op. cit.*, p. 27.

<sup>720</sup> « Si, jusqu'au XXe siècle, l'éducation, l'amélioration des habiletés, les inventions et la diversification des forces matérielles ont été considérées comme aussi spontanées que le changement des saisons et les éclipses de Lune, il n'en sera plus de même à l'avenir. Tous les phénomènes relatifs à la communication avec le monde matériel — promotion des sciences, reproduction des savoirs, découvertes de procédés et de matières premières ou finales — deviennent systématiques, se détachent en tant que résultats », S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 540.

<sup>721</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 553.

<sup>722</sup> *Ibid.*, p. 515.

<sup>723</sup> *Pourquoi les écologistes font-ils de la politique ? : entretiens de Jean-Paul Ribes avec Brice Lalonde, Serge Moscovici et René Dumont*, *op. cit.*, p. 89.

<sup>724</sup> Ce paradoxe n'est pas une particularité du mouvement écologiste, Moscovici décrit un paradoxe similaire à propos du mouvement communiste : « comment se fait-il que le parti communiste, fondé sur une doctrine scientifique, a rejeté, à un moment ou à un autre, la plupart des innovations scientifiques – de la cybernétique à la chimie, de la physique des quanta version Copenhague à la psychanalyse – pour les accepter uniquement après un long laps de temps ? », S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, *op. cit.*, p. 479.



rationalité, interroge Moscovici, peuvent-elles se concilier avec les possibilités de destruction du monde naturel qu'elle est censée connaître et maîtriser ?<sup>725</sup> ». En analysant la nature de la critique de la science à partir de laquelle émerge la question naturelle, il apparaît alors que ce paradoxe n'est qu'apparent : la question naturelle soulève la prétendue neutralité de la science, la croyance en son automaticité et les dominations qu'elle institue. Ce qui est critiqué, c'est l'exclusion de la science du champ politique.

Pour Moscovici, puisque la science invente et ne se borne pas à dévoiler, alors les directions et résultats de ses inventions doivent être l'objet d'un choix délibéré. La révolution scientifique a rendu pressante la formulation de la question politique – et du choix politique – sur la manière dont on agit dans la nature et avec elle : « la révolution scientifique et technique écrit-il, (...) nous oblige à changer nos idées sur la nature et sur les rapports de celle-ci avec la société<sup>726</sup> ». Cette question se configure donc à partir de réflexions sur l'émergence de la science comme processus d'invention qui introduit des choix à caractère politique concernant nos relations avec l'univers matériel. Hiroshima et Nagasaki vont ébranler la croyance en l'automatisme du progrès, et donner notamment naissance à un catastrophisme qui sera repris par une partie du discours écologiste. La généalogie entre le catastrophisme de ces épisodes nucléaires historiques et une partie du discours écologiste a déjà été minutieusement analysée<sup>727</sup>. Moscovici lui-même a établi cette généalogie<sup>728</sup>. Toutefois Moscovici n'est pas catastrophiste, dans le sens où il ne justifie pas la nécessité de l'action politique par la destruction de l'environnement. Il ne s'oppose pas non plus à la notion de progrès mais à la croyance en son automaticité<sup>729</sup>. À propos du mouvement écologiste, il écrit par exemple en 1978 : « nous tenons la notion de progrès technique automatique pour une notion dangereuse et magique. Loin de préparer une évolution, elle conduit à une involution de la société et de la technique. La question n'est pas : 'Êtes-vous pour ou contre le progrès technique ?' mais : 'De quelle technique, de quelle science ?' Si c'est le Concorde ou une voiture qui fait trois cent à l'heure, non, si c'est une maison que nous pouvons mieux habiter, une énergie décentralisée et régénérable oui. Bref, à l'idée d'automaticité, nous substituons une idée de choix : choisir et

---

<sup>725</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, op. cit., p. 12.

<sup>726</sup> S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, op. cit., p. 135.

<sup>727</sup> H.-S. Afeissa, *La fin du monde et de l'humanité : Essai de généalogie du discours écologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.

<sup>728</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, op. cit., p. 30.

<sup>729</sup> F. Augagneur, D. Bourg, « Progrès », in *Dictionnaire de la pensée écologique*, (dir. par D. Bourg et A. Papaux), éditions PUF, 2015, pp. 823-827.

non pas subir son progrès<sup>730</sup> ». La question naturelle, ou l'écologie politique, s'est constituée autour de la volonté de retrouver les reines de l'agir<sup>731</sup> en explicitant les nouveaux choix posés par la science et la technique. Et ce diagnostic n'est pas issu des philosophes ou des personnalités – Moscovici y compris – mais des scientifiques eux-mêmes. La critique de la science est d'abord une *autocritique*.

Moscovici fait remonter à Einstein l'autocritique scientifique. En effet, il est la première grande figure scientifique engagée à avoir soulevé de manière constante la responsabilité politique et morale de son activité<sup>732</sup>. Einstein est une référence fréquente sous la plume de Moscovici qui a préfacé la biographie du célèbre physicien par le sociologue américain Lewis S. Feuer<sup>733</sup>. Mais Einstein n'est pas le seul à son époque à installer cette réflexivité, le physicien Werner Heisenberg, prix Nobel en 1932, déclarait : « En même temps l'attitude des hommes envers la nature a changé : de contemplative, elle est devenue pragmatique. On ne s'intéressait plus autant à la nature telle qu'elle est ; on se demandait plutôt ce qu'on pouvait en faire. La science naturelle est donc devenue une science technique ; chaque progrès de la connaissance a été assorti de la question de savoir quelle utilité on pouvait en tirer<sup>734</sup> ». Citons également la grande responsabilité sociale et morale ressentie par Otto Hahn, prix Nobel en 1944 et considéré comme le père de la chimie nucléaire et de la fission nucléaire, après l'aboutissement du Projet Manhattan<sup>735</sup>. Cette autocritique, Moscovici la retrouve aussi chez le mathématicien fondateur de la cybernétique Norbert Wiener<sup>736</sup>.

Le mouvement d'autocritique se développe et prend toute son ampleur dans les années 1970. Dès janvier 1969, le physicien Jean-Marc Lévy-Leblond affirme devant l'académie des

---

<sup>730</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, op. cit., p. 38.

<sup>731</sup> F. Augagneur, « Écologie politique », in *Dictionnaire de la pensée écologique*, op. cit., pp. 332-335.

<sup>732</sup> M. Paty, « Einstein et l'arme atomique : la responsabilité des scientifiques », *La Pensée*, n° 250, 1986, p. 51-62.

<sup>733</sup> L. S. Feuer, *Einstein et le conflit des générations*, trad. par P. Alexandre, Bruxelles, Ed. Complexe, [1978] 2005.

<sup>734</sup> Cité par Moscovici dans S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, op. cit., p. 95.

<sup>735</sup> K. Hoffmann, *Otto Hahn. Achievement and Responsibility*, New York, Springer, 2001.

<sup>736</sup> Celui-ci écrit en 1947 : « Ceux d'entre nous qui ont contribué à la nouvelle science cybernétique se trouvent ainsi dans une position morale qui, c'est le moins que l'on puisse dire, n'est pas très confortable. Nous avons contribué à l'apparition d'une nouvelle science qui, comme je l'ai dit, embrasse des développements techniques avec de grandes possibilités pour le meilleur et pour le pire. Nous pouvons seulement la confier au monde qui existe autour de nous, et ce monde est celui de Bergen-Belsen et d'Hiroshima. Nous n'avons même pas le choix de supprimer ces nouveaux développements techniques. Il appartient à notre époque, et tout ce que l'un de nous pourrait obtenir en tentant de supprimer le sujet, serait d'en faire tomber le développement entre les mains de nos ingénieurs les plus irresponsables et les plus vénaux », N. Wiener, *La cybernétique, information et régulation dans le vivant et la machine*, trad. R. Le Roux, R. Vallée et N. Vallée-Lévi, Paris, Le Seuil, [1948] 2014, p. 95.

sciences de Lyon que la science n'a rien de politiquement neutre et que la recherche est une course au pouvoir<sup>737</sup> puis cordonnera un ouvrage au titre évocateur *(Auto)Critique de la science*<sup>738</sup>. De nombreuses revues critiques de la science voient le jour au sein même des laboratoires universitaires<sup>739</sup>. Les fondateurs français<sup>740</sup> de *Survivre* en 1970, revue dont Moscovici est proche, renommée *Survivre et vivre* l'année suivante, étaient tous des scientifiques menés par trois grands mathématiciens : Alexandre Grothendieck, Claude Chevalley et Pierre Samuel. Pour la première fois, des scientifiques établis et reconnus<sup>741</sup> dénoncent de manière radicale non pas les conséquences de l'activité de la science ou les conditions de son exercice mais la science elle-même, son impérialisme et ses dogmes. D'autres initiatives jouent le jour. Le philosophe Pierre Thuillier coordonne un dossier pour *La recherche* intitulé « La révolte des scientifiques »<sup>742</sup>. Le mouvement se développe également outre-Atlantique. Dans *Scientific Knowledge and Its Social Problems*<sup>743</sup>, le philosophe des sciences américain Jerome Ravetz attribue au biologiste américain Barry Commoner l'origine de l'effervescence du courant de la « science critique ». Barry Commoner avait publié *Science and Survival* dès 1966<sup>744</sup>, ouvrage traduit en Français en 1969 sous le titre *Quelle terre laisserons-nous à nos enfants ?*. Cependant, même si Barry Commoner peut être décrit comme un précurseur de *Vivre et Survivre*, son propos reste légèrement différent : il alerte, comme Rachel Carson avant lui sur les pesticides, sur les conséquences sur la biosphère d'une certaine pratique de la science dont les influences économiques et politiques effrayeraient l'intégrité. Contrairement au courant français d'autocritique, Commoner affirme la nécessité de préserver la science de la politique alors que le second affirme au contraire le caractère intrinsèquement politique de la science. Le courant américain d'autocritique s'inscrit dans une vision classique de la connaissance réflexive (une science qui dévoile et qui alerte) alors que le courant français embrasse la vision moscovicienne de la connaissance constitutive (une science qui invente)<sup>745</sup>. Ces deux orientations au sein du courant de la science critique des années 1970 s'entrecroisent et se regroupent mais leur différence est palpable : l'un alerte, à partir de la connaissance scientifique, sur les effets d'un usage incontrôlé de la science et de la technologie sur la

<sup>737</sup> J.-M. Levy-Leblond, « Adresse à l'académie de Lyon », *Les temps modernes*, n°288, 1970, pp. 131-136.

<sup>738</sup> A. Jaubert, J.-M. Levy-Leblond (textes réunis par), *(Auto) critique de la science*, Paris, Seuil, 1973

<sup>739</sup> Outre *Survivre et vivre*, citons par exemple *Le cri des labos*, *Labo-contestation*, *Impascience*.

<sup>740</sup> *Survivre* est d'abord fondé en juillet 1970 par A. Grothendieck et de jeunes mathématiciens américains et canadiens, C. Pessis (coordonné par), *Survivre et vivre. Critique de la science, naissance de l'écologie*, Paris, L'échappée, 2014, p. 73.

<sup>741</sup> A. Grothendieck a reçu la médaille Fields en 1966.

<sup>742</sup> P. Thuillier, « La révolte des scientifiques », *La Recherche*, n°32, mars 1973.

<sup>743</sup> J. R. Ravetz, *Scientific Knowledge and Its Social Problems*, Oxford University Press, 1971.

<sup>744</sup> B. Commoner, *Science and Survival*, New York, Viking Press, 1966.

<sup>745</sup> S. Moscovici, « Pourrons-nous gouverner la nature ? », dans *Raison présente*, op. cit., p. 28.

biosphère, l'autre manifeste plutôt une méfiance envers la confiscation du pouvoir par les scientifiques et les experts, et contre la menace du réductionnisme et du désenchantement du monde. Ces deux orientations ont durablement structuré l'évolution de l'écologie politique en deux « écoles » et vont s'incarner dans leur conception de la politique, du rôle des experts et des citoyens profanes<sup>746</sup>. Elles vont également s'incarner en deux méthodes différentes (voir partie II, sous-partie 2).

*Survivre et vivre* dénonce également dans ces articles la militarisation de la recherche et le lien entre développement technoscientifique et civilisation industrielle, mais ce qui est avant tout critiqué c'est ce que Moscovici appelle l'« extra-territorialité »<sup>747</sup> de la posture épistémique des scientifiques. L'historienne Cécile Pessis le résume ainsi : « *Survivre*, c'est d'abord l'entrée en dissidence de célèbres mathématiciens qui éprouvent brusquement l'insupportable de leur posture mandarinale et rejettent comme illusoire l'idéologie de la 'science pure' dans laquelle ils évoluaient. À l'aveuglement, ces derniers savants des temps modernes préfèrent le sabordement<sup>748</sup> ».

Le rôle des scientifiques est alors de premier plan dans l'émergence de la question naturelle ou de l'écologie politique. Au-delà de *Survivre et vivre*, les premiers militants écologistes « compagnons de route » de Moscovici étaient aussi des scientifiques pour la plupart : Théodore Monod, Jean Dorst, René Dumont, René Thom, etc. Outre Atlantique aussi, outre Barry Commoner et Rachel Carson, d'autres scientifiques américains se mobilisent dans le mouvement écologiste contre des grands projets technoscientifiques et obtiennent des résultats<sup>749</sup>. Tous ces scientifiques sont les premiers témoins des nouveaux rapports à la nature que crée l'activité à laquelle ils se consacrent<sup>750</sup>.

L'autocritique de la science ne gagne les sciences humaines et sociales qu'après avoir été d'abord formulée et développée par des physiciens, mathématiciens et biologistes<sup>751</sup>. Moscovici aperçoit dans toutes ces manifestations d'autocritiques la confirmation de sa théorie développée

---

<sup>746</sup> F. Augagneur, « Écologie politique », *Dictionnaire de la pensée écologique*, op. cit., pp. 332-335.

<sup>747</sup> S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, op. cit., p. 296.

<sup>748</sup> C. Pessis (coordonné par), *Survivre et vivre. Critique de la science, naissance de l'écologie*, op. cit., p. 9.

<sup>749</sup> C. Pessis rappelle qu'en 1971 le Congrès refuse de financer l'avion supersonique sous la pression des associations de scientifiques, C. Pessis (coordonné par), *Survivre et vivre. Critique de la science, naissance de l'écologie*, op. cit., p. 469.

<sup>750</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, op. cit., p. 15.

<sup>751</sup> C. Pessis (coordonné par), *Survivre et vivre. Critique de la science, naissance de l'écologie*, op. cit., p. 347.

pendant les années 1960 de la science comme logique d'invention, et du caractère politique de la relation à l'univers matériel qu'elle institue. Au début des années 1970, il crée avec Robert Jaulin et le philosophe Jean-Toussaint Desanti, une nouvelle unité d'enseignements et de recherche anthropologiques, l'*Unité Fonctionnelle de Recherche en Anthropologie*, à Jussieu-Paris VII où Moscovici anime un enseignement d'« ethnologie de la nature »<sup>752</sup> présenté comme une ethnologie du monde moderne ou une ethnologie de la science et de la technique. C'est plus généralement ce qu'il appelle « la question naturelle » qui est enseignée<sup>753</sup>. En 1974, l'unité de Jussieu publie, sous l'impulsion de Moscovici et de Jaulin, *Pourquoi la mathématique ?*<sup>754</sup>. Le principe de l'ouvrage consiste à porter une série de regards critiques sur la science par des scientifiques eux-mêmes afin de « déconstruire une certaine image de la science<sup>755</sup> ». La plupart sont des mathématiciens ou des logiciens. René Thom, lui aussi médaille Fields (en 1958) y participe ainsi que le mathématicien et homme politique polonais Jan Waszkiewick. Pierre Samuel et Alexandre Grothendieck en font également partie. Ce dernier y publie son célèbre texte critique de « La nouvelle Église universelle » sur le scientisme. Grothendieck appelle à combattre ce dogme qui attribue à la science un pouvoir quasi mystique « sur l'esprit du grand public » et place le scientifique dans un rôle qu'il compare à un prêtre. Pour le mathématicien, le scientisme aboutit à une confiscation du pouvoir par les experts et à un réductionnisme<sup>756</sup>. Grothendieck combat-il la science en tant que telle ou s'attaque-t-il plutôt un dogme qui lui est lié et dont elle pourrait se détacher<sup>757</sup> ?

Quoi qu'il en soit, pour Moscovici, une autre science est possible<sup>758</sup>. Dans *Pourquoi la mathématique ?*, poursuivant le développement d'une psychologie sociale des sciences, il décrit l'existence d'une règle ou d'une pression sociale et psychologique à laquelle le scientifique doit

<sup>752</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, op. cit., p. 18.

<sup>753</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>754</sup> *Pourquoi la mathématique ?*, (avec A. Grothendieck, A. Kock, J. Waszkiewick, L. D. Gasman, R. Thom, J.L. Bell, R. Skelton, D. Sibony, J. Coulardeau, P. Samuel, A. Slomson, G. Wilmers, A. Ursini et S. Moscovici), Union Générale d'éditions, 1974.

<sup>755</sup> C. Pessis, *Les années 1968 et la science Survivre ... et Vivre, des mathématiciens critiques à l'origine de l'écologisme*, Mémoire en Sciences Sociales, EHESS, 2008-2009, p. 133.

<sup>756</sup> A. Grothendieck, « La nouvelle église universelle », *Pourquoi la mathématique ?*, op. cit.

<sup>757</sup> P. Samuel écrit dans *Vivre et survivre* : « Je suis en large accord avec la description que l'article « La nouvelle église universelle » donne du scientisme, et pense que les « mythes » qu'il énumère sont faux et dangereux. Mais il me semble que le scientisme n'est pas inhérent à la nature de la science, qu'il est un abus de la science, principalement fondé sur l'oubli de ses principes et de ses limitations », P. Samuel, « Vues conservatrices sur la science », *Survivre et vivre*, numéro 10 – Octobre/Décembre 1971.

<sup>758</sup> Moscovici propose d'étendre l'ensauvagement au cœur de son naturalisme (voir partie III, sous-partie 2, chapitre 5) aux sciences (S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, op. cit., p. 50) et de faire « l'unité des sciences » c'est-à-dire non pas unir les sciences mais reconsidérer toutes les sciences dans un contexte débarrassé du dualisme *Hommes domestiques et hommes sauvages*, op. cit., p. 115.

se soumettre, à savoir de ne pas se préoccuper du sens de son activité et des conséquences générales de la science qu'il produit. « Lorsque le savant s'y hasarde, écrit-il, on le brocarde en lui reprochant un penchant pervers pour la métaphysique, ou bien on l'accuse de *faire de la politique*<sup>759</sup> ». Moscovici introduit alors des questions qui sont aujourd'hui d'une incroyable actualité : le caractère politique de la science est-il toujours aussi contestable ? Le scientifique fait-il de la politique ? La politique inclut la présence d'un choix, ce que Moscovici a tenté d'incarner dans le concept de « question naturelle » : le choix de notre nature effectué par et à travers la science<sup>760</sup>. Pour Moscovici, l'apolitisme apparent des scientifiques n'en est pas un, il est le résultat d'une corporation professionnelle dans laquelle la compétence inventive est passée sous silence et où la seule compétence qui compte est celle qui maintient les règles qui la perpétuent<sup>761</sup>. Alors qu'au contraire, le concept de question naturelle ou d'écologie politique interroge l'opposition de la société et de la nature et surtout sa conséquence dualiste selon laquelle la politique devrait s'occuper uniquement de la première et que la seconde serait uniquement une affaire de science.

### *Gouverner la nature, gouverner la production des connaissances*

Désormais, avec l'éclosion de la science (et donc de l'invention), les relations que les humains nouent avec le monde matériel viennent au premier plan des interrogations politiques : elles appellent à être gouvernées. « Nos relations à cet égard, l'obligation de les reproduire et de les inventer, bien que naturelles en elle-même et pour elles-mêmes, commencent à devoir être gouvernées, autant que le furent et le sont les relations sociales<sup>762</sup> ». Pour Moscovici il est temps que l'histoire des sociétés se décide en lien avec la nature et non plus séparée hermétiquement d'une nature relayée dans un royaume inerte. La question naturelle appellerait donc à un « gouvernement de la nature<sup>763</sup> ». La nature n'étant ni la matière ni l'environnement,

---

<sup>759</sup> S. Moscovici, « Le jour de fête du cordonnier », *Pourquoi la mathématique ?*, op. cit., p. 281.

<sup>760</sup> L'historien A. Vrignon écrit : « L'affiche de campagne de Brice Lalonde, dessinée à l'occasion d'une élection législative partielle en novembre 1976 et intitulée 'Quand vous voudrez', témoigne tout particulièrement de l'appropriation des idées de Serge Moscovici par l'animateur des Amis de la Terre. De même, son programme présidentiel en 1981 insiste significativement sur la nécessité de 'choisir sa nature' ». A. Vrignon, *Les mouvements écologistes en France (de la fin des années soixante au milieu des années quatre-vingt)*, Thèse de doctorat en histoire contemporaine, Université Nantes Angers Le Mans, 2014, p. 366.

<sup>761</sup> *Pourquoi les écologistes font-ils de la politique ? : entretiens de Jean-Paul Ribes avec Brice Lalonde, Serge Moscovici et René Dumont*, Paris, Le Seuil, 1978, p. 94.

<sup>762</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, op. cit., p. 515.

<sup>763</sup> *Ibid.*, p. 516.

gouverner la nature ce n'est pas gouverner les choses, les administrer ou les dominer<sup>764</sup>. Ce n'est pas non plus la puissance (destructrice ou non) atteinte par l'action de l'homme qui rend à elle seule nécessaire le gouvernement de la nature. *Ce sont les choix effectués aveuglément par les processus de création et d'invention qui instituent des ordres à nos dépens*. Jusqu'à aujourd'hui, ces processus n'appelaient pas à la recherche de méthode de gouvernance mais au cours du siècle ces processus sont devenus autonomes et systématiques<sup>765</sup> et le nombre d'individus se consacrant à la création n'a fait que croître<sup>766</sup>. Gouverner la nature c'est gouverner ce qui guide nos relations avec les forces matérielles, c'est-à-dire la science. Il s'agirait donc de prendre le contrôle des *processus* qui instituent la nature, des processus de création des savoirs et des savoir-faire : « La présence de connaissances, de talents, leur structure et leur combinaison, se révèle comme le véritable levier de nos rapports avec le milieu environnant et des relations entre les hommes. La question essentielle est donc moins de magnifier le monde des objets pour l'adapter aux diverses visées, que de favoriser l'éclosion de nos virtualités en tant que sujets et de les réaliser. *Ainsi, gouverner la nature ne signifie pas gouverner des choses en découvrant leurs propriétés, mais gouverner le travail en créant ses facultés*<sup>767</sup> ». Le gouvernement de la nature que Moscovici appelle de ses vœux est un gouvernement des sciences et de la fabrique de la connaissance. Il s'agit de considérer comme des objets politiques les « mécanismes médiateurs entre les pouvoirs humains et non-humains<sup>768</sup> », ces mécanismes médiateurs étant les mécanismes d'invention des savoirs et des savoir-faire ainsi que leur mécanisme de leur reproduction pour maintenir et perdurer les catégories naturelles. Gouverner la nature consiste à unir ce qui a été séparé depuis l'antiquité : l'art de gouverner la production de connaissance et l'ordre naturel qu'elle institue. Il constitue la réinsertion dans la sphère politique de ce qui en était exclu, une nécessité depuis l'émergence de la question naturelle, mais le gouvernement de la nature n'est pas le socle du mouvement écologiste comme nous le verrons dans la seconde partie, ce socle étant une représentation sociale sur les rapports de domination.

La politique éducative est en partie visée par Moscovici à travers le gouvernement de la nature. Moscovici défend alors l'introduction des humanités dans la formation des scientifiques

---

<sup>764</sup> Voir à ce sujet R. Riesel, J. Semprun, *Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable*, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, Paris, 2008.

<sup>765</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 518.

<sup>766</sup> *Ibid.*, p. 519.

<sup>767</sup> *Ibid.*, pp. 517-518.

<sup>768</sup> *Ibid.*, p. 518.

et inversement<sup>769</sup> car le système éducatif a été conçu dans un contexte de scission entre les deux ordres et de hiérarchie entre eux : la préférence est accordée à l'ordre basé sur la rhétorique, la parole, le langage, la conversation et la contemplation – la tradition humaniste – à celui basé sur la pratique, le travail productif et la connaissance de la matière. En quoi est-ce politique ? Pour Moscovici, le système d'éducation aurait pour vocation de perpétuer cette scission afin de garantir la pérennité de l'ordre social : « L'étude de l'histoire et du droit, le développement de la rhétorique et de la grammaire, bref, tout ce qui permet à la société – à la bonne société – de prospérer, de s'ancrer dans la certitude de sa pérennité, est jugé supérieur à l'étude des lois matérielles, tirées de l'expérience, trompeuses et incertaines<sup>770</sup> ». Moscovici révèle ainsi que, depuis l'Antiquité et jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, l'organisation de la connaissance en ordres perpétuant cette scission est en réalité la perpétuation d'un pouvoir : celui des catégories dont les activités sont basées sur les connaissances ainsi valorisées et les positions que ces dernières leur permettent d'occuper dans la société. Jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'entrée des disciplines naturelles dans le champ de l'éducation est limitée et peu acceptée<sup>771</sup>. Faire dépendre l'art de gouverner à la seule détention de connaissances sur un ordre social – dont on pourrait presque penser que pour Moscovici elles ont été inventées dans ce but – permet d'écarter des hautes fonctions ceux qui n'ont pas cette connaissance : on organise et administre la société à partir des ressorts produits par ces disciplines, ce qui accroît leur légitimité et le pouvoir de ceux qui maîtrisent leur contenu. « Nos démocraties parlementaires et nos monarchies constitutionnelles ont préservé cette tradition humaniste, dont la richesse nous éblouit encore, pour éduquer leurs corps politiques et instruire leurs fonctionnaires<sup>772</sup> ». Cette organisation aurait permis de tenir en lisière ceux qui utilisent et s'intéressent aux informations « dénuées d'importance pour l'âme et la société des puissants<sup>773</sup> », c'est-à-dire celles qui se réfèrent au monde matériel et à son activité productive. Le dualisme, la séparation et la hiérarchie entre les savoirs est une séparation et une hiérarchie entre les groupes d'hommes et de femmes qui les possèdent. Il s'agit là d'une illustration que les pouvoirs dont recèlent la connaissance et son organisation définissent et perpétuent des ordres naturels aux dépens de la politique.

---

<sup>769</sup> *Ibid.*, p. 551.

<sup>770</sup> *Ibid.*, p. 508.

<sup>771</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature, op. cit.*, pp. 509-510. Moscovici rappelle qu'en 1824 « une commission de députés jugea les Écoles des Arts et Métiers politiquement dangereuses et inutiles », *ibid.*, p. 510

<sup>772</sup> *Ibid.*, p. 503.

<sup>773</sup> *Ibid.*, p. 508.



L'organisation de la recherche est également visée par le gouvernement de la nature afin de sortir du *fordisme scientifique*<sup>774</sup> – de la compétition et la productivité au détriment de l'éthique de la recherche. Mais ce n'est pas l'essentiel, car pour lui le système d'éducation et de recherche n'est que le symptôme du fossé creusé par le dualisme<sup>775</sup> : « Envisagée à la lumière de l'expérience historique, la réconciliation des disciplines naturelles et des disciplines sociales n'est point une question académique, mais — ce qu'elle n'a jamais cessé d'être — une question politique. Plus exactement, une double question ayant trait à la composition du corps politique et à ses compétences, d'une part, aux conditions et aux fins d'une politique conforme aux relations de l'ordre social et de l'ordre naturel, d'autre part<sup>776</sup> ». L'essentiel est dans la *recherche et la production de voies nouvelles et de solutions originales pour redéfinir le corps politique permettant de gouverner ensemble les deux ordres*. C'est « l'esquisse d'un autre mode de résoudre ces questions et de leur concevoir une réponse<sup>777</sup> ».

Moscovici écrit : « Pour moi, le mouvement de l'écologie politique devrait apprendre à la société, non pas la protection du pré-carré, mais à penser à ce j'appelle la 'technologie politique', c'est à dire à la production des connaissances. La politique n'existe que s'il y a un choix : quel type de connaissances, quels types de relations et quel rythme pour introduire des connaissances, du changement ? Aujourd'hui on croit qu'il n'y a que deux systèmes qui décident : soit c'est le 'progrès technique', soit c'est le marché. Mais on ne pense pas ce processus en lui-même, processus qui est un choix politique, *choisir ou pas de produire une connaissance*<sup>778</sup> ». Une « technologie politique<sup>779</sup> » serait l'étude de la production de connaissance en lien avec le domaine du politique : « la science de notre ordre naturel<sup>780</sup> ». Il s'agirait de s'intéresser à la production et reproduction des savoirs, des arts ou des sciences,

---

<sup>774</sup> « Je me rappelle que, parmi les hypothèses noires, celle que j'appellerai le fordisme scientifique m'avait le plus impressionné après une année passée dans une boîte à penser de Stanford. La cohabitation avec une quarantaine de chercheurs m'a permis de voir qu'ils doivent être originaux à tout prix, s'inventer des sujets et des méthodes, et tout cela moins par amour du savoir que pour publier dans une revue qui tient le haut du pavé, s'ils veulent rester dans la compétition, gagner leur vie, bref publier sinon périr. Aux critères du talent et de la qualité se substituent des critères de la productivité et de la quantité dont dépendait la valeur de quelqu'un sur le marché académique. Et l'hypothèse noire du grand mathématicien Thom était que tout cela aboutissait à une inflation sociologique dont l'apport scientifique était plutôt mince ». S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>775</sup> « Le fossé constaté au niveau de l'éducation ne fait que traduire la grande découverte de la civilisation : la scission des rapports naturels et des rapports sociaux, la scission des hommes selon les lignes de clivage de ces rapports », S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 552.

<sup>776</sup> *Ibid.*, p. 552.

<sup>777</sup> *Ibid.*, p. 559.

<sup>778</sup> « La plupart des changements sociaux sont l'œuvre des minorités », Interview de Serge Moscovici, *Propos recueillis par S. Lavignotte, EcoRev'*, 01 mai 2000.

<sup>779</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 538.

<sup>780</sup> *Ibid.*, p. 538.

aux liens que ces derniers instituent avec la nature et à l'état naturel qu'ils engendrent. Comme la philosophie politique ou l'économie politique, la technologie politique n'est pas une doctrine, c'est une reconfiguration de disciplines qui prépare le terrain et ouvre la voie à l'avènement de la question naturelle. Elle répondrait à la volonté de Moscovici de « créer des concepts, des méthodes, et synthétiser les parties jusqu'ici dispersées<sup>781</sup> ».

---

<sup>781</sup> *Ibid.*, p. 549.

*Définition des concepts utilisés par Moscovici*  
*Pour rendre compte de la question naturelle*

« Question naturelle »	Reconfiguration politique plaçant les liens entre les groupes humains et leur univers matériel comme interrogation centrale
« Écologie politique »	Expression que Moscovici utilise comme synonyme de « question naturelle »
« Mouvement écologiste »	Mouvement culturel, social et politique émergeant à partir de (et en réponse à) la question naturelle
« Naturalisme actif »	Naturalisme féministe développé par Moscovici comme réponse du mouvement écologiste à la question naturelle
« Technologie politique »	La science des ordres naturels
« Nature »	Relation entre des catégories naturelles et leur univers matériel
« État de nature »	Ordre produit par cette relation

## Chapitre 4.

### Le mécanisme de l'invention :

#### La théorie de la division naturelle

Une question reste en suspens : par quel mécanisme passe-t-on d'une philosophie à une autre, d'une philosophie à la science, d'un monde à un autre, d'une nature à une autre, etc. ? Soulever cette question revient à chercher le mécanisme d'invention qui préside à l'apparition de ces transformations. Pour rendre compte de ces transformations, dans une logique de discontinuité, Alexandre Koyré et Thomas Kuhn ont utilisé le concept de révolution. Moscovici revisite ce concept qui reflète de façon insuffisamment précise les mécanismes de transformation qu'il décrit. Les mécanismes de révolution dans la connaissance, décrits par Koyré puis par Kuhn, ont en commun avec les mécanismes d'invention décrits par Moscovici de ne pas suivre des schémas d'évolutions linéaires et cumulatives. La logique des transformations commune à tous ces auteurs est une logique de rupture (avec les pratiques magiques pour la rationalité scientifique, avec la philosophie aristotélicienne pour la mécanique, etc.) même si celle-ci peut se dérouler sur une longue période et à travers de multiples éléments historiques. En revanche, Moscovici va préférer le terme de « division » à celui de révolution. « Une révolution ne *substitue* pas une théorie à une autre, un paradigme correct à un autre qui ne l'est pas. Elle *sépare* une science nouvelle d'une science ancienne, consacre son existence de manière irréversible<sup>782</sup> ». Elle sépare, elle divise donc.

Pour Koyré les révolutions scientifiques sont d'abord des révolutions des cadres intellectuels, spirituels<sup>783</sup> et des changements d'ontologies<sup>784</sup>. Les révolutions scientifiques prennent une dimension plus large avec Kuhn, ce sont des révolutions à la fois conceptuelles,

---

<sup>782</sup> S. Moscovici, « L'histoire humaine de la nature » dans *Temps et Devenir*, op. cit., p. 129.

<sup>783</sup> A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, op. cit., p. 9.

<sup>784</sup> G. Jorland, « La notion de révolution scientifique : le modèle de Koyré », M. Bitbol, J. Gayon (sous la direction de), *L'épistémologie française, 1830-1970*, Éditions Matériologiques, 2015, p. 151.

institutionnelles et pragmatiques<sup>785</sup>. Ces dimensions sont également présentes chez Moscovici qui développe une dimension supplémentaire, téléologique et concrète, puisque la révolution n'est pas qu'intellectuelle et sociale mais aussi naturelle : elle se produit jusque dans la combinaison de la matière. Aucun rôle spécifique et continu n'est attribué à l'univers matériel dans les mécanismes de révolution de Koyré et de Kuhn, pour Moscovici la division dans la connaissance s'établit en lien avec l'univers matériel et modifie les aspects de cette relation. Il s'agira donc de « division naturelle<sup>786</sup> ».

Enfin, ce mécanisme de division naturelle, mécanisme d'invention du mode de connaître et d'agir dans la nature décrit par Moscovici, contient une autre particularité : il est centré sur l'action des marges. Nous proposons la définition suivante de ce mécanisme : *changements dans les modes de connaître qui affectent les interactions entre groupes humains et avec les non-humains (l'univers matériel), par division socio-cognitive dans ces interactions, initiée par les marges.*

### *L'inventivité des marges*

La théorie de la division naturelle est une théorie des modalités d'invention de nos rapports avec la nature (le ressort de la constitution des catégories naturelles et de la succession des états de nature). Elle exprime l'idée selon laquelle *l'évolution avance par sauts dans la fragmentation sociale des savoirs et savoir-faire*. Des fragments sociaux se détachant du reste de la société (division), ces groupes sont alors contraints d'inventer de nouvelles connaissances,

---

<sup>785</sup> Cette catégorisation en trois dimensions de la révolution de paradigme dans l'œuvre de Kuhn est effectuée par M. Masterman dans « The nature of a paradigm », I. Lakatos, A. Musgrave (Eds.), *Criticism and the growth of knowledge, op. cit.*, pp. 59-89. G. Jorland la résume ainsi : « Au sens conceptuel, un paradigme connote un ensemble de croyances, un mythe ou une vision et une conception du monde. Au sens institutionnel, des sociétés savantes, des académies, des laboratoires, des universités, etc. Au sens pragmatique, des manuels, des textes de référence, une certaine manière de faire de la science », G. Jorland, « La notion de révolution scientifique : le modèle de Koyré », M. Bitbol, J. Gayon (sous la direction de), *L'épistémologie française, 1830-1970*, Éditions Matériologiques, 2015, p. 149.

<sup>786</sup> Ce concept diffère d'autres concepts basés aussi sur la division mais qui ne concernent que l'ordre social comme la *division sociale* ou la *division du travail*. D'abord ces deux concepts ne concernent que la sphère sociale, sans lien avec l'univers matériel. Ensuite, alors que la *division sociale* concerne l'organisation du corps social en secteurs par ségrégation relative des tâches sans se référer de manière particulière à la distribution des connaissances (au sein d'une même catégorie se regroupent des éléments dissemblables de ce point de vue, par exemple dans l'administration qui peut concerner aussi bien la politique sociale que les affaires militaires), la *division du travail* concerne les méthodes de développement des savoir-faire d'un groupe et des cycles de production. La division du travail est motivée par la nécessité d'économiser la main-d'œuvre mais elle n'est pas la cause de la création de ces savoir-faire (ou de ces cycles), elle ne fait que les développer (la méthode principalement employée pour atteindre cet objectif est celle de la spécialisation). Pour l'influence du darwinisme sur le concept de division du travail chez Durkheim, voir M. Hawkins, "Durkheim, The Division of Labour, and social Darwinism", *History of European Ideas*, Volume 22, Issue 1, January 1996, pp. 19-31.

pratiques et rapports au monde qui potentiellement se généralisent et ainsi de suite. Le principe de ces deux théories, dont le mécanisme aurait été à l'œuvre lors du passage de la prédation à la chasse puis à l'agriculture<sup>787</sup>, de l'agriculture à l'artisanat<sup>788</sup>, etc., est décrit par Moscovici de la manière suivante : « un mouvement centrifuge projette vers la périphérie ceux qui ne sont pas solidement accrochés au centre, et son mouvement centripète ramène ces expulsés, enrichis d'une nouvelle expérience. Tout le monde est entraîné dans sa révolution. Mais elle tourne plus lentement pour ceux qui sont près du moyeu et plus vite pour ceux qui s'éloignent vers la jante. Donc les premiers se renouvellent à un moindre degré que les seconds : aux uns, la conscience de ce qui se passe vient toujours trop tard, et aux autres trop tôt<sup>789</sup> », ce sont donc les périphéries qui inventent et le centre qui conserve ou maintient l'ordre, le menant à la conclusion suivante : « les sociétés avancent-elles par leur périphérie, et s'écroulent par leur centre<sup>790</sup> ». Voilà selon Moscovici le mécanisme essentiel de notre histoire de la nature.

L'attention portée aux périphéries est un des enseignements de Koyré. L'historien des sciences américain Jerome Bernard Cohen, alors étudiant de Koyré, précisait à propos du contenu des séminaires que tenait ce dernier : « Il expliquait que l'intelligibilité du développement de la pensée scientifique exigeait de se tourner vers les personnages mineurs, au lieu de limiter notre attention aux titans<sup>791</sup> ». Si Koyré invitait à porter une attention particulière sur des personnages plus ordinaires que les grandes figures, c'est pour mieux saisir les systèmes d'idée propre à chaque époque. Moscovici a suivi cet enseignement en choisissant de travailler sur Baliani. Disciple de Galilée, Baliani formule, entre autres, la théorie de la pression atmosphérique et le principe d'inertie. C'est en philosophe « amateur » qu'il effectue ces découvertes dans l'Italie du XVII<sup>e</sup> siècle : « il fait partie de la catégorie de 'curieux', 'amateur' ou *virtuosi*, comme on les nomme, qui se constitua en Europe au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>792</sup> ». Moscovici montre que c'est précisément cette qualité d'amateur et non d'ingénieur qui lui permet de saisir des phénomènes nouveaux et de les interpréter de façon neuve. En effet les marges, parce qu'elles ne sont pas soumises, ou de manière moins intense, à la pression centrifuge de la norme, sont plus enclines à porter un regard neuf sur les choses et à adopter des

---

<sup>787</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, op. cit., voir partie 3, chapitre 2.

<sup>788</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, op. cit.

<sup>789</sup> S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, op. cit., p. 104.

<sup>790</sup> *Ibid.*

<sup>791</sup> Cité par P. Redondi dans l'introduction à A. Koyré, *De la mystique à la science : Cours, conférences et documents* (1922-1962), Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2016, p. 9.

<sup>792</sup> S. Moscovici, *L'expérience du mouvement : Jean-Baptiste Baliani, disciple et critique de Galilée*, Paris, Hermann, 1967, p. 13.

conduites inventives. « Souvent, écrit-il, les découvertes importantes ont été faites par des individus qui n'appartenaient à la branche spécialisée qu'ils ont renouvelée, ou qui ne savaient pas que suivant les avis autorisés, la découverte qu'ils venaient de faire était impossible<sup>793</sup> ».

À y regarder de plus près, même parmi les « titans », la même logique s'applique. Par exemple Raymond Poincaré disposait de tous les moyens intellectuels et matériels pour mettre au jour la théorie de la relativité. Or, ce n'est pas lui qui l'a inventée mais Einstein qui disposait, lui, de l'audace et de la liberté d'appartenir à une « contre-culture » qui le débarrassait de la rigidité académique<sup>794</sup>. C'est ainsi que Moscovici explique la créativité de Einstein et l'invention de la théorie de la relativité : « il a peu fréquenté le milieu scientifique, la relativité est née dans une "académie" de fortune, formée par des amis dont aucun n'est physicien, rien que des ingénieurs et des philosophes amateurs. Voilà une théorie qui naît complètement hors de cette fameuse communauté scientifique chère à nos sociologues. Nous savions déjà que ce sont quelques marginaux qui en eurent la primeur, discutèrent ses implications, et que le mémoire de 1905 est dédié à l'un deux<sup>795</sup> ».

Après sa formulation dans l'*Essai sur l'histoire humaine de la nature*, la théorie de la division naturelle sera réutilisée par Moscovici dans les années suivantes lors de son enseignement à Jussieu dans le cadre de sa théorie écoféministe des rapports de domination<sup>796</sup>. Elle annonce également, par la capacité de transformation qu'elle attribue aux minorités, sa théorie de l'influence minoritaire en psychologie sociale développée dans les années 1970, dite théorie des « minorités actives ». La théorie de l'innovation sociale va procurer, en quelque sorte, le mode d'action du mouvement écologiste, sa méthode<sup>797</sup>. Selon la théorie de la division naturelle, les rapports biosociaux innovent en se divisant ; ces divisions peuvent mener à des changements socio-cognitifs dans l'ensemble de la société pour la théorie de l'influence minoritaire. Ces deux théories reposent sur le même préalable : l'invention est impulsée par les marginalisés, les déviants, les exclus, libérés des obligations et des pressions conformistes de la majorité, conscientes ou inconscientes. Nous développerons l'analyse de la théorie de l'innovation sociale en lien avec le mouvement écologiste dans la dernière partie de ce travail.

---

<sup>793</sup> S. Moscovici, « Le marxisme et la question naturelle », *L'Homme et la société*, n°13, Sociologie et philosophie, 1969, p. 103.

<sup>794</sup> L. S. Feuer, *Einstein et le conflit des générations*, trad. par P. Alexandre, Bruxelles, Ed. Complexe, [1978] 2005, p. 11.

<sup>795</sup> S. Moscovici, « Préface », L. S. Feuer, *Einstein et le conflit des générations op. cit.*, p. 11.

<sup>796</sup> Voir partie III, chapitre 1.

<sup>797</sup> Voir partie III, chapitre 2.

### *Division et surpopulation*

Dans *Le hasard et la nécessité* publié en 1970<sup>798</sup>, Jacques Monod affirme que dans nos sociétés la sélection naturelle ne s'appliquerait plus, du moins pas de façon « naturelle » dans un sens darwinien<sup>799</sup>. L'homme n'ayant plus comme adversaire que lui-même et l'évolution étant désormais guidée par d'autres pressions que le milieu, le biologiste écrit : « Chez l'homme plus encore que chez tout autre animal, et en raison même de son autonomie infiniment supérieure, c'est le comportement qui oriente la pression de sélection. Et des lors que le comportement cessait d'être principalement automatique pour devenir culturel, les traits culturels eux-mêmes devaient exercer leur pression sur l'évolution du génome<sup>800</sup> ». La sélection n'a pas disparu mais le principal médiateur entre l'organisme et le milieu se serait décalé vers le comportement et l'institutionnalisation des tâches. Pour Moscovici, cela ne concernerait pas que les sociétés humaines mais toutes les sociétés de primates<sup>801</sup>. Dans ces sociétés, l'adoption et la diffusion de comportements atypiques atténuent les répercussions de la sélection<sup>802</sup>. Et contrairement à ce qu'écrit Monod, le mécanisme reste parfaitement « naturel » dans un sens moscovicien : ce sont toujours les relations avec l'univers matériel dont il est question. Pour le biologiste, nous nous serions détachés d'une partie de la biosphère devenant plus autonomes et indépendants. Mais alors que d'un côté nous nous serions ainsi comme détachés d'une partie du monde naturel, d'un autre côté la pression que nous exerçons sur ce même monde ne cesse de croître. Pour Moscovici, il ne s'agirait pas d'un détachement mais d'une reconfiguration des liens de dépendance et il serait erroné de l'interpréter comme un signe d'autonomie de la société par rapport à la nature<sup>803</sup>. La société ne prend pas le dessus sur la nature ni s'en autonomise, il s'agirait là d'une vue de l'esprit due au fait que *les relations avec le pôle matériel se nouent selon un mécanisme différent : la division naturelle aurait pris le pas sur la sélection naturelle*

---

<sup>798</sup> L'*Essai sur l'histoire humaine de la nature* qui introduit la théorie de la division naturelle est déjà publié depuis deux ans. Mais la publication de *Le hasard et la nécessité* apparaît alors que Moscovici poursuit ses réflexions sur la fin du dualisme et développe sa théorie anthropologique des rapports de domination en réutilisant sa théorie de la division naturelle. L'influence de Monod est alors évidente. Ses réflexions seront publiées deux ans plus tard dans *La société contre nature*, voir partie III, sous-partie 1.

<sup>799</sup> J. Monod écrit : « Il est évident qu'au sein des sociétés modernes, la dissociation [entre évolution et sélection naturelle] est totale. La sélection y a été supprimée. Du moins n'a-t-elle plus rien de « naturelle » au sens darwinien du terme », J. Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Le Seuil, coll. « Points. Essais », 1970, p. 206.

<sup>800</sup> J. Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, op. cit., p. 205.

<sup>801</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, op. cit., p. 169.

<sup>802</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>803</sup> *Ibid.*, p. 170.



*chez les primates* et des phénomènes de surpopulation permettraient l'apparition de ces « marges » au fondement de ce mécanisme.

La biologie darwinienne serait très influencée par la conception malthusienne selon laquelle la densité d'une population est fonction des ressources naturelles disponibles. L'idée d'un état d'équilibre entre les populations et leur milieu aurait des origines religieuses davantage que scientifiques et serait contredite par l'observation<sup>804</sup>. Partout où ces théories ont irrigué, on retrouverait une méfiance envers les fluctuations démographiques, et les phénomènes de surpopulation seraient perçus de manière négative. Ces théories présupposeraient, en effet, « une invariance qui subsiste à travers les fluctuations démographiques annuelles et déduit que l'apparition d'un 'superflu' en mutations ou en individus a pour effets négatifs l'exploitation excessive des ressources, la propagation de maladies pernicieuses et, à la longue, la destruction d'une partie de l'espèce<sup>805</sup> ». Or, pour Moscovici, ce modèle ne fonctionne pas pour les sociétés de primates, dont la nôtre. Au contraire, les phénomènes de surpopulation auraient des fonctions positives en jouant un rôle *moteur* dans le mécanisme d'évolution qui s'applique à ces sociétés et au développement de ces espèces.

Les interactions entre ces sociétés et leur base matérielle créent une pression sur l'environnement entraînant un état permanent de déséquilibre<sup>806</sup> qui constitue l'état normal pour les sociétés anthropoïdes (dont humaines)<sup>807</sup>. Cette situation de déséquilibre aboutit à l'apparition d'une quantité d'individus surnuméraires (surpopulation), des individus considérés comme démographiquement superflus. Mais, pour Moscovici, ces groupes d'individus n'ont pas été superflus au regard de l'évolution biosociale, ils ont même été une nécessité, une cause. Leur fonction est d'exercer, de manière accidentelle ou expérimentale, un rôle d'invention et d'innovation. Vivant à la marge du groupe, poussés à exploiter de nouvelles niches et à découvrir de nouveaux savoir-faire, ils innovent dans les relations aux forces matérielles (en

---

<sup>804</sup> Moscovici mentionne plusieurs espèces animales dont la population se stabilise sans consommer toutes les ressources à sa disponibilité, *ibid.*, p. 172-173.

<sup>805</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, *op. cit.*, p. 173.

<sup>806</sup> Cet équilibre suppose « une correspondance exacte entre le nombre d'individus qui *doivent* exercer une fonction productive, sociale, et le nombre d'individus qui *peuvent* le faire, étant données la quantité de richesses exploitées et l'organisation établie de la société » ou « la correspondance des facultés, des savoir-faire qu'une espèce ou une collectivité possède, distribuée entre ses membres, avec les forces matérielles, les ressources différenciées du milieu, de sorte qu'il n'y ait rien dans le contenu des premiers qui n'ait de contrepartie parmi les secondes et réciproquement, aussi bien en quantité qu'en qualité », *ibid.*, pp. 108 et 109.

<sup>807</sup> *Ibid.*, p. 111.

utilisant par exemple comme ressources ce qui est un déchet pour d'autres, etc.). Moscovici écrit : « Les théoriciens attribuent à la rareté des ressources, à la concurrence, un rôle moteur dans la diffusion des espèces et leur recherche de nouveaux moyens d'existence. Pour ma part, j'estime que ce rôle est rempli par la formation d'une abondance latente qui permet à une espèce, et, disons-le, à l'homme, de pénétrer dans les régions marginales disponibles ou dans les niches écologiques exploitées de façon insuffisante ou moins efficace par les espèces qui les occupent<sup>808</sup> ». Ainsi la surpopulation ne peut être considérée comme un facteur uniquement négatif : « la surpopulation remplit une fonction positive, puisqu'elle ouvre les voies au renouvellement des propriétés et des relations de l'espèce et de la nature<sup>809</sup> ». Cette approche de la « surpopulation » différencie Moscovici des premiers écologistes des années 1960 et 1970. La question de la surpopulation est alors centrale dans la réflexion écologique et néomalthusianiste de ces décennies profondément marquées par la publication de *La Bombe P* de Paul R. Ehrlich<sup>810</sup> dont le succès est alors considérable<sup>811</sup>. Françoise d'Eaubonne en fera aussi un axe central de sa réflexion<sup>812</sup>.

#### *Sélection naturelle et division naturelle : dualisme et invention*

La théorie de Darwin a souvent été présentée, notamment dans les années 1960 et 1970, comme une théorie écologique ou proto-écologique<sup>813</sup>. Elle l'est dans le sens où elle confère un rôle essentiel à l'environnement puisque celui-ci « imprime aux facteurs anatomiques ou physiologique une structure qui assure leur coordination avec lui et les rend aptes à subsister dans son sein<sup>814</sup> ». Toutefois ce rôle attribué à l'environnement reste extrêmement restreint et passif, inscrit dans une répartition dualiste, où l'ordre naturel n'est qu'une donnée appartenant à une sphère à l'arrière-plan de l'action humaine, laquelle n'aurait d'influence que sur ce qui relèverait de la sphère de l'ordre social. Or, Moscovici déplace les points essentiels du processus d'évolution vers les relations entre groupes et vers une conception du milieu où celui-ci n'est plus une donnée comme dans le cadre du dualisme mais leur produit. Ce dernier point est essentiel : simple contrainte pour la sélection naturelle, il devient aussi le résultat de nos propres relations et de nos actions cumulées pour la division naturelle. Cela signifie que, pour

---

<sup>808</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>809</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>810</sup> P. R. Ehrlich, *Population Bomb*, Ballantine Books, 1968.

<sup>811</sup> J. Véron, *Démographie et écologie*, La Découverte, 2013, p. 16

<sup>812</sup> Voir partie III, chapitre 1.

<sup>813</sup> P. Acot, « Darwin et l'écologie », *Revue d'histoire des sciences*, 1983, tome 36, n° 1, pp. 33-48.

<sup>814</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, *op. cit.*, pp. 178-179.

les deux théories, l'environnement est une contrainte qui nous façonne, mais pour la théorie de la division naturelle, le milieu naturel est aussi *notre produit* et nous le façonnons à notre tour par les choix qui président à l'établissement de nos relations (entre nous, entre les groupes et avec les non-humains). Voilà qui explique la thèse que Moscovici défend dès *l'Essai sur l'histoire humaine de la nature* et qui s'exprime à travers la théorie de la division naturelle selon laquelle « l'homme est son propre produit<sup>815</sup> ». L'adaptation n'est alors qu'une apparence : « dire que le chasseur ou l'agriculteur est adapté à son milieu est une tautologie, puisqu'il l'a formé à cette fin<sup>816</sup> »<sup>817</sup>. La sélection naturelle garantit la survie du plus fort et sa capacité à laisser une descendance pour conserver le groupe mais la division naturelle à l'œuvre à divers degrés dans les sociétés de primates où la garantie est déplacée vers le plus faible assure aussi la survie du groupe : elle permet à l'espèce d'acquérir de nouvelles facultés qui lui permettent de transformer ses rapports à l'environnement<sup>818</sup>. Ainsi, la théorie de la division naturelle opère vis-à-vis de la théorie de la sélection naturelle une double substitution :

- (1) Moscovici substitue à un mécanisme biosocial de renouvellement au mécanisme d'évolution qui demeure en partie dualiste entre les ordres naturels et sociaux : « il n'y a plus, écrit-il, de contradiction entre la détection d'une influence du facteur culturel humain, et le caractère profondément naturel d'un développement historique<sup>819</sup> » ;
- (2) Moscovici substitue l'invention à l'adaptation comme résultat du mécanisme. Le mécanisme de division naturelle est un mécanisme social d'invention. C'est pourquoi on le retrouve aussi bien au cœur de l'histoire des sciences dont l'invention serait la fonction qu'au cœur de l'évolution des sociétés de primates dont l'invention serait le moteur.

À ce stade, voyons quels types de groupes humains (catégories naturelles) sont concernés au premier chef par cette division à l'œuvre dans chaque changement de nature au sein de l'histoire humaine.

---

<sup>815</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>816</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>817</sup> L'adaptation devient « une réaction à une configuration qui n'a pas été préétablie, donnée aux hommes, mais engendrée par eux », S. Moscovici, *La société contre nature*, *op. cit.*, p. 190. Voir aussi S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 441.

<sup>818</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, *op. cit.*, p. 183.

<sup>819</sup> *Ibid.*, p. 192.

### *Catégories naturelles et états de nature*

En passant de la sélection naturelle à la division naturelle, on passe aussi d'une catégorisation par l'espèce à une autre catégorie d'appartenance : des catégories d'individus qui se distinguent sous l'angle de leurs capacités de production et de reproduction de connaissances, savoir-faire, habilités et réflexes qu'ils et elles ont acquis et qui assurent l'équilibre de l'état de nature. Moscovici propose alors une classification des différentes catégories d'individus en fonction de leurs connaissances et selon leur *insertion* dans l'univers matériel : les catégories naturelles.

Nous avons vu que la division naturelle est la dynamique, différente de la sélection naturelle, des forces humaines agissant dans et avec le monde matériel. La théorie expliquant cette dynamique de mouvement centrifuge et centripète repose sur la combinaison de deux principes :

- (1) Les groupes exclus ou marginaux sont libérés de contraintes normatives et/ou poussés à la recherche d'innovation dans la production de connaissances et d'habilités ;
- (2) Les connaissances et les habilités produites et reproduites par des groupes d'individus constituent leur principale modalité d'insertion dans leur milieu, humain et matériel, l'organisation de leur nature.

Cela implique que les connaissances et leurs incarnations matérielles (à travers les savoir-faire, dextérités, etc.) que partagent certains individus constituent le critère d'appartenance à une catégorie. Les catégories naturelles regroupent « des ensembles d'individus, exerçant dans des sphères objectives des capacités appropriées – ensembles presque identiques du point de vue biologique et social, mais distincts sous l'angle de leur symbiose avec les puissances du milieu<sup>820</sup> ». Ces catégories, Moscovici les a qualifiées de « naturelles » pour mieux marquer que leur réelle distinction se situe au niveau de leur relation à l'univers matériel, de la nature, même si chaque catégorie naturelle établit aussi de nouveaux rapports entre les individus qui la compose et avec les autres groupes. Elles sont également « naturelles » en ce qu'elles

---

<sup>820</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, op. cit., p. 128.

« supposent des aménagements biologiques de l'espèce<sup>821</sup> ». En effet, les techniques par exemple n'ont pas « glissé » sur notre capital organique sans y laisser leur marque. Les connaissances deviennent organiques ou naturelles en se traduisant en habilités ou réflexes. Des premiers hominiens à l'espèce actuelle, « des transformations biologiques significatives précèdent ou suivent chaque amélioration des instruments ou de leur emploi<sup>822</sup> ». La capacité à faire et à utiliser des outils a souvent été à l'origine des changements de constitution biologique<sup>823</sup> et rien ne nous permet d'affirmer que ce ne soit plus le cas.

Pour Moscovici, cette classification se retrouve tout au long de l'histoire humaine, en tout cas depuis la cynégétisation de l'espèce. La division naturelle est le principe par lequel ces catégories naturelles se forment. Elle est à l'œuvre lors de l'apparition de toutes nouvelles catégories de groupes humains qui développent de nouvelles relations à l'univers matériel : chasseurs, agriculteurs, artisans, ingénieurs, scientifiques, puis au sein de ces derniers physiciens, chimistes etc. Tous créent et entretiennent des rapports spécifiques avec la matière. La genèse de chaque catégorie suit le mécanisme de la division naturelle. Une fraction de l'humanité est marginalisée et développe de nouvelles facultés. La rupture apparaît lorsqu'une cette fraction recombine ses facultés et son rapport à la matière dans l'univers d'un autre. Ses qualités sont alors transférées à un ensemble plus large réorganisant les rapports avec le monde matériel<sup>824</sup>. « L'invention n'a souvent été que cela, à savoir la reproduction d'un travail dans un contexte différent, hors des associations habituelles avec la matière<sup>825</sup> ». Ainsi de l'agriculteur à l'artisan, de l'artisan à l'ingénieur, de l'ingénieur au scientifique, puis au sein des scientifiques entre les disciplines. À chacune de ces catégories correspond une nature : « Le demiurge-artisan préside à l'organisation du cosmos antique ; l'ingénieur-mécanicien est le constructeur avisé de l'univers mécanique ; le scientifique instaure aujourd'hui partout le règne de la nature cybernétique<sup>826</sup> ». Ensuite, pour se conserver, les catégories naturelles doivent entretenir leurs capacités et s'affirmer indépendantes les unes des autres<sup>827</sup>.

---

<sup>821</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>822</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>823</sup> Comme par exemple pour le développement de la fabrication et de l'usage de d'outils qui auraient précédé le développement du cerveau : pour Moscovici, et d'après les travaux des paléoprimatologues M. et L. S. B. Leakey, « le perfectionnement du cerveau a eu en quelque sorte pour condition le développement des dextérités de la main », S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 121.

<sup>824</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, *op. cit.*, p. 177.

<sup>825</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 135.

<sup>826</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>827</sup> *Ibid.*, p. 134.

*D'une catégorie naturelle à une autre, d'une nature à une autre*

Nous avons mis en lumière tout au long de cette sous-partie comment Moscovici définit la science, la nature et justifie la question naturelle, nous avons également vu comment il articule l'invention des différents états de nature à l'existence de groupes d'individus qui se caractérisent par la possession d'un type particulier de connaissances déclinées en lien avec l'univers matériel. Chaque état de nature correspond à l'organisation des connaissances en système (philosophie naturelle, philosophie mécanique et science) et à un groupement humain qui s'y consacre (philosophes, ingénieurs et scientifiques). Il est aussi le reflet des relations entre les individus, des rapports de hiérarchie et de domination. Ces différents états de nature apparaissent historiquement à travers le principe général de la division naturelle, du moins jusqu'à notre état de nature car la question naturelle invite précisément à prendre le contrôle de la division naturelle.

Dans *l'Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Moscovici décrit la succession historique de trois exemples d'états de nature : (1) organique, (2) mécanique et (3) cybernétique. Trois états de nature produits par trois catégories naturelles : artisans, ingénieurs et scientifiques. Résumons les principales caractéristiques que Moscovici attribue à ces trois états de nature.

(1) La nature organique : la philosophie naturelle et l'artisan

L'état de nature organique est le premier de ces états. Il serait apparu à la fin de l'époque néolithique, puis se serait épanoui dans l'art et la philosophie grecs jusqu'à la Renaissance. Il est le produit de la rencontre entre le travail artistique, c'est-à-dire centré sur l'habileté humaine (l'art grec), et une conception de la matière comme matière première ou substance (la philosophie naturelle grecque). Dans la nature organique, l'homme *façonne* la matière, le bois devenant statue<sup>828</sup>. Ce travail manuel est l'acquisition et l'intériorisation d'un savoir devenu habileté : « La sculpture, la poterie, le tissage ne sont pas saisis en dehors du sculpteur, du potier ou du tisserand. Le travail se situe ainsi au centre des moyens d'action de l'homme, et la réalité objective est potentiellement en lui. Pour l'artisan, travailler se définit par ce qu'il *sait* faire autant que par ce qu'il fait effectivement<sup>829</sup> ». Le travail ainsi défini, l'outil n'est que

---

<sup>828</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>829</sup> *Ibid.*, p. 85.

l'extériorisation d'un processus d'intériorisation. L'instrument ou l'outil prolongent ces habilités mais en sont dépendants et ne constituent en aucun cas un but en eux-mêmes. La matière n'est que matière première sur laquelle les habilités ou dextérités, s'exprimant à travers la main (ou le corps ou le cerveau), s'appliquent pour produire des objets. Elle est substance de l'art. À l'instar de l'enseignement d'Aristote selon lequel « la perfection de l'œuvre est toujours en raison de la perfection des ouvriers<sup>830</sup> », Moscovici perçoit dans l'état de nature organique la priorité au perfectionnement de la main sur l'outil. Les outils renforcent ou amplifient les gestes et les efforts musculaires : ce sont donc des auxiliaires du corps humain. Dans l'univers artisan, « l'homme est au centre de tout<sup>831</sup> ». Dans l'état de nature organique, le processus d'extériorisation ne se développe pas, il reste un processus d'intériorisation.

Ce que Moscovici présente comme l'élément le plus important de la nature organique, c'est que cet état accorde la priorité à la reproduction sur l'invention<sup>832</sup>. Et ses moyens de reproduction sont organiques puisqu'il s'agit du corps ou de la main. S'il s'agit du premier état de nature, c'est que pour la première fois un tel système de reproduction des habilités et savoirs devient un processus autonome (avec l'apparition des arts) : un corpus de connaissances grâce auquel une catégorie de personnes se distingue dans son mode d'interaction avec la matière est transféré d'une génération à l'autre dans le but de reproduire cette catégorie. Les bases objectives de cet état de nature se renverserait à la Renaissance par un mécanisme de division naturelle pour laisser place à la nature mécanique.

## (2) La nature mécanique : la révolution de la philosophie mécanique et l'ingénieur

La nature mécanique se serait affirmée dès le début du XVII<sup>e</sup> siècle avec l'apparition de la philosophie mécanique<sup>833</sup>. Moscovici identifie les traits de cette nature dès ses travaux sur Jean-Baptiste Baliani donnant lieu à la publication en 1967 de *L'expérience du mouvement*<sup>834</sup>. Pendant la Renaissance, l'ingénieur est encore un artiste ou un artisan, comme en témoignent les figures de Francesco di Giorgio Martini et Léonard de Vinci. Mais un artiste inspiré par la

---

<sup>830</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>831</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>832</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>833</sup> *Ibid.*, p. 335.

<sup>834</sup> « Le progrès de l'outil mathématique permet de mieux analyser le réel, de mieux le saisir et de proposer plusieurs solutions précises. (...) La réalité naturelle devient de plus en plus la réalité mécanique (...) L'histoire de la science est l'histoire de l'édification de cette réalité », S. Moscovici, *L'expérience du mouvement : Jean-Baptiste Baliani, disciple et critique de Galilée*, op. cit., 1967, p. 200.

mécanique<sup>835</sup>. Selon Moscovici, pour pouvoir être revendiqué comme honorable dans la pratique de son nouvel art (considération refusée à l'artisan grec), cette catégorie d'artisans a cherché à se dégager des jugements communs contre le recours à l'instrument et le travail manuel, jusqu'à devenir autonome<sup>836</sup>. L'art mécanique est alors revendiqué comme une discipline plus intellectuelle que manuelle, celle de l'ingénieur, qui recourt aux mathématiques dans tous les domaines.

Grâce aux règles géométriques et aux lois mécaniques, le travail n'est plus centré sur le corps de l'artisan, il s'extériorise comme « objet ayant des propriétés quantitatives clairement déterminées, et dont la réalisation est pour ainsi dire *extérieure* au sujet qui l'accomplit<sup>837</sup> ». Moscovici qualifie le type de travail dans l'état de nature mécanique d'« instrumental », car c'est l'instrument ou la machine qui devient le but du mécanicien ou de l'ingénieur. Contrairement à l'outil dans l'état de nature organique, l'instrument acquiert désormais une relative indépendance : « une habilité est dépourvue de valeur si elle n'est pas conçue autour de quelque instrument mécanique, mathématique – horloge, pompe, lunette – qu'elle concourt à parachever<sup>838</sup> ». Quant à la matière, sans la nature mécanique, elle est transformée par l'homme : la vapeur se transformant par exemple en force mécanique<sup>839</sup>. Elle n'est plus une substance (comme dans la nature organique) mais une force ou une source d'énergie. C'est comme telle que le mécanicien ou l'ingénieur cherche à transformer la matière. Les forces de la matière suivent des lois objectivées, indépendantes de l'intervention humaine.

La nature mécanique est donc le produit de la rencontre du travail « instrumental » et de la matière comme « source d'énergie ». « Le savoir-faire du meunier devient celui du mécanicien à partir du moment où le moulin est actionné par un moteur inanimé et un mécanisme de transmission<sup>840</sup> ». Dans l'état de nature mécanique, l'homme gouverne le réel « en propriétaire et dominateur de la nature, mais n'intervient ni dans sa structure ni dans son évolution, pas plus qu'il n'introduit ce réel dans la structure et son évolution à lui, sujet <sup>841</sup>» contrairement à l'état de nature suivant.

---

<sup>835</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, op. cit., p. 220.

<sup>836</sup> *Ibid.*, p. 482.

<sup>837</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>838</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>839</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>840</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>841</sup> S. Moscovici, *Homme domestiques et hommes sauvages*, op. cit., p. 283.



### (3) La nature cybernétique : la révolution scientifique et le savant moderne

Un troisième état de nature apparaît avec la science, la science appliquée et les scientifiques. Moscovici propose de baptiser cet état de nature de *cybernétique, synthétique*<sup>842</sup> ou *quantique*.

Nous avons vu que la science se développe avec la chimie ainsi que les méthodes traitant les matériaux comme des fluides dont l'état (liquide, solide ou gazeux) dépend de leur utilisation. Autrefois substance (nature organique) puis source d'énergie (nature mécanique), la matière prend désormais la forme de *systèmes* qui sont définis par leurs *propriétés* (qu'elles soient physiques, chimiques ou biologiques)<sup>843</sup>. Et désormais, l'homme *développe* la matière : il transmet les propriétés d'une matière à une autre et « ouvre la voie à des enchaînements inédits<sup>844</sup> », à des phénomènes nouveaux. Cet état de nature s'affirme au début du XX<sup>e</sup> siècle lorsque la théorie de la relativité a infirmé celle de la mécanique. Des vérités physiques que l'on pensait éternelles, comme les mesures du temps, deviennent dépendantes du point de vue de l'observateur qui en rend compte. Et, selon la mécanique quantique, nous changeons le monde chaque fois que nous l'observons. Alors à partir de ce siècle, pour Moscovici comme pour Merleau-Ponty, avec la science connaître signifie intervenir<sup>845</sup>, l'homme fait alors son « retour » dans la nature après des siècles d'exclusion illusoire<sup>846</sup>. Dans cette nature où l'homme développe la matière, la fonction de ce dernier devient celle d'un régulateur des systèmes matériels<sup>847</sup> et c'est avec cette nature qu'apparaît la question naturelle.

La cybernétique est un chapitre essentiel de l'histoire des idées du XX<sup>e</sup> siècle<sup>848</sup>. Maurice Merleau-Ponty affirmait à la fin des années 1950 qu'« il n'est pas possible de parler de la Nature sans parler de la cybernétique. Peut-être n'est-ce qu'un ultrafinalisme sans mécanisme ; mais nous ne pouvons pas penser la Nature sans nous rendre compte que notre idée de la Nature est imprégnée d'artifice<sup>849</sup> ». Pour Moscovici, la cybernétique est la figure et l'archétype d'une

---

<sup>842</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, op. cit., p. 98.

<sup>843</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>844</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>845</sup> M. Merleau-Ponty, *La Nature. Cours du Collège de France (1956-1960)*, suivi des *Résumés de cours correspondants*, op. cit., p. 153.

<sup>846</sup> S. Moscovici, « L'histoire humaine de la nature » dans *Temps et Devenir*, op. cit., p. 113.

<sup>847</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, op. cit., p. 100.

<sup>848</sup> J.-P. Dupuy, *Les savants croient-ils en leurs théories ? Une lecture philosophique de l'histoire des sciences cognitives*, Paris, INRA, 2000, p. 49 et s.

<sup>849</sup> M. Merleau-Ponty, *La Nature. Cours du Collège de France (1956-1960)*, suivi des *Résumés de cours correspondants*, op. cit., p. 152.

science qui se fabrique, à partir de disciplines différentes, unissant des phénomènes jusqu'à alors dispersés<sup>850</sup>. Elle crée un champ et une réalité qui n'existait pas avant elle, et ce faisant, elle illustre les théories que Moscovici a développées sur la science et sa nature. C'est pourquoi il reprend ce terme pour qualifier l'état de nature institué par la science, état de nature dans lequel la question naturelle est soulevée.

Au-delà de ces caractéristiques de la cybernétique qui correspondaient à celles de notre état de nature que Moscovici cherchait à qualifier, d'autres liens peuvent être cités entre la cybernétique et l'œuvre de Moscovici, notamment en psychologie sociale, et qui justifient l'usage de ce terme. Ces liens sont au moins de deux ordres. En premier lieu, la théorie de l'information développée par Wiener eut une influence notable sur l'épistémologie de la psychologie sociale de Moscovici<sup>851</sup> même si ce dernier ne l'a pas nécessairement suivie et a même été un penseur critique du fonctionnalisme issu de la cybernétique, puis des sciences cognitives et de la philosophie de l'esprit<sup>852</sup>. En second lieu, la cybernétique renvoie à l'importance du rôle des messages dans un système et plus généralement à celui de l'information et des dispositifs de communication. La nature cybernétique est l'état de nature dans lequel l'information, la communication, les échanges et les médias jouent un rôle déterminant. Dans la nature cybernétique, contrairement aux précédents états de nature, la société produit des représentations sociales : « la nature cybernétique a pour thème majeur, écrit-il, la communication qui transforme de manière statique une partie de l'énergie en information et l'information en langage d'abord, en pensée ensuite<sup>853</sup> ».

L'usage du terme cybernétique témoigne du fait que l'état de nature du même nom correspond à l'ère des représentations sociales. *Nous avons démontré, chemin faisant, que la nature cybernétique, la question naturelle et les représentations sociales ont une seule et même*

---

<sup>850</sup> S. Moscovici, « Le premier article », *Le journal des psychologues*, numéro hors-série sur « Serge Moscovici : le père de la théorie des représentations sociales. Seize contributions pour mieux comprendre », octobre 2003, p. 4.

<sup>851</sup> À propos de l'ouvrage de Wiener, Moscovici écrit : « J'étais prêt à abandonner ma quête quand, par hasard, un livre intitulé *Cybernetics* est venu entre mes mains. À sa lecture, je dois une des émotions les plus ineffaçables de ma vie. Parmi d'autres merveilles s'y trouvait un principe stipulant qu'il n'y a nul rapport, dans aucune direction, entre l'information disponible pour une communauté et celle dont dispose l'individu. L'auteur suggérait en plus que la machine de Turing est une métaphore de la connaissance individuelle, et que la communication, même la communication de la masse, était une métaphore de la connaissance sociale. Donc j'ai repris mon questionnement en partant de l'épistémologie qui m'était plus familière que la psychologie », S. Moscovici, « Questions de psychologie sociale », *Premi Balzan 2003*, *Laudationes, discorsi, saggi*, Milan, Libri Scheiwiller, 2004, p. 137.

<sup>852</sup> Voir partie III, chapitre 2.

<sup>853</sup> S. Moscovici, *De la nature*, *op. cit.*, p. 134.

*cause : la révolution scientifique, la nature inventive de la science et l'éclosion de sa production.* Ainsi, nous pouvons conclure cette première partie en affirmant que l'œuvre de Moscovici consiste à rendre compte du pouvoir exercé par la science dans les différentes dimensions de la vie naturelle, politique et mentale des sociétés humaines.

*Définition des concepts utilisés par Moscovici*  
*Pour rendre compte de la théorie de la division naturelle*

« Division naturelle »	Principe général / Mécanisme de formation des catégories naturelles.
« Catégories naturelles »	Groupe d'individus exerçant un type d'échange avec l'univers matériel en fonction de capacités et connaissances propres.
« Travail »	Connaissances (savoir-faire ou habilités) qui modifient l'organisme et lui permet d'agir sur les forces physiques.
« Création du Travail »	Invention (a) ou reproduction (b) de ces connaissances
« Invention naturelle » (a)	Méthodes par lesquelles on ajoute de nouvelles connaissances.
« Reproduction naturelle » (b)	Liaison entre capacités et principes matériels entraînant la permanence de l'ordre naturel.
« Ressources matérielles ou inventives »	Connaissances et forces objectives correspondantes.



## **Seconde partie.**

# **Mouvements sociaux et vertu dynamogénique des représentations sociales**



## Introduction

« On peut affirmer que seule l'existence d'une représentation sociale permet de passer d'un agrégat d'individus à un mouvement social<sup>854</sup> »

L'existence d'un mouvement social ne dépend pas que de l'existence d'une représentation sociale, mais celle-ci serait une condition nécessaire pour doter le groupe d'une force psychique suffisante pour le mettre en mouvement. Dans cette partie, nous allons expliciter les fondements théorique et conceptuel qui permettent d'apporter un éclairage à la réponse apportée par Moscovici à la question qui constitue une des matrices de son œuvre : « à quelles conditions une idée peut-elle devenir agissante et mobilisatrice ?<sup>855</sup> » – c'est-à-dire transformer un groupe d'individus en mouvement. Ces fondements théoriques et conceptuels trouvent leurs racines chez Durkheim<sup>856</sup>.

Autrement dit, il s'agit de comprendre pourquoi certaines idées, certaines représentations, sont dotées d'une force, d'une énergie ou d'un tonus vital qui s'exerce sur les consciences et oriente la vie des groupes et des peuples. Cette force, Durkheim l'a nommée, tardivement, la potentielle « vertu dynamogénique » – selon une expression qu'il semble avoir empruntée à Williams James – et en trouve l'explication dans les profondeurs du concept de religion. James évoque cette “dynamogenic quality” (en précisant que c'est un jargon de la psychologie) lui aussi à propos des religions dans *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* publié pour la première fois en 1902. Le terme se développe entre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et le début XX<sup>e</sup> à partir de la psychologie en philosophie, en sciences politiques, en sciences

---

<sup>854</sup> S. Moscovici, « Réponses et questions », *Le scandale de la pensée sociale, op. cit.*, p. 210.

<sup>855</sup> S. Moscovici, *Mon après-guerre à Paris, op. cit.*, p. 262.

<sup>856</sup> Nous verrons dans la prochaine partie (partie III, sous-partie 2) à quelles conditions une idée peut avoir de l'influence.



des religions et en esthétique autour des interrogations sur les origines du mouvement et de l'action<sup>857</sup>.

Bien que Moscovici n'ait pas repris cette expression à son compte, elle nous semble qualifier le plus précisément possible la réponse que son œuvre développe, laquelle apparaît comme, d'une part, une volonté constante et régulière de comprendre et d'expliquer l'origine de cette force et, d'autre part, comme une forme de quête à atteindre pour tout mouvement qui ambitionne de transformer l'histoire. En effet, ce terme est le plus adéquat pour qualifier ce que nous allons tenter de reconstruire dans cette sous-partie.

Pour ce faire, nous allons étudier deux concepts dont les phénomènes cognitifs qu'ils recouvrent sont souvent qualifiés d'« illusions », conformément aux habitudes de la théorie dominante qui qualifie ainsi tout ce qu'elle n'explique pas. Le premier est celui de religion. C'est en effet à partir de l'analyse de ce concept que Durkheim reprend l'idée de vertu dynamogénique. Le second concept est celui d'idéologie. Nous allons nous pencher sur Marx et le marxisme et ce que nous allons étudier est double : les origines et le développement du concept d'idéologie et le marxisme comme expérience sociale au regard de la qualité dynamogénique du mouvement. Ainsi, nous identifierons ce que Moscovici a puisé à l'un et à l'autre de ces concepts.

### *Ce que les représentations sociales ne sont pas*

Dans l'œuvre de Durkheim, le concept de représentations collectives désigne toute production cognitive (connaissances, croyances, symboles, etc.) d'origine sociale : ainsi les mythes autant que les sciences ou les religions sont des cas particuliers de représentations collectives. Moscovici a, quant à lui, jugé indispensable de préciser cette définition englobante<sup>858</sup>. Il établissait le constat, dans la première édition de sa thèse de doctorat, selon lequel « les liens entre ces divers termes, les phénomènes qu'ils concernent, n'ont pas encore été définis de façon cohérente<sup>859</sup> ». Son travail a dès lors consisté à préciser le contenu du concept, devenu représentations « sociales », et ce qui le sépare des autres concepts de la même

---

<sup>857</sup> W. Watts Miller, "Dynamogénique and Élémentaire", *Durkheimian Studies / Études Durkheimiennes*, New Series, Vol. 11, 2005, pp. 26-27.

<sup>858</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, op. cit., p. 40.

<sup>859</sup> *Ibid.*, première édition, p. 300.

famille couramment utilisés. Face à l'hétérogénéité des modes d'organisation de la connaissance que recouvre le concept Durkheimien, le concept moscovicien recouvre un contenu de phénomènes plus circonscrits. Il est réservé à la désignation d'une manière spécifique de comprendre et de communiquer<sup>860</sup>. Une classe particulière de savoirs et de croyances<sup>861</sup> dont la particularité naît et se reconnaît à la présence d'un processus psycho-social observable d'ancrage et d'objectivation d'une théorie scientifique. Elles « naissent dans la communication ordinaire et [leur] structure correspond à une telle communication<sup>862</sup> ». C'est donc par leur mode d'élaboration et leur structure spécifique que les représentations sociales se distinguent<sup>863</sup>. Ainsi, pour mieux cerner la classe précise de phénomènes désignée par ce concept, il est aussi utile de situer les représentations sociales dans le paysage conceptuel et de s'attarder sur la famille de concepts à laquelle elles appartiennent à travers l'étude du phénomène religieux et des idéologies. Dans un premier chapitre, nous reviendrons sur les fondements de la théorie de la connaissance de Durkheim à travers le concept de religions. Moscovici y a puisé l'architecture théorique lui permettant d'affirmer que les représentations sociales permettent de doter un agrégat d'individus d'une force qui l'érige en mouvement social. Dans un deuxième chapitre, nous nous pencherons sur le concept d'idéologie et sur ce qui le différencie de celui de représentations sociales. Enfin, dans un dernier chapitre (chapitre 3) nous formulerons une hypothèse sur ce que pourrait désigner le concept d'idéologie dans la psychologie sociale moscovicienne.

---

<sup>860</sup> S. Moscovici, « The Phenomenon of Social Representations », *op. cit.*, p. 31.

<sup>861</sup> S. Moscovici, « Le mythe du paradigme isolé : une réplique », *Le scandale de la pensée sociale, op. cit.*, p. 194.

<sup>862</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>863</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public, op. cit.*, p. 74.

## Chapitre 1.

### Au fondement de la théorie de la connaissance de Durkheim

Dans ce chapitre, nous allons identifier les fondements théoriques chez Durkheim qui expliquent pourquoi la présence de représentations collectives est une condition de l'action. Ces fondements théoriques se retrouvent en des termes identiques chez Moscovici à propos des représentations sociales comme condition de la mise en mouvement des groupes sociaux.

La clé de la théorie de la connaissance de Durkheim se situe dans son analyse du concept de religion. Il en est le socle. À ce sujet Durkheim écrit en 1907 : « C'est en effet seulement en 1895 que j'eus le sentiment net du rôle capital joué par la religion dans la vie sociale<sup>864</sup> ». Durkheim parle alors de « révélation » qui le conduisit à reprendre toutes ses recherches antérieures pour les mettre à jour de cette découverte<sup>865</sup> et à consacrer largement la suite de ses travaux à approfondir l'étude du phénomène religieux. La publication en 1912 de son grand livre multidimensionnel *Les formes élémentaire de la vie religieuse* en constitue l'aboutissement. Dans cet ouvrage Durkheim développe et détaille, de manière extrêmement méthodique, sa théorie de l'origine sociale de la connaissance à partir de l'étude de cet aspect universel des sociétés humaines.

Nous souhaitons montrer en quoi l'œuvre de Moscovici, inscrite dans la filiation de la philosophie durkheimienne, est imprégnée de sa théorie du phénomène religieux<sup>866</sup> lorsqu'il affirme qu'une représentation sociale est une condition à la formation d'un mouvement

---

<sup>864</sup> M. Fournier, *Émile Durkheim (1858-1917)*, Paris, Fayard, 2007, p. 257.

<sup>865</sup> *Ibid.* p. 257.

<sup>866</sup> Durkheim, comme Mauss, parle plus volontiers de phénomènes religieux ou de faits religieux plutôt que de religion. Il met ainsi l'accent sur l'ensemble de phénomènes divers qui constituent la religion plutôt que sur un tout homogène, É. Durkheim, « De la définition des phénomènes religieux », *Année sociologique*, vol. II, 1897-1898, pp. 1-28.

social<sup>867</sup>, qu'elle unifie le groupe<sup>868</sup>, qu'il s'y représente<sup>869</sup>, et qu'il puise dans ces éléments l'énergie de son action<sup>870</sup>. Tout cela est explicitement issu de la théorie de Durkheim que nous allons exposer en détails pour mettre à jour cette généalogie.

Si Moscovici a très jeune – dès qu'il eut l'idée de sa thèse de doctorat – envisagé de poursuivre le travail initié par Durkheim sur les représentations collectives en l'adaptant aux enjeux de son époque et en le déclinant en pratique pour en observer la formation, il serait erroné d'affirmer qu'il eut d'emblée conscience de l'étendue de l'œuvre de Durkheim. Au contraire, cette dernière se dévoila progressivement déplaçant le centre de gravité de la théorie des représentations sociales sur des points devenus de plus en plus fondamentaux au fil du temps<sup>871</sup>. Ces points sont déterminants dans la mesure où ils contiennent l'origine de l'importance des liens entre les représentations sociales et l'action des mouvements socio-culturels, tout en renforçant l'architecture moscovicienne de ces liens. Et ce que nous allons extraire dans ce chapitre prendra une importance croissante au cours de la vie de Moscovici.

Pour Durkheim, on l'a vu, les religions sont un cas particulier de représentations collectives mais le tort de la plupart des définitions serait de prendre les effets pour la cause en tentant de définir ce phénomène à partir du contenu de ses représentations<sup>872</sup>. En effet, si les religions sont composées de représentations, ces dernières n'en sont pas l'élément essentiel suivant Durkheim<sup>873</sup>, dans la mesure où les représentations religieuses se distinguent de toutes

---

<sup>867</sup> Par exemple dans S. Moscovici, « Réponses et questions », *op. cit.*, p. 210.

<sup>868</sup> Les représentations sociales créent des systèmes qui délimitent les groupes entre eux ou les sociétés entre elles, leur permettant de se reconnaître et de célébrer leur identité. La représentation définit le contour d'un groupe, elle est « un de ses attributs fondamentaux » ; S. Moscovici, *La Psychanalyse, son image et son public*, *op. cit.*, p. 74 ; « La représentation que le groupe se façonne de lui-même participe de sa définition », S. Moscovici, « La fin des représentations sociales », *op. cit.*, p. 71.

<sup>869</sup> La représentation sociale est « en même temps la représentation de quelqu'un, d'une collectivité qui, à travers elle, se donne un monde », S. Moscovici, « L'histoire et l'actualité des représentations sociales », *op. cit.*, p. 85 ; « comment oublier que ce qui est absent de l'objet – et rend l'objet absent – ce qui définit l'étrangeté – et rend l'objet étrange – c'est l'individu ou le groupe ? (...) nous le savons depuis longtemps : toute représentation est représentation de quelqu'un », S. Moscovici, « La psychologie des représentations sociales », *op. cit.*, pp. 5-6.

<sup>870</sup> « Les représentations peuvent jouer ce rôle en psychologie sociale non seulement parce qu'elles sont au cœur de la mémoire collective et des liens que les hommes forment ensemble, mais aussi parce qu'elles sont les conditions préalables de toutes actions en général », S. Moscovici, « Esquisse d'une description des représentations sociales », *op. cit.*, p. 123 ; Les représentations sociales « comportent par nécessité une certaine énergie effective, sans laquelle [le lien commun] n'est pas agissant. De sorte que le contenu à peu près similaire d'une représentation peut avoir une charge émotionnelle différente suivant le lien auquel il est associé », S. Moscovici, « Réponses et questions », *op. cit.*, p. 221.

<sup>871</sup> S. Moscovici, « Les idées et leur développement : un dialogue » (entretien avec Ivana Marková), *Le scandale de la pensée sociale* *op. cit.*, p. 263.

<sup>872</sup> É. Durkheim, « De la définition des phénomènes religieux », *Année sociologique*, vol. II, 1897-1898, pp. 1-28.

<sup>873</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie*, *op. cit.*, p. 595.

les autres représentations collectives. Quelle est donc la particularité des représentations religieuses et quel « rôle capital » jouent-elles dans la vie sociale que ne jouent pas les autres représentations collectives ?

Durkheim figure parmi les premiers à déplacer l'idée de Dieu du centre de la religion<sup>874</sup>. Et contrairement aux acceptions évolutionnistes de l'anthropologie de son époque<sup>875</sup> avec lesquelles il rompt, il ne pense pas non plus que la vie religieuse soit une simple spéculation, ni un tissu d'irrationalités ou d'illusions<sup>876</sup>. Durkheim discute les thèses des principales écoles qui proposent alors une explication rationnelle. À l'animisme de Edward Tylor<sup>877</sup>, il reproche de ne voir dans la religion qu'une forme de confusion qui fait prendre des rêveries pour des perceptions, une création de l'imagination qui n'est fondée sur aucune expérience, aucune réalité. Quant au naturisme de Max Müller<sup>878</sup> et son école, il partirait du principe contraire, la foi serait issue de l'expérience des sens. En effet, les naturistes reprennent à leur compte l'adage latin empirique *Nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*<sup>879</sup>, et leur doctrine semble au premier abord échapper au reproche adressé aux animistes par Durkheim. Selon Müller, à l'origine, les forces cosmiques et la sensation d'infini qu'elles suggèrent auraient inspiré le phénomène religieux qui se serait incarné dans les dieux par l'action métaphorique du langage. L'objectif de la religion serait par ce biais de nous adapter au monde. Or pour Durkheim, ces théories naturistes réduisent elles-aussi la religion à une illusion : elles prétendent que la

---

<sup>874</sup> Sa définition est même indépendante de la figure de Dieu puisque cette figure serait une conséquence non systématique : « La distinction des choses en sacrées et en profanes est très souvent indépendante de toute idée de dieu. Cette idée n'a donc pu être le point de repère originel d'après lequel cette distinction s'est faite ; mais elle s'est formée ultérieurement, pour introduire dans la masse confuse des choses sacrées un commencement d'organisation. Chaque dieu est, en effet, devenu une sorte de centre autour duquel gravitait une portion du domaine religieux, et ces différentes sphères d'influence divine se sont elles-mêmes coordonnées et subordonnées progressivement les unes aux autres. La notion de la divinité a ainsi joué, dans la vie religieuse des peuples, un rôle assez analogue à celui de l'idée du moi dans la vie psychique de l'individu : c'est un principe de groupement et d'unification. Mais de même qu'il existe des phénomènes psychologiques qui ne sont attribués à aucun moi, il y a des phénomènes religieux qui ne sont rattachés à aucun dieu. On s'explique mieux maintenant comment il peut y avoir des religions athées, telles que le Bouddhisme et le Jaïnisme. C'est que, pour des raisons diverses, cette organisation n'y a pas été nécessaire. Il s'y trouve des choses saintes (l'affranchissement de la douleur est chose sainte comme toute la vie qui y prépare), mais elles ne sont rapportées à aucun être divin comme à leur source » dans É. Durkheim, « De la définition des phénomènes religieux », *Année sociologique*, vol. II, 1897-1898, pp. 1-28.

<sup>875</sup> Durkheim publie *Les formes élémentaires* à la même époque où J. G. Frazer publie les douze volumes de *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*.

<sup>876</sup> Durkheim en avertit le lecteur dès les premières pages des *formes élémentaires* : « C'est, en effet, un postulat essentiel de la sociologie qu'une institution humaine ne saurait reposer sur l'erreur et sur le mensonge : sans quoi elle n'aurait pu durer » (É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie, op. cit.*, p. 3) et le rappelle en conclusion : « Toute notre étude repose sur ce postulat que ce sentiment unanime des croyants de tous les temps ne pas être purement illusoire », É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie, op. cit.*, p. 596.

<sup>877</sup> Premier anthropologue à développer une théorie de l'animisme reprise par Herbert Spencer.

<sup>878</sup> Max Müller (1823-1900) est un philologue principal représentant du naturisme anthropologique.

<sup>879</sup> « Rien n'est dans l'intellect qui ne soit d'abord dans le sens ».

religion répondrait au besoin de nous adapter aux forces cosmiques. Si tel était le cas, il faudrait alors constater que la religion n'a pas rempli ses espérances étant donné que ni les prières ni les sacrifices n'ont jamais eu d'effet sur le monde matériel.

Pourquoi Durkheim s'oppose-t-il à ces théories ? Il ne peut accepter l'idée selon laquelle la religion soit une illusion de la perception, nous verrons en quoi cette idée est contraire à sa propre théorie et comment la question se pose en termes similaires pour les idéologies, mais c'est d'abord par la méthode sociologique que Durkheim les réfute. C'est une des règles de la méthode durkheimienne de distinguer la cause de la fonction : identifier les causes à l'origine d'un phénomène diffère de l'identification des besoins auxquels le phénomène répond<sup>880</sup>. La cause explique sa naissance, la fonction ne peut expliquer que sa pérennité.

Dans le cas de l'animisme, la cause de la religion est un délire hallucinatoire, et celle-ci ne possède pas de fonction précise. Durkheim fait mine d'accepter la validité de cette cause pour s'interroger plutôt sur les moyens par lesquels, sans fonction, les religions auraient bien pu traverser les siècles. Mais il n'est pas concevable que les peuples ne se soient pas aperçus que leur foi était systématiquement démentie par l'expérience du réel. Même si leur foi avait été suffisamment forte pour les maintenir dans l'illusion, qu'est-ce qui aurait pu leur permettre de résister à l'épreuve des faits de tout temps et sous toutes les latitudes<sup>881</sup> ?

Dans le cas du naturisme, la cause est le sentiment de la nature cristallisé dans les choses divines par l'intervention du langage, la fonction est l'adaptation des hommes au monde matériel. Si l'on accepte cette cause (ce que Durkheim ne fait pas, rejetant le postulat linguistique sur lequel elle repose), alors comment là aussi expliquer sa durée à partir de cette fonction ? Pour maintenir un phénomène social, sa fonction ne peut échouer, sinon ce n'est plus une fonction, et dépourvu de force le maintenant, le phénomène s'arrête. Or, contredites à chaque instant par les faits, comment la fonction de la religion dans la théorie naturiste aurait-elle pu maintenir cette « illusion » ? « Si la religion, conclut Durkheim, a pour principal objet d'exprimer les forces de la nature, il n'est pas possible d'y voir autre chose qu'un système de

---

<sup>880</sup> Voir chapitre V de *Les règles de la méthode sociologique*.

<sup>881</sup> Ce paradoxe constitue ce que Moscovici a appelé « le scandale de la pensée sociale » : pourquoi l'homme, un être rationnel, se laisse-t-il autant gouverner par des choses irrationnelles ? L'idée de « scandale » renvoie au fait que, depuis Durkheim, les sciences sociales rejettent l'explication des phénomènes sociaux par des causes psychiques.

fictions décevantes dont la survie est incompréhensible<sup>882</sup> ». Durkheim montre comment ces théories s'enferment dans des formes de sophisme pour résoudre cette énigme.

Donc pour les doctrines animiste ou naturiste, la religion est d'une façon ou d'une autre une hallucination ou une duperie de l'esprit dont il est impossible d'expliquer la pérennité. Derrière leur aspect permanent<sup>883</sup> et universel<sup>884</sup> parmi les phénomènes sociaux, les phénomènes religieux doivent répondre efficacement à un besoin social qui maintient l'existence de ce qui les cause. L'ambition du travail de Durkheim est alors de chercher des réponses à la question suivante : quel est ce besoin et quelle est cette cause ?

Pour développer sa théorie, Durkheim analyse en détails le système totémique australien, « la religion la plus primitive et la plus simple qui soit actuellement connue<sup>885</sup> » écrit-il. Les traits et descriptions du totémisme sont depuis devenus, comme le note Moscovici en 1986, « en grande partie obsolètes. Et de nombreux anthropologues actuels refusent au totémisme australien ce caractère exemplaire qui en fait une religion<sup>886</sup> »<sup>887</sup>. Malgré ces critiques sur la place du totémisme, qui n'enlèvent rien à l'apport de Durkheim à l'histoire de la science ethnologique<sup>888</sup>, un élément fondamental de la théorie des représentations sociales, la force dynamogénique que ces phénomènes contiennent, trouve un socle théorique dans la philosophie de la connaissance qu'a développée Durkheim à partir de *Les formes élémentaires de la vie religieuse*<sup>889</sup>. Pour comprendre cette filiation, examinons les deux éléments essentiels – aussi

---

<sup>882</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 115.

<sup>883</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>884</sup> *Ibid.*, p. 597.

<sup>885</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>886</sup> S. Moscovici, *La machine à faire les dieux*, op. cit., p. 58.

<sup>887</sup> Moscovici fait surtout référence à C. Lévi-Strauss qui a disséqué le totémisme dans son ouvrage *Le totémisme aujourd'hui*, (Presses Universitaires de France, 1962 pour la première édition). À ce sujet, Moscovici écrit : « Durkheim a ignoré superbement les faits qui ne cadraient pas avec sa théorie. Ce que nous avons appris depuis a fini par ôter à celle-ci beaucoup de sa vraisemblance. Elle produit néanmoins un renversement qui met la société à la place de dieu dans le panthéon des religions ». S. Moscovici, *La machine à faire les dieux*, op. cit., p. 57.

<sup>888</sup> Lévi-Strauss a considéré le travail de Durkheim comme l'acte de naissance de l'ethnologie moderne. Dans un article intitulé « Ce que l'ethnologie doit à Durkheim », il écrit : « *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* n'ont pas fini d'apporter une inspiration théorique aux enquêteurs australiens. C'est que, pour la première fois, des observations ethnographiques méthodiquement analysées et classées, cessaient d'apparaître soit comme un ramas de curiosités ou d'aberrations, soit comme des vestiges du passé, et qu'on s'efforçait de les situer au sein d'une typologie systématique des croyances et des conduites. Des marches lointaines où elle tenait garnison, l'ethnographie était ramenée au cœur de la cité scientifique. Tous ceux qui, depuis, ont contribué à lui conserver cette place, se sont, sans ambages, reconnus durkheimiens », *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 62.

<sup>889</sup> En effet, même si Durkheim la théorise à partir de son analyse du totémisme, nul besoin de relation avec un animal-totem pour défendre l'idée de vertu dynamogénique des représentations sociales, laquelle a, comme nous allons le voir, une explication qui lui est indépendante. D'ailleurs nous ne reviendrons pas sur cette partie du totémisme, c'est pourquoi sa critique est ici de moindre importance.

essentiels l'un que l'autre – auxquels Durkheim parvient en conclusion pour définir la religion : la présence d'une dualité de la pensée (1) et d'une communauté de croyants (2).

(1) Premier élément : une dualité de la pensée

Le premier élément est la présence d'une scission mentale originelle *classant* les choses entre deux mondes, deux substances, deux antithèses, que les termes de « sacré » et « profane », expriment le mieux selon Durkheim. Cette classification, qui est le trait distinctif de toute pensée religieuse<sup>890</sup>, se distingue de toutes les autres par son caractère *absolu* car « il n'existe pas dans l'histoire de la pensée humaine un autre exemple de deux catégories de choses aussi profondément différenciées, aussi radicalement opposées l'une à l'autre<sup>891</sup> ». Durkheim illustre cette affirmation avec les exemples de l'opposition entre le bien et le mal, qui s'opposent au sein d'une même catégorie, la morale, ou de la santé et la maladie, toutes deux des aspects d'une même chose, la vie. L'opposition du sacré et du profane serait la seule production de l'esprit humain qui oppose deux mondes dont la particularité est de n'avoir rien de commun. Le monde sacré est la sphère des forces extérieures à l'individu alors que le monde profane contient les activités triviales humaines, *opus alienum* et *opus proprium*<sup>892</sup>. Ces deux mondes sont si séparés « que l'esprit répugne invinciblement à ce que les choses correspondantes soient confondues ou simplement mises en contact ; car une telle promiscuité ou même une contiguïté trop directe contredisent trop violemment l'état de dissociation où se trouvent ces idées dans les consciences. La chose sacrée, c'est, par excellence, celle que le profane ne doit pas, ne peut pas impunément toucher<sup>893</sup> ».

En effet, pour assurer cette rupture nette entre les deux mondes et la cohésion au sein de chacun d'entre eux, le sacré est frappé du plus vieil interdit qui soit, plus ancien encore que celui de l'inceste : la prohibition du contact<sup>894</sup>. « Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ; les choses profanes celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières<sup>895</sup> ». La prohibition du contact, qui est l'expression d'une forme de pensée commune – plus commune encore que la causalité – qu'est la

---

<sup>890</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>891</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>892</sup> S. Moscovici, « The Phenomenon of Social Representations », *op. cit.*, p. 33.

<sup>893</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>894</sup> S. Moscovici, « La crainte du contact », *Communications*, 1993, Volume 57, Numéro 1, pp. 35-42

<sup>895</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 56.



contagion<sup>896</sup>, entérine la scission et « clôt par des barrière physiques et mentales une collectivité dont elle assure la cohésion<sup>897</sup> ». C'est pourquoi les religions ne se composent pas que de représentations qui expriment la nature des choses sacrées, on y retrouve aussi toujours des rites pour les protéger, des pratiques dont la fonction est d'entretenir cette distinction. Les rites « sont des règles de conduite qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec les choses sacrés<sup>898</sup> ».

Si penser c'est classer, la religion est alors au fondement de la pensée<sup>899</sup>. C'est parce que la première grande distinction universelle des catégories de l'entendement commencerait avec la division du monde entre le sacré et le profane, que Durkheim soutient que de cette scission découlent toutes les autres catégories. La religion comporte en elle les germes de la raison et de la logique. Elle est la première « philosophie de la nature<sup>900</sup> ». Toutes les catégories de l'entendement humain y trouvent leur source, et on constate aisément que toutes les productions de l'esprit (la morale, le droit et même la science) en sont encore pénétrées ou ont mis du temps pour s'en émanciper<sup>901</sup>.

Les choses sacrées correspondraient à la pensée conceptuelle. Ce sont des représentations collectives, celles que la société a élaborées elle-même. Au contraire des choses profanes qui sont les représentations individuelles « que chacun de nous construit avec les données de ses sens et de son expérience ; les idées que nous en avons ont pour matière des impressions individuelles toutes nues, et de là vient qu'elles n'ont pas à nos yeux le même prestige que les précédentes<sup>902</sup> ». Les choses profanes, c'est donc la pensée sensible.

Le sentiment religieux est donc à l'origine des représentations collectives, il en est l'acte de naissance. Les représentations religieuses, qui représentent le sacré, sont les premières représentations de ce type. Or, toutes les représentations collectives ne sont pas nécessairement religieuses (par exemple, la science, que Durkheim place parmi les représentations collectives).

---

<sup>896</sup> S. Moscovici, « La crainte du contact », *op. cit.*, p. 37.

<sup>897</sup> S. Moscovici, *La machine à faire les dieux*, *op. cit.*, p. 48. Moscovici précise ici à propos de la définition de Durkheim : « Je demeure persuadé que c'est la prohibition du contact qui en est le fond véritable. Faute de l'avoir mis en avant, la théorie manque, avouons-le, de point d'appui évident et de pouvoir suggestif ».

<sup>898</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 56.

<sup>899</sup> Dans *De quelques formes primitives de classification*, écrit avec Mauss, Durkheim et Mauss ont montré que les systèmes de classification sont les formes les plus universelles de la pensée.

<sup>900</sup> S. Moscovici, *La machine à faire les dieux*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>901</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 98.

<sup>902</sup> *Ibid.* p. 98.

Ce n'est donc qu'au moment où elles s'en émancipent, qu'elles « progressent ». Dans la théorie durkheimienne, les représentations collectives sont donc toutes religieuses à différents degrés, mais certaines ont évolué vers autre chose en fonction de la diversité de la vie sociale<sup>903</sup>. On a vu que Moscovici ne suit pas Durkheim dans sa vision continuiste ou évolutionniste du progrès de la connaissance<sup>904</sup>. Et pour le premier, c'est l'évolution des sciences qui a créé les conditions des représentations sociales<sup>905</sup> : elles ont, à l'inverse des représentations collectives, une origine scientifique. Mais avant d'aller plus loin, analysons l'autre élément descriptif de la religion en suivant Durkheim.

## (2) Second élément : une communauté de croyants

Pour quelle raison la société maintient-elle, par le biais des rites, la scission mentale opérée par la religion ? Ce maintien est la preuve, selon Durkheim, que cette scission a une fonction sociale. Autrement la société ne se donnerait pas tant de peine. Cette fonction sociale est la partie de la théorie de Durkheim qui, à sa publication, a pu paraître comme la plus « exorbitante<sup>906</sup> », elle est aussi celle qui prendra le plus d'importance dans la théorie de Moscovici.

Le second élément descriptif de la religion est la présence d'une communauté de croyants, de fidèles. Il n'y a pas de religion individuelle. Même les cultes qui semblent indépendants de toute idée de groupe ne sont pas des systèmes distincts et autonomes mais un élément d'un ensemble plus vaste qui constitue une religion<sup>907</sup>. L'idée de groupe, de communauté, est intrinsèque à l'idée de religion. En quoi ce constat presque banal constituerait-il une idée « exorbitante » ? Parce que pour Durkheim, la constitution d'une communauté d'individus n'est pas seulement une caractéristique de la religion, un effet ou une corrélation, elle est avant tout une de ses principales fonctions.

---

<sup>903</sup> Durkheim explique que c'est cette diversité qui permet « de comprendre comment le religieux peut être social sans que tout social soit religieux » É. Durkheim, « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine », dans É. Durkheim, *Textes 2. Religion, morale, anomie*, Paris, Les éditions de minuit, 1975, p. 41.

<sup>904</sup> Ce caractère continuiste est toutefois à nuancer, car chez Durkheim le progrès de la connaissance ayant pour corolaire l'affaiblissement du lien social (les deux étant la conséquence de l'effacement des représentations collectives), il s'accompagne d'un délitement des liens jusqu'à l'apparition d'un nouveau moment d'effervescence, sa vision de l'évolution est ainsi plutôt une succession de longs cycles.

<sup>905</sup> Voir partie I, sous-partie 2, chapitre 1.

<sup>906</sup> La critique est adressée à Durkheim par A. Darlu lors d'un débat en 1913, à la suite de la publication des *Formes élémentaires*, retranscrit dans le *Bulletin de la société française de philosophie*, voir É. Durkheim, *Textes 2. Religion, morale, anomie*, op. cit., p. 45.

<sup>907</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 60 et suite.

En effet, la religion est sociale parce qu'elle trouve son origine dans la société et qu'elle est indissociable de la présence d'un groupe social. Mais il y a une autre raison pour laquelle la religion est sociale selon Durkheim : à travers les représentations religieuses, le « sacré », c'est le groupe social lui-même qui se représente. La communauté se crée en fixant sa propre représentation sur un objet qui la symbolise. Pour le totémisme australien étudié par Durkheim, le totem est l'expression figurée du clan comme un drapeau l'est d'une patrie. Si nous poursuivons l'analogie avec le drapeau, ce bout de tissu est au moins aussi insignifiant en soi que le lézard ou la chenille de la religion totémique. Or, si ce tissu ou ces animaux apparaissent sacrés, ce n'est pas pour leur valeur intrinsèque, c'est parce qu'ils sont utilisés pour représenter la collectivité. Dans la religion totémique, le lézard ou la chenille « est le symbole de cette société déterminée qu'on appelle le clan ». Dans nos sociétés, c'est sur un drapeau que la collectivité se projette. Le piétiner ou le brûler, comme tout non-respect d'un interdit protégeant une chose sacrée, formerait un affront envers le groupe qui s'y reconnaît. Ce n'est donc jamais la nature intrinsèque de l'objet qui est sacrée (Durkheim explique que tout objet peut faire l'affaire et qu'il est choisi par le hasard des circonstances<sup>908</sup>) mais bien ce qui s'y représente : le groupe.

On en vient à la conclusion que si l'objet représente à la fois le sacré et la société, c'est donc bien que le sacré et la société ne font qu'un. Durkheim écrit : « le dieu du clan, le principe totémique *ne peut donc être autre chose que le clan lui-même*<sup>909</sup>, mais hypostasié et représenté aux imaginations sous les espèces sensibles du végétal ou de l'animal qui sert de totem<sup>910</sup> ». Le sacré représenterait donc le clan, le groupe ou la société<sup>911</sup>, ce serait ainsi le moyen par lequel elle se protège, se célèbre et assure sa continuité.

Voilà donc pourquoi Durkheim ne peut accepter l'idée que la religion soit une illusion. Si Dieu est une imagination symbolique de la société, ce qu'il représente est bien réel et n'est en rien un fantôme de l'imagination. Dieu est l'expression d'une réalité : la société. D'un cours

---

<sup>908</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>909</sup> Souligné par nous.

<sup>910</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>911</sup> Durkheim n'est alors pas le seul à avoir soutenu cette thèse qui est défendue par d'autres de son école comme H. Hubert et M. Mauss : « Disons-nous que les choses sacrées sont choses sociales. Même nous allons maintenant plus loin. A notre avis est conçu comme sacré tout ce qui, pour le groupe et ses membres, qualifie la société », voir « Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux », Préface des *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Felix Alcan, 1909, pp. 1 à 12.

que professe Durkheim sur la religion à la Sorbonne, un étudiant résume : « l'explication [de Durkheim] ne réduit plus la religion à n'être qu'une fantasmagorie ; l'homme n'est pas dupe d'une illusion, quand il se croit en relation avec une puissance morale supérieure qui lui est extérieure en un sens et d'où lui vient ce qu'il y a de meilleur en lui. Sans doute, il se représente d'une manière erronée cette réalité ; mais il ne se trompe pas sur le fait même de son existence. La raison d'être des conceptions religieuses, c'est avant tout de fournir un système de notions ou croyances qui permette à l'individu de se représenter la société dont il fait partie, et les rapports obscurs qui l'unissent à elle. S'il en est ainsi, on peut prévoir que les pratiques du culte ne sauraient se réduire à n'être qu'un ensemble de gestes sans portée et sans efficacité ; car l'objet du culte est d'attacher l'individu à son Dieu, c'est-à-dire à la société dont le Dieu n'est que l'expression figurée. – Et l'on conçoit, dès lors, que ses erreurs aient pu se maintenir en dépit des démentis que leur infligeait l'expérience, les échecs auxquels devaient aboutir les rites destinés à procurer la santé, la fortune, etc., ne pouvaient ruiner la religion elle-même ; car ce qui fait la vérité et la solidité de la foi, c'est qu'elle est faite de représentations qui expriment symboliquement la société dans son ensemble, et que le sentiment des nécessités sociales la ravive et l'entretient sans cesse »<sup>912</sup> ». Voilà résumée la fonction de la religion selon Durkheim : unir des individus à un symbole (Dieu ou autre) pour mieux les unir *entre eux*. Et l'on admet que Durkheim ne puisse accepter les définitions qui assimilent la religion à une illusion : ce serait nier l'existence de la société.

La représentation religieuse est alors doublement sociale : la société est son origine et son contenu<sup>913</sup>. Elle contient la *cause* de la religion et constitue son *objet*. Ce deuxième point explique pourquoi plus une représentation est religieuse, plus forte est l'intensité avec laquelle elle s'impose aux croyants car, dans la théorie de Durkheim, la société – donc la représentation religieuse – est source de contraintes et d'obligations sur l'individu<sup>914</sup>. Les règles de conduite et de pensée religieuse s'imposent aux individus par le double biais de la pression sociale, c'est-à-dire de la contrainte extérieure qu'elle exerce, et du respect qu'elle induit, c'est-à-dire l'emprise psychique qu'elle possède<sup>915</sup>. Mais à travers ces règles, c'est la société qui s'impose, elle seule a les moyens de nous guider et d'étouffer nos résistances, car elle agit sur deux plans,

---

<sup>912</sup> É. Durkheim, *Textes 2. Religion, morale, anomie, op. cit.*, p. 99.

<sup>913</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, op. cit.*, pp. 627-628.

<sup>914</sup> Dans un premier temps, c'est uniquement à partir de ce caractère que Durkheim définit la religion dans « De la définition des phénomènes religieux », *op. cit.*, avant de faire évoluer sa définition vers celle proposée dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*.

<sup>915</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, op. cit.*, p. 296.

sur nous et à travers nous<sup>916</sup>, avec l'obligation qui la caractérise. Nous reviendrons sur ce point en traitant plus loin du concept d'idéologie.

Nous pouvons désormais comprendre la définition que Durkheim propose de la religion : « Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparés, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent<sup>917</sup> ». La présence de ces deux éléments – une division et une unité – délimite une catégorie précise de systèmes de croyances et de pratiques appelée religion. On peut ainsi conclure que Durkheim a développé une théorie très aboutie, reposant sur un travail ethnographique et philosophique précis et méthodique, mais pouvant se résumer de manière extrêmement simple : la religion est un mode de pensée qui *sépare les choses pour unir des hommes*.

#### *Une théorie de l'action collective*

Il manque un dernier maillon pour reconstituer la théorie de Durkheim. Résumons. Nous avons, chemin faisant, identifié la fonction de la religion qui serait donc moins de proposer un système d'explication<sup>918</sup>, de familiariser avec l'étrange, que de perpétuer l'unité d'un clan, d'un groupe ou d'une société : fonction que Moscovici va attribuer à toutes les représentations sociales. En effectuant une scission dans la pensée, la religion crée un univers de choses sacrées dans lequel l'union des hommes se représente. Des pratiques, les rites, entretiennent la séparation des choses afin d'entretenir l'union qu'elle produit. Ces rites protègent et célèbrent les choses sacrées, c'est-à-dire la société. Cette fonction de la religion, son utilité, explique sa pérennité.

Mais la fonction diffère de la cause. La première ne fait que pousser les forces sociales à préserver les effets de la seconde. Reste donc à identifier cette cause, c'est-à-dire ce qui, dans

---

<sup>916</sup> En réalité, le deuxième élément est plus important que le premier dans la théorie de Durkheim, le sociologue a évolué sur ce point entre ses premières publications et *Les formes élémentaires* : « Parce que nous avons fait de la contrainte le *signe extérieur* auquel les faits sociaux peuvent le plus aisément se reconnaître et se distinguer des faits de psychologie individuelle, on a cru que, pour nous, la contrainte physique était l'essentiel de la vie sociale. En réalité, nous n'y avons jamais vu que l'expression matérielle et apparente d'un fait extérieur et profond qui, lui, est tout idéal ; c'est l'*autorité morale* », *ibid.*, 298

<sup>917</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>918</sup> Cette fonction explicative est souvent attribuée à la religion pour justifier l'inconnu ou l'existant (c'est le sens de l'expression de Marx qualifiant la religion d'*opium du peuple*), pas par Durkheim ni par Moscovici qui attribuent cette fonction à toutes les représentations partagées, mais non à la religion.

les sociétés, donne naissance aux phénomènes religieux. Qu'est-ce qui en est à l'origine ? qu'est-ce qui les provoque ?

Cela revient à se demander comment les représentations collectives se forment. Nous avons examiné au chapitre précédent comment, chez Moscovici, se forment les représentations sociales. Leur cause est la croissance de la production de connaissances scientifiques<sup>919</sup> qui produit de l'étrange. Il en va tout autrement chez Durkheim pour qui le sentiment religieux surgit lors d'une « effervescence », un moment exceptionnel et intense de concentration sociale où il se passe quelque chose d'extraordinaire dans la psychologie du groupe : « Une fois les individus rassemblés il se dégage de leur rapprochement une sorte d'électricité qui les transporte vite à un degré extraordinaire d'exaltation<sup>920</sup> ». Il s'agit d'expériences pendant lesquelles la densité sociale atteint une telle vitalité que les hommes sont galvanisés par « la passion pour la société et d'être en société<sup>921</sup> ». C'est de cette effervescence, caractéristique des époques créatrices et révolutionnaires pour Durkheim<sup>922</sup>, que naîtraient les idées religieuses, puisque les individus qui y participent expérimentent la force sociale, c'est-à-dire la force d'un pouvoir extérieur qui les domine, les transporte et les métamorphose. Durkheim y voit une confirmation dans le totémisme australien<sup>923</sup>, où l'activité religieuse du clan est entièrement concentrée dans des assemblées temporaires où les individus laissant libre court à leurs passions sont surélevés par l'excitation collective dans un autre monde, celui des choses sacrées<sup>924</sup>. En dehors de ces événements momentanés et périodiques, l'activité est entièrement consacrée aux choses profanes de la vie ordinaire.

Le seul fait d'être ensemble ne saurait être une condition nécessaire et suffisante à l'émergence de cette effervescence sociale et à la création d'un phénomène religieux. La vie sociale est faite de diversité et seules certaines formes sociales sont productrices de ce sentiment. Durkheim précise que ces formes exceptionnelles nécessitent au moins la présence de trois conditions<sup>925</sup>. Pour susciter le sentiment religieux, l'état collectif doit fusionner les

---

<sup>919</sup> Voir partie I, sous-partie 2, chapitre 1.

<sup>920</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 308.

<sup>921</sup> S. Moscovici, *La machine à faire les dieux*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>922</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 301.

<sup>923</sup> Lévi-Strauss a critiqué cette partie de la théorie durkheimienne reposant sur l'affectivité, non pas pour la rejeter mais pour soulever son flou : « C'est quand Durkheim prétend dériver, de l'ordre social, les catégories et les idées abstraites, que, pour rendre compte de cet ordre, il ne trouve plus à sa disposition que des sentiments, des valeurs affectives, ou des idées vagues, comme celles de la contagion et de la contamination », C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 121.

<sup>924</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>925</sup> É. Durkheim, « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine », *op. cit.*, p. 40.

consciences individuelles dans une conscience collective. Deuxièmement, les forces dégagées par cette unité doivent atteindre un tel degré que l'individu doit se sentir tiré hors de lui-même dans un univers extraordinaire. Enfin ces sentiments intenses et momentanés doivent se fixer sur un objet qui va les symboliser et les représenter concrètement dans la durée.

Nous voici parvenus au cœur de la théorie. La religion naît donc de la manifestation de la force sociale – la même force qui agit lorsque les individus subissent la contrainte sociale – qui atteint un tel degré d'intensité qu'elle s'extériorise et se concentre dans une représentation. Les représentations religieuses expriment cette force *et* en ont les propriétés physiques à un niveau tout aussi intense. On en vient à notre conclusion selon laquelle les représentations religieuses sont avant tout une source « où les peuples sont venus, de tout temps, puiser l'énergie qui leur était nécessaire pour vivre<sup>926</sup> » : elles sont la source qui donne l'énergie, la force, à l'action. Celui qui croit, c'est celui qui agit parce qu'il a la force de la société avec lui : « Le croyant, écrit Durkheim, n'est pas seulement un homme qui voit, qui sait des choses que l'incroyant ignore : c'est un homme qui *peut davantage*. Les fidèles peuvent se représenter inexactement le pouvoir qu'ils s'attribuent, le sens dans lequel il s'exerce. Mais ce pouvoir, en lui-même, n'est pas illusoire. C'est lui qui a permis à l'humanité de vivre<sup>927</sup> ».

C'est cette force que Durkheim appelle la « vertu dynamogénique » des religions. Ce point constitue le cœur de sa théorie, car il met en lumière leur véritable fonction. Si la religion unit un groupe et le soude dans une unité mentale, c'est pour lui permettre d'agir collectivement dans une même direction avec la force du collectif. Durkheim l'affirme clairement : la religion est « avant tout de l'ordre de l'action. Les croyances ne sont pas essentiellement des connaissances dont s'enrichit notre esprit : leur principale fonction est de susciter des actes<sup>928</sup> ». L'action collective nécessite l'existence d'un groupe uni, où les individus sont motivés par une énergie collective et orientés vers une direction commune. Ce qui explique la pérennité de la religion, c'est donc sa vertu dynamogénique qui lui vient du sentiment que la collectivité inspire à ses membres<sup>929</sup>, et sans laquelle l'Histoire humaine n'aurait pas été possible car les sociétés seraient apathiques. Il n'y a donc pas de représentation religieuse – ni, à des degrés divers, de représentation collective – qui n'apporte au croyant la confiance et le courage que nous

---

<sup>926</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 98.

<sup>927</sup> É. Durkheim, « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine », *op. cit.*, p. 23.

<sup>928</sup> *Ibid.*, pp. 26-27.

<sup>929</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 327.

ressentons lorsque nous savons que nous n'agissons pas seuls<sup>930</sup>. En d'autres termes, l'énergie de l'action, sa hardiesse, vient de la croyance que nous ne sommes pas isolés, que les autres vibrent des mêmes émotions et agissent avec nous. C'est ainsi que Durkheim explique la performativité des représentations collectives en général et des religions en particulier.

Nous pouvons maintenant aborder une dernière question qui concerne la place de l'explication psychologique dans la théorie durkheimienne. Comment un être dont Durkheim ne conteste pas la rationalité, se laisse-t-il aller à des épisodes d'effervescences, pénétrer par des forces sociales, et agir de manière différente que celle que peut lui dicter, par exemple, la logique ou la poursuite de ses intérêts immédiats ?

Durkheim perçoit la présence d'un état mental propre à ces rassemblements. C'est cet état mental que les rites sont destinés à entretenir ou à refaire<sup>931</sup> afin que le groupe perdure. En support des phénomènes religieux il y aurait donc des états mentaux particuliers, et ce sont ces états mentaux qu'il conviendrait de perpétuer pour faire durer la religion et, à travers elle, la société et l'action collective. Durkheim utilise cette expression à plusieurs reprises, mais qu'entend-il par-là ? Il l'emploie dans le sens d'un mode de pensée, un processus de traitement de la connaissance, comme un système cognitif<sup>932</sup>. Pour lui, l'esprit humain doit contenir deux états de conscience qui se superposent : l'état de l'être individuel et l'état de l'être social. Ils seraient l'expression de la dualité de l'esprit humain. Voici l'explication que donne Durkheim : « quand on a reconnu que la société ne peut se constituer sans pénétrer dans les consciences individuelles et qu'elle ne peut y pénétrer sans élever l'individu au-dessus de lui-même, sans le faire vivre d'une vie différente de celle qui est impliquée dans sa nature d'individu, on comprend sans peine que l'homme complet soit nécessairement formé de deux êtres différents, surajoutés l'un à l'autre. Quand je parle d'êtres, je ne veux pas dire qu'il y ait en nous deux substances, au sens métaphysique du mot, mais simplement deux cercles de vie intérieure, *deux systèmes d'états de conscience*<sup>933</sup> qui, n'ayant pas la même origine, n'ont pas les mêmes caractères et ne nous orientent pas dans le même sens. D'une part, il y a ceux qui viennent de notre organisme et qui l'expriment ; de l'autre, ceux qui viennent de la société et qui la représentent en nous<sup>934</sup> ».

---

<sup>930</sup> É. Durkheim, *Pragmatisme et sociologie*, Paris, Vrin, « Textes philosophiques », 1955.

<sup>931</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>932</sup> Durkheim utilise l'expression d'état mental par exemple pour qualifier la loi de la participation de L. Lévy-Bruhl, É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 336, ndp 1.

<sup>933</sup> Souligné par nous.

<sup>934</sup> É. Durkheim, « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine », *op. cit.*, p. 34.



La scission originelle n'est donc pas tant une classification des choses entre deux mondes sacré et profane (il s'agirait là plutôt d'un effet), elle est une division entre deux styles de penser, deux systèmes de raisonnement. Il y aurait donc une dualité de la nature humaine, qui se manifesterait par une dualité de la conscience, deux systèmes cognitifs qui se superposent au sein de chaque individu<sup>935</sup>. Durkheim n'aborde pas de front les différences de logique entre ces deux registres<sup>936</sup>, il ne fait que constater et expliquer leur existence<sup>937</sup>. L'un de ces états mentaux serait le support de la sensibilité individuelle, l'autre des idéaux collectifs. Le second forme le biais par lequel la société pénètre dans la conscience individuelle et élève l'individu au-dessus de lui-même. Cette dualité, Durkheim la perçoit à travers deux formes d'activité de la pensée humaine, deux aspects de la vie psychique : la pensée sensible et la pensée conceptuelle, l'appétit égoïste et l'activité morale. Leur opposition explique, selon Durkheim<sup>938</sup>, les contradictions et tiraillements au sein de chaque conscience. L'homme est une sorte d'antinomie, un « monstre de contradiction ». Cette dualité humaine, qui est une dualité psychique, la philosophie aurait eu deux manières de la traiter. Soit en la niant, comme le font le nonisme empirique ou le nonisme idéaliste en le réduisant à une apparence, soit en l'affirmant sans l'expliquer, ce que fait la métaphysique de l'ontologie dualiste de la matière et de l'esprit, du corps et de l'âme, de la passion et de la raison<sup>939</sup>. À l'inverse, Durkheim cherche à l'expliquer sociologiquement, et même, pour être plus précis, psycho-sociologiquement. Sans la présence de prédispositions mentales permettant à la société de pénétrer le psychisme de l'individu, Durkheim postule que l'existence de la société serait impossible. « Il faut, de toute évidence, explique-t-il, que notre constitution psychique permette la société pour que celle-ci ait pu se réaliser<sup>940</sup> ». La société y trouverait donc sa condition<sup>941</sup>.

---

<sup>935</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 304.

<sup>936</sup> En effet, Durkheim part du principe que la pensée sociale possède sa propre logique mais il n'entre pas dans le détail de cette logique, considérant que son étude revient à la psychologie : « Si la psychologie était plus avancée, elle constaterait, sans doute, que chaque catégorie d'états mentaux a ses lois formelles qui lui sont propres. S'il en est ainsi, on doit *à fortiori* s'attendre à ce que les lois correspondantes de la pensée sociale soient spécifiques comme cette pensée elle-même », É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*, p. XVII.

<sup>937</sup> Moscovici a approfondi l'étude des logiques et attributs de ces deux pensées qu'il théorise d'abord sous les termes de « pensée formelle » et « pensée naturelle » sans référence à Durkheim dans *La psychanalyse* (voir chapitre partie I, sous-partie 1, chapitre 4).

<sup>938</sup> É. Durkheim, « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine », *op. cit.*, p. 31.

<sup>939</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>940</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>941</sup> Durkheim prend la peine de préciser que ces prédispositions mentales sont une condition mais ne sont pas la cause de la religion, cette cause étant, comme nous l'avons déjà identifié, ces moments exceptionnels d'effervescence sociale.

## *Psychologie des foules*

Durkheim théorise donc le fait que plusieurs états mentaux ou modes de pensée cohabitent au sein de l'esprit des individus. Cette idée est aussi présente chez Moscovici puisqu'elle constitue le socle de sa théorie de la *polyphasie cognitive*<sup>942</sup>. Mais l'idée que l'un de ces états mentaux soit social et l'autre individuel et que le premier soit basé sur l'émotion et dépende de la simple présence des autres est surtout une caractéristique de la psychologie des foules<sup>943</sup>. On retrouve donc au cœur des théories de Durkheim une idée qu'il défend en commun avec Gustave Le Bon, Scipio Sighele, Sigmund Freud ou Gabriel Tarde et qui traverse une partie de la psychologie sociale selon laquelle le système de raisonnement d'un individu peut différer vers l'affectivité selon qu'il soit isolé ou dans un groupe. La description et les conditions de cet état mental peuvent varier entre ces auteurs, pas son existence.

Durkheim a ainsi recours à ce champ disciplinaire (que l'on peut qualifier de polémique<sup>944</sup> pour des raisons qui resteraient à approfondir<sup>945</sup>) pour boucler sa théorie, expliquer à la fois la religion et la société, et ce dans des termes très proches de ceux utilisés par Freud ou Gustave Le Bon. Il affirme par exemple : « sous l'influence de l'exaltation générale, on voit le bourgeois

---

<sup>942</sup> Voir partie I, sous-partie 1, chapitre 4.

<sup>943</sup> Le terme foules ou masses (Freud parle de *Massenpsychologie*) tel qu'utilisé depuis G. Le Bon, ne définit pas un regroupement de personnes au même endroit mais une masse d'individus connectés par une « unité mentale » c'est-à-dire une idée ou un sentiment partagé. Cette idée d'unité mentale qui unit le groupe et oriente l'action collective peut ressembler (de manière toutefois moins élaborée) aux représentations collectives ou sociales. La principale distinction est que pour Durkheim comme pour Moscovici ces représentations sont le fondement de la pensée et de toutes formes de raison. En revanche, Moscovici conteste l'importance de l'opposition du social et de l'individuel commune à tous ces auteurs, y compris Durkheim.

<sup>944</sup> « La pensée de Gustave Le Bon est assurément moins remarquable que le mythe qui s'est développé autour de sa fameuse Psychologie des foules, vouée aux gémonies par les uns, portée au pinacle par les autres », Y. Thiec, « Gustave Le Bon, prophète de l'irrationalisme de masse », *Revue française de sociologie*, Vol. 22, No. 3, 1981, p. 427.

<sup>945</sup> À ce sujet, Moscovici écrit : « Il ne serait pas sans intérêt d'entreprendre une recherche sur l'horreur qu'inspirent la psychologie des foules et la psychologie en général aux sociologues et aux anthropologues. On en découvrirait peut-être les motifs dans l'attraction et le rôle qu'elle a joué et continue de jouer dans leurs sciences », S. Moscovici, *La machine à faire les dieux*, *op. cit.*, p. 61., ndp 33. Pour la plupart de ses critiques, la psychologie des foules serait une manifestation de l'aversion d'une partie des élites envers la démocratie lors de l'émergence des sociétés de masse. Mais Moscovici évacue cette critique : « L'universalité de ces effets, la transformation identique qui affecte les individus réunis en groupe, nous permettent donc de conclure que la masse n'est pas la « plèbe », la « populace », les pauvres, les ignorants, le prolétariat, *hoi polloi*, qui s'opposerait à l'élite, à l'aristocratie. La foule, c'est tout le monde, vous, moi, chacun de nous. Dès qu'ils sont ensemble, les hommes, sans distinction, font masse » S. Moscovici, *L'âge des foules*, *op. cit.*, p. 108. L'œuvre de Le Bon est sans doute désuète sur de nombreux points mais il est vrai que le célèbre psychologue des foules précise que l'éducation et l'appartenance de classe sont sans importance, que tous les individus sont égaux en la matière. Le Bon écrit : « quels que soient les individus qui la composent, quelque semblables ou dissemblables que puissent être leur genre de vie, leurs occupations, leur caractère ou leur intelligence, le seul fait qu'ils sont transformés en foule les dote d'une sorte d'âme collective », G. Le Bon, *Psychologie des foules* [1895], précédé de *Psychologie des foules et analyse du moi* (S. Freud) [1921], Éditions Payot et Rivages, 2012, p. 146.

le plus médiocre ou le plus inoffensif se transformer soit en héros soit en bourreau<sup>946</sup> ». Si d'ailleurs Moscovici analyse Durkheim dans *La machine à faire des dieux*, ce n'est pas pour son apport à la théorie des représentations sociales mais pour celui à la science des foules. Les deux théories ont un autre point commun : ces états mentaux qui permettent à la société d'agir à travers les individus sont à la racine de l'action collective. Pour Le Bon et les auteurs de la psychologie des foules, les croyances collectives sont le moteur de l'histoire. Pour Durkheim, la religion – et les représentations collectives à divers degré – possède une vertu dynamogénique. Les méthodes différentes, les explications empruntent des voies différentes, mais la conclusion est la même. Analysant l'importance des croyances pour l'action dans la psychologie des foules, Moscovici écrit : « Privés de croyances, dépourvus d'idées-forces, les groupes humains sont inertes et vides, [d'après la psychologie des foules]. Ils se décomposent et tombent dans l'apathie, comme un homme qui ne trouve plus sens à sa vie<sup>947</sup> ». On s'approche fortement de la description de l'anomie chez Durkheim.

Si la psychologie sociale de Durkheim possède des points communs avec la psychologie des foules de ses contemporains, notamment par l'accent mis sur l'importance des phénomènes psychiques collectifs comme moteur de l'action, elles divergent en revanche sur de nombreux points. Pour Moscovici, la principale différence entre la psychologie des foules et la théorie de Durkheim se situe au niveau de la conception de l'histoire : selon lui, là où les psychologues des foules pensent la foule sur le modèle de l'hystérie, Durkheim considère la vie sociale sur le modèle du *mania*<sup>948</sup>, c'est-à-dire une alternance d'humeur proche de la maniaco-dépression<sup>949</sup>. Il nous semble que d'autres différences, plus importantes que celle-ci, séparent la pensée de Durkheim de celle de ses contemporains psychologues des foules. La principale différence se situe, selon nous, dans l'opposition stricte que font les psychologues des foules, entre raison individuelle et l'irrationalité des masses. On y retrouve la pensée cartésienne selon laquelle seuls les individus isolés seraient capables de décisions sages et rationnelles, et que les individus acquièrent la raison de leurs propres moyens. Les masses, réduites à des formes émotionnelles et pulsionnelles, mues par la passion, seraient incapables de rationalité. À l'inverse, pour Durkheim, dont l'œuvre consiste à démontrer la genèse sociale des catégories de l'entendement,

---

<sup>946</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 301.

<sup>947</sup> S. Moscovici, *L'âge des foules*, op. cit., p. 159.

<sup>948</sup> S. Moscovici, *La machine à faire les dieux*, op. cit., p. 80.

<sup>949</sup> *Ibid.*, p. 82.

si d'un côté le groupe altère la raison individuelle, de l'autre il la réalise<sup>950</sup>. Cette opposition est encore moins présente chez Moscovici qui, contrairement à Durkheim, cherche à dépasser la dualité entre le rationnel et l'affectif avec la polyphasie cognitive, entre l'individu et la société à travers le regard ternaire<sup>951</sup> et d'attribuer une place au conflit dans le modèle génétique<sup>952</sup>. Moscovici reconnaît toutefois à ces théories d'être au fondement de la psychologie sociale comme discipline de recherche<sup>953</sup>. Ces théories ont également le mérite d'avoir soulevé l'existence de processus inconscients dans les phénomènes collectifs, idée qui semble toujours avoir gêné une partie de cette discipline scientifique<sup>954</sup>. Par contre, Moscovici conteste l'idée que l'action des foules puisse être limitée à ce caractère destructeur et développe un ensemble de modèles théoriques basés sur la créativité et l'innovation, destinés à expliquer l'invention, que celle-ci soit sociale<sup>955</sup> ou scientifique<sup>956</sup> (de son côté, on l'a dit, Durkheim s'intéresse peu à la création ou à l'innovation). Il fait donc partie, comme il le souligne lui-même<sup>957</sup>, des « rares scientifiques qui ont pris la peine de nier les fondements [de la psychologie des foules] », faisant référence à sa théorie de l'innovation sociale sur laquelle nous reviendrons dans la dernière partie de ce travail.

Quoi qu'il en soit, et sans même prendre en compte les quelques similitudes que nous venons de mentionner entre l'œuvre de Durkheim et la psychologie des foules, ce qui peut surprendre à la lecture de *Les formes élémentaires* et que Moscovici a abondamment commenté<sup>958</sup>, c'est que l'explication durkheimienne du phénomène religieux et de la société relève en grande partie de l'explication psychologique. Lorsque le sociologue évoque les « émotions », la « pression spirituelle » ou les « états-mentaux » pour décrire les « mécanismes

---

<sup>950</sup> On pourrait aussi mentionner que, contrairement à la psychologie des foules, si l'état mental identifié par Durkheim peut être entretenu par des pratiques, son émergence reste exceptionnelle, puisque le sociologue le réserve à ces rares moments fondateurs d'effervescence. Moscovici ne suit pas Durkheim sur ce point.

<sup>951</sup> Voir partie I, sous-partie 2, chapitre 2.

<sup>952</sup> Voir partie III, sous-partie 2.

<sup>953</sup> Moscovici qualifie *La psychologie des foules* de G. Le Bon de « manifeste » de la psychologie sociale et cite Milgram, autre grand nom de la psychologie sociale : « L'ouvrage de Le Bon a également atteint la cible en psychologie sociale. Il n'est guère de discussion dans son livre qui ne trouve son reflet dans la psychologie sociale expérimentale de notre siècle... Et Le Bon ne nous offre pas seulement une discussion de caractère très général, mais une profusion d'hypothèses pleines d'imagination que l'on peut tester », S. Moscovici, *L'âge des foules*, op. cit., pp. 81-82.

<sup>954</sup> « The discovery of the unconscious at the beginning of this century broke the ancient codes of decorum that protected a respectable psychology from the intrusion of madness and crowd psyche upon its domain », S. Moscovici, « The return of unconscious », in *Social Research*, 1993, vol. 60, 1, p. 40. Nous verrons dans la deuxième partie pourquoi la psychologie sociale de Moscovici est aussi une psychologie sociale de l'inconscient.

<sup>955</sup> Voir partie III.

<sup>956</sup> Voir partie I, sous-partie 2.

<sup>957</sup> S. Moscovici, *L'âge des foules*, op. cit., p. 82.

<sup>958</sup> S. Moscovici, *La machine à faire les dieux*, op. cit., p. 58 et s.

psychiques<sup>959</sup> » de pression que la société exerce sur les individus à travers les « représentations collectives », les mécanismes décrits sont bien de nature psychologique. Durkheim le reconnaît lui-même sans ambiguïté : l'efficacité de ce qui caractérise la société – la contrainte – « lui vient *uniquement* de ses propriétés *psychiques*<sup>960</sup> » écrit-il.

*Ce que le rejet de la psychologie laisse dans l'ombre*

Durkheim propose donc une explication psychologique à la façon dont le groupe se conserve et agit collectivement malgré des intérêts parfois divergents pouvant pousser les individus qui le constituent à se séparer ou à entrer en conflit. On mesure, au fil de la lecture de ses ouvrages, à quel point la théorie de Durkheim préfigure la recherche en psychologie sociale et en constitue un socle théorique. Il y a dans son œuvre, autant, voire plus, de profusion d'hypothèses qui ont trouvé écho dans la psychologie sociale expérimentale du XX<sup>e</sup> siècle, qu'il y en a dans l'ouvrage de Le Bon. Par exemple, sa grande théorie de la contrainte préfigure les études sur le conformisme. La lecture qu'il donne de sa description a de quoi étonner. Durkheim apparaît comme un précurseur dans le domaine lorsqu'il décrit les mécanismes par lesquels : « la société pèse de toute son autorité sur ses membres afin de prévenir des dissidences<sup>961</sup> ». On peut s'étonner aussi de la précision avec laquelle il décrit ce que Milgram nommera « soumission à l'autorité » un demi-siècle plus tard lors de sa célèbre expérience<sup>962</sup> : « Quand nous obéissons à une personne en raison de l'autorité morale que nous lui reconnaissons, nous suivons ses avis, non parce qu'ils nous semblent sages, mais parce qu'à l'idée que nous nous faisons de cette personne une énergie psychique d'un certain genre est immanente, qui fait plier notre volonté et l'incline dans le sens indiqué. (...) Ce qui nous détermine alors, ce ne sont pas les avantages ou les inconvénients de l'attitude qui nous est prescrite ou recommandée ; c'est la façon dont nous nous représentons celui qui nous la recommande ou qui nous la prescrit<sup>963</sup> ». Nous pouvons aussi évoquer les différentes formes d'influences, conscientes et inconscientes<sup>964</sup>, ou encore les représentations collectives qui ont inspiré la psychologie sociale de Moscovici – et au-delà l'ensemble de son œuvre.

---

<sup>959</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 299.

<sup>960</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 302.

<sup>961</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>962</sup> S. Milgram, "Pression de groupe et action contre un individu" dans C. Faucheux et S. Moscovici (dir. par), *Psychologie sociale théorique et expérimentale. Recueil de textes choisis et présentés*, Paris-LaHaye, Mouton, 1971, pp. 301-312.

<sup>963</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 296.

<sup>964</sup> Sur lesquelles nous reviendrons dans la partie III au chapitre 2.

Comment alors expliquer que l'œuvre de Durkheim en général, et *Les formes élémentaires* en particulier, ne soit pas devenue le « manifeste » de la psychologie sociale ? La principale raison tient à l'auteur lui-même : il est bien connu que Durkheim a ardemment cherché à s'éloigner de la psychologie de son époque, jugée alors trop évolutionniste et introspective<sup>965</sup>, impulsant durablement au sein de sciences sociales une forme de rejet de cette science. En voulant faire de la sociologie une science autonome, il a tenté d'établir une distinction radicale entre la psychologie individuelle, considérée comme « science de la mentalité chez l'individu »<sup>966</sup>, et la sociologie qui étudie la société comme une chose, même si, dans les faits, elle reste une forme de psychologie de la société dans son ensemble.

Mais cette distinction est difficile à tenir, car la psychologie n'est jamais complètement individuelle, pas plus que la sociologie ne peut être sans psyché, ce qui reviendrait à étudier un individu hors-sol dans le premier cas ou une société sans femme ni homme dans le second. La frontière est plus que poreuse, elle paraît arbitraire et contreproductive<sup>967</sup>. Car d'un côté « rien n'existe dans la psyché des individus qui ne dépendent de la société et n'en porte la marque<sup>968</sup> » et, de l'autre, toute action collective est aussi en lien avec le psychisme, les émotions et la subjectivité de ses acteurs. C'est pourquoi, comme le relève Moscovici<sup>969</sup>, Durkheim n'a pas respecté – on vient de le voir clairement à propos de *Les formes élémentaires* – une des règles qu'il a lui-même édictée<sup>970</sup>, à savoir que « toutes les fois qu'un phénomène social est

---

<sup>965</sup> Durkheim écrit après que la psychologie de l'introspection a dominé une bonne partie du XIX<sup>e</sup> siècle et avant que le behaviorisme ne domine la première partie du XX<sup>e</sup>.

<sup>966</sup> É. Durkheim, « Représentations individuelles et représentations collectives », *op. cit.*, p. 302.

<sup>967</sup> F. Dubet le souligne également dans l'introduction à *Les Règles* : « Durkheim s'enferme dans des difficultés et des ambiguïtés qui peuvent aujourd'hui nous sembler inutiles. La thèse de la distinction radicale entre les consciences, individuelles et « l'âme collective » est à la fois confuse et paradoxale. On a du mal à saisir ce qui, en nous, serait social et ce qui serait individuel », Introduction à É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*, p. 17. Il nous semble que l'article de 1898 « Représentations individuelles et représentations collectives » avait précisément pour objectif de clarifier ce qui est davantage une articulation qu'une distinction radicale en plaçant le mécanisme sur le plan cognitif. Peut-être que la source de l'ambiguïté ne réside pas tant dans l'opposition entre l'individuel et le collectif, opposition mêlée de relations d'interdépendances selon Durkheim, que dans sa volonté contradictoire de réserver, d'une part, ce qui relèverait du psychisme du côté de l'individuel tout en affirmant, d'autre part, que la vie sociale se définit également par un psychisme : « si l'on appelle *spiritualité* la propriété distinctive de la vie représentative chez l'individu, on devra dire de la vie sociale qu'elle se définit par une *hyper-spiritualité* ; nous entendons par là que les attributs constitutifs de la vie psychique s'y retrouvent, mais élevés à une bien plus haute puissance et de manière à constituer quelque chose d'entièrement nouveau », « Représentations individuelles et représentations collectives », *op. cit.*, p. 302.

<sup>968</sup> S. Moscovici, *La machine à faire les dieux*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>969</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>970</sup> Malinowski a pointé cette contradiction dès 1913 : « [Durkheim] utilise d'un bout à l'autre de sa présente théorie des explications relevant de la psychologie individuelle [...] nous parvenons à la compréhension de la nature des idées collectives religieuses par l'analyse individuelle, par l'introspection psychologique, et non pas en considérant ces phénomènes comme des "choses" », cité par B. Pulman, « Malinowski et l'ignorance de la paternité », *Revue française de sociologie*, 43-4, 2002, p. 743.

directement expliqué par un phénomène psychique, on peut être assuré que l'explication est fautive<sup>971</sup> ». Quels que soient les contours de ce que Durkheim visait par « phénomène psychique »<sup>972</sup>, on ne peut que constater la radicalité de cette affirmation et les difficultés qu'elle crée. D'un point de vue épistémologique, une telle tentative de cloisonnement questionne, car on voit mal en quoi cette règle serait plus fondée que, par exemple, l'affirmation selon laquelle un phénomène écologique expliqué par la biologie ou les sciences du climat serait faux. Ou que la même conclusion doive être tirée d'un problème économique parce qu'il serait expliqué par l'histoire ou la physique, etc. On a vu<sup>973</sup> que pour Moscovici les disciplines ont toujours un caractère artificiel<sup>974</sup>. D'ailleurs, si Durkheim n'a lui-même pas respecté cette règle<sup>975</sup>, ça ne signifie pas qu'il a échoué à expliquer le phénomène religieux, cela signifie sans doute qu'il faut s'interroger sur le bien-fondé ou la formulation de la règle<sup>976</sup>.

---

<sup>971</sup> É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, « Quadrige », [1895] 2013, p. 128.

<sup>972</sup> Si Durkheim avait utilisé l'expression « représentations individuelles » ou « processus mentaux élémentaires » à la place de « phénomène psychique », on pourrait comprendre que l'objet de la sociologie n'est pas un prolongement de ces représentations, qu'il ne faut pas déduire le tout de la partie, qu'en s'associant les consciences individuelles donnent naissance à des représentations d'un genre nouveau et que les phénomènes sociaux ne peuvent donc s'expliquer par les processus mentaux élémentaires de la psychologie comme l'attention, la perception ou l'apprentissage. Toutefois, même si c'est ce que signifiait Durkheim, la phrase reste confuse car ces représentations collectives constituent toutefois des « phénomènes psychiques » de la vie sociale, s'expliquant par d'autres processus « psychiques » : concepts, influences, langages, etc. Durkheim est revenu sur ce point dans la préface à la seconde édition des *Règles*. Il insiste sur le fait que la synthèse des représentations individuelles dégagent, en se combinant, des phénomènes d'un genre nouveaux, avec leurs lois propres. Nous pouvons le suivre sur ce point. Mais il en conclut que ces faits sociaux ainsi créés diffèrent des « faits psychiques », semblant ainsi vouloir réserver la qualification de « psychique » aux processus de la psychologie individuelle. Puis, il ajoute aussitôt à propos des faits sociaux : « ce n'est pas à dire qu'ils ne soient, eux aussi, psychiques en quelques manières puisqu'ils consistent tous en des façons de penser ou d'agir ». Force est de reconnaître que c'est en tentant de séparer les représentations collectives des « phénomènes psychiques » que Durkheim est resté dans l'ambiguïté. Cette ambiguïté prend fin avec Moscovici, dont la psychologie sociale assume et revendique d'étudier la part psychique des phénomènes sociaux.

<sup>973</sup> Partie I, sous-partie 2, chapitre 1.

<sup>974</sup> Sur l'absence de frontières entre la psychologie sociale et d'autres disciplines, voir par exemple S. Moscovici, « Introduction, le domaine de la psychologie sociale », *op. cit.*, p. 7.

<sup>975</sup> F. Dubet reconnaît dès l'introduction aux *Règles* que « Durkheim ne fut pas toujours fidèle aux préceptes qu'il édicta » (Introduction à É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*, p. 20). Grande connaisseuse de Durkheim, Mary Douglas l'avait relevé dans *Comment pensent les institutions* : « Il est important de noter qu'une telle idée [sur la fonction des rites] va à l'encontre des principes méthodologiques prônés par Durkheim. Les faits sociaux doivent être expliqués par des faits sociaux. Puiser à satiété dans les profondeurs de la psychologie est justement ce que Durkheim cherche à proscrire. Mais Durkheim lui-même déroge à sa règle quand il fait dépendre la vitalité du sacré de l'excitation émotionnelle suscitée par les grands rassemblements ». Ce constat a-t-il conduit M. Douglas à réinterroger le bien-fondé de la règle de Durkheim ? Au contraire, elle en tire la conclusion qu'« il vaut mieux suivre Durkheim dans ses leçons et non dans sa pratique », M. Douglas, *Comment pensent les institutions*, trad. A. Abeillé, Paris, La Découverte [1986] 2004, pp. 67-68.

<sup>976</sup> Rappelons que Durkheim lui-même reconnaît fonder sa sociologie sur un phénomène psychique lorsqu'il affirme que le mécanisme de contrainte de la société – signe distinctif des faits sociaux selon lui – « lui vient uniquement de ses propriétés psychiques », É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 302. De multiples autres citations montrent que la contradiction n'est pas une opposition entre deux œuvres, entre *Les Règles* et *Les formes élémentaires*, mais entre la formulation de cette règle et son œuvre. De manière non exhaustive : « la psychologie collective, c'est la sociologie tout entière » (« Représentations individuelles et représentations collectives », *op. cit.* p. 302.) ; « il est incontestable que les faits sociaux sont produits par une élaboration *sui generis* de faits psychiques » (*Les règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*, p. 110) ; « L'étude

Interroger le bien-fondé et la formulation de cette règle, ce n'est pas la voie qu'ont suivie les sciences sociales depuis Durkheim<sup>977</sup>. C'est même le contraire qui s'est produit, cette règle s'est en partie institutionnalisée et s'est érigée en critère de l'acceptabilité scientifique d'une explication en sciences sociales. En partie seulement, car si cette règle méthodologique est souvent affirmée, cette contradiction chez Durkheim reste encore souvent ignorée<sup>978</sup>.

Pourquoi pointer cette contradiction et soulever la question de la mise à l'écart de l'explication psychologique dans les sciences sociales ? Car cela a sans doute contribué à rendre moins visible le cœur de la démonstration qui, dans *Les formes élémentaires*, mène aux causes et fonctions de la religion, celles-ci étant, nous l'avons vu, d'ordre psychique. Cette démonstration supporte néanmoins tout l'édifice théorique de Durkheim. C'est pourquoi, comme le souligne Moscovici, « vouloir aborder l'œuvre de Durkheim sans y faire référence et sans vouloir en dégager le sens, c'est rendre cette œuvre inintelligible<sup>979</sup> ». Moscovici a œuvré à rendre sa cohérence à la théorie du sociologue en creusant ce point de départ durkheimien et en faisant le fondement de son propre édifice : il va occuper une place centrale dans son œuvre. Car Moscovici attribue à l'ensemble des représentations sociales la subjectivation – le fait que toute représentation sociale est aussi une représentation du groupe – que Durkheim théorise à partir des représentations religieuses. De cette subjectivation découlent deux éléments clés pour la suite de notre démonstration :

- (1) La force *unificatrice* des représentations sociales : les représentations sociales, en dotant le groupe d'une représentation de lui-même, lui procure une identité et le soude. Elles ont une propriété *consolidante*, ou coagulatrice pour rester dans l'analogie biologique fréquente chez Durkheim.

---

des phénomènes sociologiques-psychiques n'est donc pas une simple annexe de la sociologie ; c'en est la substance même » (*Textes*, tome 1, *op. cit.*, p. 352), etc.

<sup>977</sup> Voir l'introduction de *La machine à faire les dieux*, *op. cit.*

<sup>978</sup> Par exemple, dans un article surprenant de l'*Année sociologique* de 2012, M. Borlandi entend démontrer que les règles de la méthode sociologique édictées par Durkheim « trouvent dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* leur application la plus complète, à une exception près ». L'exception en question n'est pas la règle selon laquelle la sociologie ne doit pas recourir à l'explication par des phénomènes psychiques, règle qui n'est à aucun moment mentionnée dans l'article alors que l'auteur y reconnaît qu'un « phénomène psychique » constitue « l'idée directrice de la sociologie de Durkheim » (l'exception mentionnée par M. Borlandi concerne la méthode comparative, la « seule entorse » qu'aurait fait Durkheim à ses règles selon lui), voir M. Borlandi, « La méthode de Durkheim à l'épreuve des Formes élémentaires », *L'Année sociologique*, 2012/2 (Vol. 62), p. 367-385.

<sup>979</sup> S. Moscovici, *La machine à faire les dieux*, *op. cit.*, p. 61, nbp. 33.



(2) La force *dynamogénique* des représentations sociales : la force supérieure du groupe ou de la société agit à travers toutes les représentations sociales (puisque toute représentation sociale est aussi une représentation du groupe) comme *moteur* de l'action.

Pourquoi ces deux points nous semblent-ils aussi essentiels ? Parce que Moscovici en tire la conclusion que sans représentations sociales, un groupe est dépourvu d'identité, de force, et d'énergie. C'est un groupe apathique ou en cours de désintégration. Comme nous allons le voir en analysant le concept d'idéologie : l'absence de telles représentations débouche sur l'anomie.

*Du sacré et profane au consensuel et réifié*

On a vu que pour Durkheim les représentations religieuses résultent d'une scission mentale fondamentale classant les choses entre deux univers, sacré et profane. Selon lui, toute connaissance serait issue de cette division.

Moscovici fait évoluer ce cadre fondamental. La distinction entre deux mondes demeure, mais ses frontières changent. Les deux systèmes de connaissances propre à notre culture, le sens commun ou les représentations sociales, d'un côté, et la science ou les représentations scientifiques de l'autre, correspondent à deux types de réalité issus de deux formes de penser, de comprendre et d'organiser le monde, que Moscovici exprime dans la séparation entre *l'univers consensuel et l'univers réifié*<sup>980</sup>.

La nouvelle scission ou classification fondamentale de la connaissance se situe donc aujourd'hui entre l'univers consensuel du sens commun et l'univers réifié de la science. La particularité de ces univers est de classer d'un même côté à la fois des modes de connaissances et des modes de relations. La façon d'ordonner les contenus et de se représenter les choses ou les événements dépendent des relations entre les humains et de leur relation d'appropriation.

Notre culture divise donc les êtres et les choses en deux univers qui, au sein de chaque esprit, opposent deux sociétés, y classent différemment les connaissances, et dans lesquelles

---

<sup>980</sup> Cette distinction est formulée à partir des années 1980 principalement dans S. Moscovici, « The Phenomenon of Social Representations », *op. cit.*, Moscovici y fait également référence dans « L'histoire et l'actualité des représentations sociales », *op. cit.*, « Esquisse d'une description des représentations sociales », *op. cit.*, « Réponses et questions », *Le scandale de la pensée sociale, op. cit.*, pp. 207-229.

deux différentes logiques sont à l'œuvre. Pour Moscovici, cette division en deux univers a pour objectif de poser autrement les problèmes et surtout de comprendre comment ils sont résolus en proposant une alternative à la dichotomie du vrai et du faux, du rationnel et de l'irrationnel. Il serait tentant de recourir à ces dichotomies pour remplacer, dans nos sociétés modernes, la classification entre sacré et de profane<sup>981</sup>. Mais celles-ci (le vrai et le faux, le rationnel et l'irrationnel) concernent plutôt l'univers réifié. Elles en seraient des sous-catégories. Elles « induisent un modèle de la nature humaine qui consiste à résoudre des problèmes puis à soumettre des solutions à l'épreuve du réel<sup>982</sup> » : il s'agit là du propre du modèle de l'univers réifié, où la connaissance est structurée et hiérarchisée selon des règles spécifiques de contrôle et de rationalisation (d'élimination de l'irrationnel). En effet, les connaissances sont objectivées : elles semblent venir du dehors. La vérité et la certitude ne dépendent pas de la vie collective, elles lui sont indifférentes et, d'une certaine manière, sont indépendantes d'elle.

Dans cet univers, la société elle-même est un système cloisonné indifférent à l'individualité. Les personnes, comme les idées, les environnements et les activités, sont considérés comme des objets de sciences. Ces dernières imposent leur autorité à la pensée et décident « ce qui est vrai et ce qui ne l'est pas »<sup>983</sup>. Les individus ont des rôles et des spécialités déterminés par leurs compétences officielles. Les relations sont distantes, caractérisées par un rapport d'autorité, de hiérarchie ou de détachement. Les choses y sont la mesure des « hommes »<sup>984</sup>.

En parallèle, l'univers consensuel est un univers conventionnel : les relations sont caractérisées par la confiance, voire d'implication. Vérités et valeurs sont qualifiées de *fiduciaires*<sup>985</sup>. C'est la relation de confiance qui donne une vérité aux représentations<sup>986</sup>. La capacité de représenter, c'est-à-dire la capacité de substituer une modalité (mots, image, idées, émotions, concept, etc.) par une autre<sup>987</sup>, est la caractéristique de cet univers où la communication et la conversation, la « délibération continue<sup>988</sup> », élaborent des pensées communes. Penser est une activité collective et à voix haute<sup>989</sup>. La société est une création

---

<sup>981</sup> S. Moscovici, « Esquisse d'une description des représentations sociales », *op. cit.*, p. 155.

<sup>982</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>983</sup> S. Moscovici, « The Phenomenon of Social Representations », *op. cit.*, p. 34.

<sup>984</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>985</sup> S. Moscovici, « Esquisse d'une description des représentations sociales », *op. cit.*, p. 157 et S. Moscovici, *Raison et cultures*, *op. cit.*, p. 57.

<sup>986</sup> S. Moscovici, « Esquisse d'une description des représentations sociales », *op. cit.*, p. 157.

<sup>987</sup> S. Moscovici, M. Hewstone, « Social representations and social Explanations: From the 'naïve' to the 'amateur' scientist », *op. cit.*, p. 110.

<sup>988</sup> S. Moscovici, « Esquisse d'une description des représentations sociales », *op. cit.*, p. 157.

<sup>989</sup> S. Moscovici, « The Phenomenon of Social Representations », *op. cit.*, p. 34.

humaine et familière, composée d'individus égaux en compétences qui y participent librement. L'humain y est la mesure des choses<sup>990</sup>.

D'un point de vue social, ces univers sont le résultat de l'histoire humaine de la nature et du développement des savoirs et des spécialisations disciplinaires<sup>991</sup>. Ces deux univers sont donc une création de notre culture, comme notre nature, ils constituent sa caractéristique<sup>992</sup>. Cette bifurcation résulte d'une division dans la pensée et d'une division dans la société. Ce sont des formes de pensée créées socialement : « L'opposition entre la pensée standard et non standard, entre l'esprit informé du scientifique et l'esprit naïf du profane, relève moins d'un ordre logique ou organique que d'un ordre social<sup>993</sup> ». Les formes sociales créent les formes de rationalité, non l'inverse. Toutefois ces formes de pensée sont bien développées dans chaque esprit : la pensée scientifique n'est pas l'apanage des scientifiques professionnels, qui, nous l'avons déjà dit<sup>994</sup>, une fois sortie de leur spécialité, ont recours à la même logique que les autres. Un statisticien ne pense pas toute la journée comme un statisticien. La pensée du quotidien ne correspond pas non plus à une réalité socio-culturelle. Considérer ces états mentaux comme des catégories sociales est un reste de la vieille anthropologie qui opposait la pensée civilisée à celle du « sauvage » ou du « primitif »<sup>995</sup> transposé à nos sociétés modernes. « Qui lit attentivement le célèbre Rameau d'or de Frazer, écrit Moscovici, découvre maints passages indiquant que le primitif des cultures modernes est le peuple. Il pense mal<sup>996</sup> ». C'est pourquoi la psychologie sociale de Moscovici est bien conçue comme une *anthropologie de notre culture*<sup>997</sup>.

D'un point de vue cognitif, depuis l'univers consensuel, les théories et concepts formés dans l'univers réifié apparaissent telles des fictions et n'ont aucune signification (elles créent de l'étrange). À l'inverse, la connaissance créée par l'univers consensuel est considérée, dans

---

<sup>990</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>991</sup> Voir partie I, sous-partie 2.

<sup>992</sup> S. Moscovici, « The Phenomenon of Social Representations », *op. cit.*, p. 34.

<sup>993</sup> «The opposition between standard en non-standard thinking, between the informed mind of the scientist and the naïve mind of the lay person, is less part of a logical or organic order than of a social order», S. Moscovici, M. Hewstone, «Social representations and social Explanations: From the 'naïve' to the 'amateur' scientist», *op. cit.*, p. 102.

<sup>994</sup> Voir partie I, sous-partie 1, chapitre 4.

<sup>995</sup> S. Moscovici, M. Hewstone, «Social representations and social Explanations: From the 'naïve' to the 'amateur' scientist», *op. cit.*, p. 107.

<sup>996</sup> S. Moscovici, « Préface » à *Pensée mythique et représentations sociales*, D. Jodelet et E. Coelho Paredes (dir. par), L'Harmattan, 2010, p. 12.

<sup>997</sup> S. Moscovici, *Raison et cultures*, *op. cit.*, p. 17.

l'univers réifié, biaisée ou fausse. Ce qui est produit dans un de ces univers ne constitue pas une réalité dans le second. Pour passer de l'un à l'autre, il doit subir des transformations. Nous avons déjà détaillé ce mécanisme de transformation – qui est un mécanisme de socialisation. Lévi-Strauss disait que pour passer à l'état de mythe, une création devait sortir de son état individuel<sup>998</sup>. Il en est de même pour qu'une représentation soit sociale, en passant de l'univers réifié à l'univers consensuel. Dans le passage d'une théorie scientifique en représentation sociale, ce n'est pas seulement le contenu de la connaissance qui se transforme pour passer d'un monde à l'autre, c'est aussi l'état mental de celui qui connaît<sup>999</sup>. La définition de l'activité de penser dépend donc de l'univers dans lequel se situe un individu en fonction des circonstances.

Au sein de chaque univers opère une logique qui lui est propre. À chacun correspond un type de rationalité. Contrairement à Durkheim, Moscovici a développé l'étude des formes de logiques à l'œuvre dans ces deux mondes, comme nous l'avons vue dans la partie précédente. Cette scission en deux univers est la synthèse des classifications de logiques formulées et décrites tout au long de l'œuvre de Moscovici sous différents vocables : pensée formelle et pensée naturelle<sup>1000</sup>, pensée légale et pensée réelle<sup>1001</sup>, pensée critique et pensée automatique<sup>1002</sup>, pensée standard et pensée non standard<sup>1003</sup>, pensée informative et pensée représentative<sup>1004</sup>, pensée stigmatique et pensée symbolique<sup>1005</sup>. Dans l'univers consensuel opère une pensée naturelle, réelle, automatique, standard et représentative. Dans l'univers réifié opère une pensée formelle, légale, critique, non standard et informative. Il s'agit d'une distinction et non d'une hiérarchie entre ces deux univers ou entre ces logiques et façons de raisonner. Aucune n'est supérieure à l'autre, aucune ne peut effacer l'autre ni la remplacer, elles cohabitent utilement au sein de chaque collectivité et même au sein de chaque esprit déterminant l'état de polyphasie cognitive.

Dans la suite de cette sous-partie, nous allons voir qu'il existe une classe de phénomènes qui ne peut se réclamer d'appartenir totalement ni à un univers ni à l'autre, et qui peut ainsi

---

<sup>998</sup> S. Moscovici, « Esquisse d'une description des représentations sociales », *op. cit.*, p. 155.

<sup>999</sup> S. Moscovici, M. Hewstone, "Social representations and social Explanations: From the 'naïve' to the 'amateur' scientist", *op. cit.*, p. 106.

<sup>1000</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, *op. cit.*, chap. X.

<sup>1001</sup> S. Moscovici, « Le jour de fête du cordonnier », *op. cit.*, p. 295.

<sup>1002</sup> S. Moscovici, "The coming era of representations", *op. cit.*, pp. 115-150 et S. Moscovici, *L'âge des foules*, *op. cit.*, pp. 131-145.

<sup>1003</sup> S. Moscovici, M. Hewstone, "Social representations and social Explanations: From the 'naïve' to the 'amateur' scientist", *op. cit.* et S. Moscovici, M. Hewstone, « De la science au sens commun », *op. cit.*, p. 546.

<sup>1004</sup> *Ibid.*, p. 564.

<sup>1005</sup> S. Moscovici, « Modernité, sociétés vécues et sociétés conçues » *op. cit.*, pp. 57-72.

emprunter à la fois à l'une ou à l'autre logique. Cette classe de phénomènes pourrait être qualifiée d'idéologie<sup>1006</sup>, c'est ce que nous allons proposer en étudiant ce concept.

---

<sup>1006</sup> S. Moscovici, "The Phenomenon of Social Representations", *op. cit.*, p. 36. Sur ce sujet Moscovici écrit : "we see more clearly the true nature of ideology, which is to facilitate the transition from one world to the other, that is, to cast consensual into reified categories and to subordinate the former to the latter. Hence they have no specific structure and can be perceived either as representations or as sciences".

## Chapitre 2.

### Représentations sociales ou idéologies ?

Analyser le concept d'idéologie devrait éclairer la suite de notre démonstration pour deux raisons. D'abord, cela permet de mieux cerner le phénomène des représentations sociales en les comparant à d'autres phénomènes de famille similaire. Ensuite, l'étude de ce concept et l'observation de l'expérience marxiste effectuée par Moscovici apportent des éléments essentiels pour comprendre la logique avec laquelle il concevait la nature cognitive du mouvement écologiste et les réponses à la question que nous avons soulevée initialement : à quelles conditions psychosociales une idée peut-elle devenir agissante et mobilisatrice ?

Le concept d'idéologie a la caractéristique d'être à la fois très largement utilisé (dans la littérature scientifique comme dans le langage courant) et très difficile à circonscrire. Ce concept, Moscovici l'utilise dès sa thèse sans qu'on puisse y trouver une définition. Il a par la suite précisé que le concept d'idéologie devait être un objet central et exclusif pour la psychologie sociale comme faisant partie des « cognitions et représentations sociales »<sup>1007</sup>. Ainsi, les idéologies seraient un objet d'études de la psychologie sociale en lien avec – ou englobant – les représentations sociales. Mais alors que ces dernières sont, depuis Moscovici, des entités caractérisées et identifiables, il n'en est pas de même des idéologies et de leur lien avec les représentations sociales : en sont-elles une sous-catégorie (et dans ce cas, quelles sont leurs caractéristiques ?) ? Ou sont-elles des entités distinctes (et dans ce cas, quel critère permet de les distinguer ?).

À ces questions, la littérature psychosociale ne nous permet pas de répondre clairement. Dans un ouvrage sur les représentations sociales<sup>1008</sup>, le psychologue Pierre Mannoni considère les représentations sociales et les idéologies sous l'angle d'une similitude de nature : « les différences n'étant que de la partie au tout et de l'élément à l'ensemble auquel ils appartiennent.

---

<sup>1007</sup> S. Moscovici, « Le domaine de la psychologie sociale », *Psychologie sociale, op. cit.*, p. 7.

<sup>1008</sup> P. Mannoni, *Les représentations sociales*, Paris, PUF (« Que sais-je ? »), [1998] 2016.

En effet, nous ne voyons pas de quoi une idéologie peut être constituée, sinon d'un système (réseau) de représentations en interconnexion<sup>1009</sup>». Les idéologies seraient alors un système constitué de représentations sociales<sup>1010</sup>, sans clarification nette sur la particularité des premières par rapport aux secondes. Pour d'autres auteurs, il semble que ce pourrait être l'inverse, des représentations sociales pourraient contenir des « représentations idéologiques<sup>1011</sup> ». Quel que soit le phénomène qui appartiendrait à la catégorie et celui à la sous-catégorie, s'il s'agit toutefois de deux parties distinctes, quelles sont les spécificités des unes par rapport aux autres et comment s'articulent-elles ? Et s'il s'agit plutôt de la même chose, pourquoi utiliser deux termes différents ?

À l'opposé de ces descriptions qui considèrent les représentations sociales et idéologies comme des parties d'un même ensemble, les deux phénomènes sont aussi parfois présentés comme exclusifs, deux genres cognitifs hétérogènes, « deux secteurs de l'idéal », pouvant être indépendants l'un de l'autre, voire en contradiction l'un avec l'autre<sup>1012</sup>. Sous-catégories ou phénomènes distincts, dans les deux cas, ces classifications ne nous permettent pas de résoudre la question de l'identification de phénomènes sociocognitifs précis et de leur distinction. Bref, comme l'écrit un psychologue autrichien en 1988 dans un article critique sur la théorie de Moscovici, la relation entre représentations sociales et idéologies « *is badly in need of clarification*<sup>1013</sup> ».

Force est de constater qu'en pénétrant l'univers du concept d'idéologie, nous sommes confrontés à un océan d'ambiguïtés. Raymond Boudon a établi ce même diagnostic à partir de la littérature philosophique et sociologique sur le sujet<sup>1014</sup>, dominée, selon lui, par une « grande confusion » : « Les définitions du terme sont très variables d'un auteur à l'autre, et les explications du phénomène font appel à des principes hétéroclites. Au total, on a l'impression

---

<sup>1009</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>1010</sup> *Ibid.*, p. 50. Même définition du côté de C. Flament et M.-L. Rouquette dans *Anatomie des idées ordinaires. Comment étudier les représentations sociales*, Paris, Armand Colin, 2003, p. 17-18. Ces auteurs considèrent les idéologies comme un « répertoire générateur » à un niveau socio-cognitif supérieur aux représentations sociales et plus stable qu'elles.

<sup>1011</sup> J. Deconchy, « Systèmes de croyances et représentations idéologiques », S. Moscovici, *Psychologie sociale*, *op. cit.*, pp. 331-355.

<sup>1012</sup> C. Flament, « Structure et dynamique des représentations sociales », dans D. Jodelet, *Les représentations sociales*, Presses Universitaires de France, Paris, 2003, pp. 230-231.

<sup>1013</sup> G. Jahoda, "Critical notes and reflexions on 'social representations'", *European journal of social psychology*, 1988, Vol.18 (3), p. 200.

<sup>1014</sup> R. Boudon ne fait pas, ou peu, référence aux travaux de psychologie sociale mais le diagnostic est, pour nous, peu ou prou le même dans cette discipline.

que le même mot sert à décrire une multitude de phénomènes plutôt qu'un phénomène unique, que les théories de l'idéologie s'opposent les unes aux autres sur l'objet qu'elles définissent différemment, et que l'important corpus qu'elles constituent a souvent, en conséquence, des allures de dialogue de sourds<sup>1015</sup> ». La position de Moscovici lui-même, face à ce concept n'a pas été sans ambiguïté. Nous verrons comment il a évolué sur ce point. Dans ce contexte, notre volonté n'est pas de proposer une énième définition de ce concept, bien que nous soyons amenés à le faire, car nous pensons qu'il est possible d'extraire une définition de l'œuvre de Moscovici, identifiant une classe de phénomènes qui s'insère dans sa théorie de la connaissance, et que cette définition a grandement influencé son approche et sa conception du mouvement écologiste en tant qu'indicateur de ce qu'un mouvement socio-culturel *ne doit pas faire*.

Ainsi, en étudiant ce concept, nous souhaitons démontrer que :

- (1) Il existe une classe spécifique de phénomènes cognitifs qu'il serait possible de classer sous l'appellation d'idéologies à condition de redéfinir ce concept dans le cadre de la théorie des représentations sociales.
- (2) Serge Moscovici a souhaité impulser une représentation sociale – pour impulser le mouvement – en la distinguant d'une idéologie (et de l'expérience marxiste en particulier), c'est-à-dire en mettant l'accent sur le rôle du sens commun ;

La question des différences entre le concept d'idéologie et celui de représentations sociales a été l'objet de plusieurs textes tardifs de Moscovici<sup>1016</sup>. Entre la première publication de sa thèse en 1961, dans laquelle les deux concepts peuvent être presque compris comme des synonymes<sup>1017</sup>, et sa réédition dans les années 70 puis les écrits des années 1980<sup>1018</sup>, son propos

---

<sup>1015</sup> R. Boudon, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986, p. 29.

<sup>1016</sup> Voir principalement : S. Moscovici, « La fin des représentations sociales ? », dans V. Aebischer, J.P. Deconchy, E.M. Lipiansky, *Idéologies et représentations sociales*, Les Éditions Delval, Cousset (Fribourg), 1991, pp. 65-84 ;

S. Moscovici, « Sens commun : représentations sociales ou idéologie », dans *Psychologie des représentations sociales. Textes rares et inédits* (édité par Nikos Kalampalikis), Éditions des archives contemporaines, « Psychologie du social », 2019 [1992-1993], pp. 17-29 ; S. Moscovici, « Modernité, sociétés vécues et sociétés conçues » dans *Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine*. François Dubet et Michel Wieviorka, Paris, Fayard, 1995, pp. 57-72.

<sup>1017</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public. Étude sur la représentation sociale de la psychanalyse, op. cit.* (Première édition), p. 3.

<sup>1018</sup> Le concept d'idéologie a été un concept manifestement problématique pour Moscovici dès les écrits des années 1970 où l'on retrouve de nombreuses hésitations à son sujet. Par exemple, à la fin des années 1970, Moscovici utilise l'expression de « religions profanes » (dans l'ouvrage d'influence particulièrement freudienne *L'âge des*



ne cesse d'évoluer, il devient de plus en plus critique à l'égard du concept d'idéologie. Certains de ces textes ont même pu être considérés comme des « réquisitoires » contre son utilisation<sup>1019</sup>.

Pourquoi ce durcissement ? Deux raisons peuvent être évoquées :

- La première est que cette période acte le passage, impulsé par Althusser, de la conception classique de l'idéologie à la conception moderne que Paul Ricœur a identifiée dans une série de conférences prononcées à Chicago en 1975<sup>1020</sup>. Selon les deux acceptions, classique et moderne, l'idéologie est une distorsion : distorsion de la réalité pour la conception classique, distorsion de la science pour la conception moderne. En passant de l'un à l'autre l'idéologie change de nature. Ce tournant s'opère dès que le marxisme prend la forme d'une théorie, d'une science, soit à partir du *Capital* et des écrits postérieurs, mais c'est chez Althusser (Dans *Pour Marx*, publié en 1965) que Ricœur perçoit l'incarnation de la conception moderne de l'idéologie<sup>1021</sup> faisant de la science son pôle opposé.
- La seconde raison est que la théorie des représentations sociales, construite à partir de l'étude de la diffusion sociale de la théorie psychanalytique dans les années 1950, se précise et s'enrichit de l'observation de l'échec – relatif – de la théorie marxiste à devenir un mouvement durable ainsi que de l'observation des premiers pas du mouvement écologiste comme nous le verrons.

---

*foules. Un traité historique de psychologie des masses*, texte publié en 1981 issu d'une série de conférences prononcées à Louvain et Cambridge). Cet oxymore visait à nommer les phénomènes, dont « divers visions socialistes », « la doctrine libérale », « les doctrines nationalistes », qui, principalement au XX<sup>e</sup> siècle, ont fait « régresser l'individu au profit de la foule ». Leur fonction serait proche de celle que Durkheim attribue aux religions ou Ricœur aux idéologies : « perpétuer un acte fondateur initial sur le mode de la « représentation » (P. Ricœur, « Science et idéologie », *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 72, n°14, 1974. p. 334). Cette idée d'imprégnation historique et culturelle est en effet fondamentale dans la description Moscovicienne du concept de religion profane qu'il préfère alors à celui d'idéologie : « Vous vous étonnez peut-être que je n'évoque pas à ce propos le concept d'idéologie. En fait je l'évite pour deux raisons. D'abord il ne fait partie, ni du champ d'étude, ni du vocabulaire de la psychologie des foules classiques. On ne le retrouve ni chez Le Bon, ni chez Tarde, ni chez Freud. Ensuite, la religion profane diffère de l'idéologie en ce qu'elle présuppose une foi, donc une influence du passé sur le présent, en partie indépendante des facteurs économiques. Autrement dit, à la différence de l'idéologie, elle ne serait pas une superstructure » (Moscovici, *L'âge des foules. op. cit.*, pp. 463-464). La deuxième raison évoquée nous semble particulièrement intéressante en ce sens qu'elle indique que les phénomènes pouvant être qualifiés d'idéologies n'ont pas, pour Moscovici, la force d'une foi, ils manquent de vertu dynamogénique, ce qui va dans le sens de notre démonstration. Ce concept de « religions profanes » n'apparaîtra plus dans les textes ultérieurs de Moscovici et sera abandonné.

<sup>1019</sup> J. Larrue, « Au carrefour de la psychologie sociale, des idéologies, et des représentations sociales », *Archives des sciences sociales des religions*, N° 78, 1992, p. 200.

<sup>1020</sup> P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, trad. de M. Revault d'Allonnes et J. Roman, Paris, Seuil, [1986] 1997.

<sup>1021</sup> *Ibid.*, p. 154.

Comme celui de religion, le concept d'idéologie a fait couler beaucoup d'encre<sup>1022</sup>. Nous puiserons chez Ricœur, contemporain de Moscovici, des éléments permettant l'analyse comparative entre ce concept et celui des représentations sociales. Ricœur ne se définit-il pas lui-même comme un philosophe de « l'imagination sociale et culturelle<sup>1023</sup> » ? Sa philosophie est éclairante pour une approche psycho-sociale : Ricœur et Moscovici ont recours à un langage commun (contrairement à Foucault par exemple<sup>1024</sup>) qui permet, nous semble-t-il, un dialogue fécond.

Le concept d'idéologie a sur celui de représentations sociales l'avantage, comme le note Denise Jodelet, de « la force de l'âge et le pouvoir de la légitimité académique ou politique<sup>1025</sup> ». Il a de ce fait en partie éclipsé celui de représentations sociales<sup>1026</sup>. Jodelet regrette « l'usage impérialiste de la notion d'idéologie, appliquée d'autant mieux à tout qu'elle en dit peu, réduite à un rôle d'étiquetage<sup>1027</sup> ». Mais la critique que Moscovici adresse au concept d'idéologie n'est pas uniquement dû à l'agacement lié à la fortune de ce concept au contour flou. Ni aux confusions que son utilisation entretient et dont Ricœur a mentionné les multiples pièges<sup>1028</sup>.

Lors de son premier travail de recherche sur la diffusion des connaissances, Moscovici aurait pu choisir d'exploiter le concept « d'idéologie » et de faire un travail sur l'idéologisation de la psychanalyse. « Si j'ai néanmoins reculé et opté pour une autre [les représentations collectives], tombée en désuétude, à laquelle personne, même parmi les psychologues et les anthropologues, ne faisaient allusion, ce n'est point pour quelques raisons<sup>1029</sup> ». Pour identifier les raisons qui l'ont poussé à délaisser le concept d'idéologie, voyons ce qui distingue et ce qui

---

<sup>1022</sup> Notamment en sciences sociales où le concept est souvent synonyme d'illusion ou d'erreur dans la lignée du positivisme (c'est le cas par exemple chez Marx, Popper, Habermas, Shils, Aron ou Boudon). Au-delà de ces auteurs, la plupart du temps il s'agit simplement d'une idée. Alors quelle est sa particularité ? Parce qu'elle *semble* partagée et parce qu'elle est *considérée* fautive, elle serait qualifiée d'« idéologie ». Le terme est donc bien associé à deux éléments constitutifs : le collectif et l'erreur supposée. À notre avis sa fortune tient à cela : l'amalgame du collectif et de l'erreur est une constante du paradigme dominant que ce soit en théorie de la connaissance comme en philosophie de l'esprit. Très souvent le terme « idée », voire « idée politique », « système d'idées » ou, le cas échéant, « idée fautive », conviendrait mieux car moins chargé de ces sous-entendus.

<sup>1023</sup> L'expression est de Ricœur, voir l'introduction de *L'idéologie et l'utopie*, *op. cit.*

<sup>1024</sup> « Pour moi, c'est un autre monde » disait Moscovici à propos de Foucault lors d'un entretien avec l'auteur, le 3 octobre 2012.

<sup>1025</sup> D. Jodelet, « L'idéologie dans l'étude des représentations sociales », V. Aebischer, J.-P. Deconchy et E. M. Lipianski (dir. par), *Idéologies et représentations sociales*, Cousset (Fribourg), Suisse : Les Éditions Delval, 1991, p. 16.

<sup>1026</sup> S. Moscovici, « Le mythe du paradigme isolé : une réplique », dans *Le scandale de la pensée sociale* (édité par Nikos Kalampalikis), Paris, Éditions de l'Ehess, 2013, p. 183.

<sup>1027</sup> D. Jodelet, « L'idéologie dans l'étude des représentations sociales », *op. cit.*, p. 129.

<sup>1028</sup> P. Ricœur, « Science et idéologie », *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 72, n°14, 1974, pp. 328-356.

<sup>1029</sup> S. Moscovici, « La fin des représentations sociales ? », *op. cit.*, p. 68.

rapproche la théorie des représentations sociales de la version classique de l'idéologie, puis de sa version moderne, afin de dégager les raisons de ce choix et préciser les contours de théorie de la connaissance de Moscovici.

### *La conception classique de l'idéologie*

C'est dans *L'Idéologie allemande* que Marx et Engels formulent la conception classique de l'idéologie. Dans ce texte écrit entre 1845 et 1846, mais publié pour la première fois en 1932, l'idéologie est tout ce qui s'oppose à la réalité, c'est le contraire de la praxis : ainsi la morale ou la métaphysique en font partie. La religion est, selon eux, l'idéologie par excellence. Tout ce qui ne relève pas du réel – c'est à-dire engendré par les conditions matérielles de l'activité productive, le terme « matériel » s'opposant à « idéal » – relève de l'idéologie ou de l'imaginaire<sup>1030</sup>.

En 1961 Moscovici définit la version classique du concept de manière similaire à celle que proposera plus tard Ricœur : comme un « reflet renversé du réel dans la conscience, faussée, des classes dominantes<sup>1031</sup> ». Selon cette définition de l'idéologie, il y aurait une distorsion de la réalité et cette distorsion serait une inversion, c'est-à-dire que les choses apparaissent à l'idéologue à l'envers de ce qu'elles sont dans la praxis. « Les idéologues mettent tout la tête en bas<sup>1032</sup> » écrivait Marx. Pour l'auteur du *Capital*, la fonction de l'idéologie est de produire une image inversée de la réalité afin de maintenir dans une forme d'aliénation la conscience des classes dominées. Elle ne peut donc être que l'instrument des dominants. Le marxisme se donne alors comme tâche, selon l'expression de Ricœur, de « renverser le renversement »<sup>1033</sup>. La question qui se pose alors est comment remettre les choses à l'endroit : pour transformer les choses, que convient-il de chercher à renverser, la conscience des dominés (sortir de l'idéologie) ou les rapports de domination (agir directement sur le réel) ? Il nous semble que cette question continue de hanter, sous d'autres formulations, la théorie politique contemporaine. La réponse de Marx et Engels apparaît dès l'avant-propos de *L'Idéologie allemande* où ils qualifient de rêves « innocents et puérils » la philosophie des jeunes hégéliens

---

<sup>1030</sup> P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., p. 105.

<sup>1031</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public. Étude sur la représentation sociale de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961 (première édition), p. 5.

<sup>1032</sup> K. Marx, F. Engels, « L'idéologie Allemande », dans *La conception matérialiste de l'histoire*, Montreuil-sous-Bois, Éditions Science Marxiste, [1845] 2017, p. 106.

<sup>1033</sup> P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., p. 23.

qui ont choisi la première option : ils se sont dotés comme mission de libérer les hommes des chimères, des représentations fausses qui les dominent, de leur apprendre à penser de manière libre et révoltée<sup>1034</sup> et de leur faire *prendre conscience* du caractère inacceptable de ce qu'ils ont jusqu'à présent accepté. Ce que Marx et Engels moquent et tournent en dérision, c'est l'idée selon laquelle pour changer les rapports de domination – le réel – il faudrait d'abord changer les modes de pensées. Car il est selon eux tout aussi ridicule de chercher à se libérer des représentations dominantes pour se libérer des rapports de domination que de chercher à se libérer de l'idée de pesanteur pour éviter la noyade<sup>1035</sup>. Ils conçoivent le déterminisme économique comme étant de même nature que le déterminisme physique<sup>1036</sup>. Quoi qu'il en soit, changer les modes de pensée c'est changer les représentations et les interprétations ; et « interpréter différemment ce qui existe [revient à] l'accepter au moyen d'une interprétation différente<sup>1037</sup> ». Ce serait donc ne pas sortir du domaine de l'idéologie et ne pas transformer le milieu matériel.

Ces réflexions reflètent une célèbre affirmation marxiste : « ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience<sup>1038</sup> ». Marx soutient-il par-là que la conscience entendue comme « le monde phénoménal en tant qu'il est mentalement interprété<sup>1039</sup> » – donc le monde de la représentation – ne serait pas autonome de la praxis ? Moscovici n'affirmerait pas autre chose. Pourtant, il nous semble que derrière cette affirmation réside un désaccord profond avec Marx<sup>1040</sup>. Même s'il serait inexact de parler de filiation, il existe au moins un point commun entre la théorie marxiste de la connaissance et les théories durkheimienne et moscovicienne : pour ces trois auteurs, les structures cognitives ont une origine sociale. Mais des divergences importantes apparaissent notamment sur les processus psychiques et sur le rôle du social dont l'importance donnée aux *conditions* matérielles, c'est-à-dire aux positions de pouvoir. Voyons cela de plus près.

---

<sup>1034</sup> K. Marx, F. Engels, dans *La conception matérialiste de l'histoire*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>1035</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>1036</sup> En tout cas dans *L'Idéologie allemande*, car il semble que dans le *Capital*, Marx porte un autre point de vue avec le fétichisme de la marchandise.

<sup>1037</sup> K. Marx, F. Engels, *La conception matérialiste de l'histoire*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>1038</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>1039</sup> P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, *op. cit.*, p. 118.

<sup>1040</sup> Le désaccord est avant tout scientifique, Marx étant comme Durkheim fermement opposé à l'explication des phénomènes économiques et sociaux par des causes psychiques. Voir S. Moscovici, *La machine à faire des dieux*, *op. cit.*, p. 13.

Dans ce débat sur les mécanismes de la transformation du monde, Moscovici est à la fois idéaliste et matérialiste. Avec les jeunes hégéliens, il partage une approche centrée sur le pouvoir des idées. Avec le matérialisme historique, il partage la conviction selon laquelle il n'y a pas lieu de faire « ouvrir les yeux<sup>1041</sup> » ou de « prendre conscience » même si lui-même va développer une théorie dévoilant l'origine de rapports de domination (notamment entre les hommes et les femmes<sup>1042</sup>) celle-ci a davantage vocation à participer à l'émergence et au développement de représentations sociales. Surtout, pour transformer les choses, ce sont les phénomènes d'influence qui importent et ces derniers ont des ressorts psycho-sociaux bien précis<sup>1043</sup>.

Nous avons vu que selon Marx, la pensée, ou la conscience, a peu d'impact sur les systèmes d'oppression, d'où son opposition à la stratégie de « la prise de conscience » portées par les hégéliens de gauche qui cherchent en premier lieu à transformer la pensée pour transformer les conditions objectives de l'existence, entreprise que Marx rejette et réduit à de la « phraséologie »<sup>1044</sup>. À l'inverse, pour Marx ce sont les rapports de domination qui déterminent la pensée, les modes de raisonnement et les représentations. La pensée a donc bien une origine sociale puisque les forces de production engendrent les rapports de domination qui forment le socle des représentations. Marx affirme donc que ce sont les forces de production dont il faut viser la transformation en priorité, le reste devant suivre de manière presque automatique : « ce sont (...) les hommes qui, en développant leur production matérielle et leurs rapports matériels, transforment, avec cette réalité qui leur est propre, leur pensée et le produit de leur pensée<sup>1045</sup> ». L'aliénation doit devenir insupportable pour être abolie : la libération des hommes dépend donc de l'état historique de l'industrie. Il est donc clair que chez Marx la conscience est déterminée, au-delà de la praxis, plus précisément par les rapports de domination et les positions de pouvoir (ce que Moscovici conteste comme nous le verrons<sup>1046</sup>). « À toute époque, écrit Marx, les idées

---

<sup>1041</sup> « On ne peut pas faire ouvrir les yeux des gens. Pour les faire agir il faut leur faire découvrir quelque chose qu'ils aient envie de faire », S. Moscovici, entretien avec l'auteur, 11 octobre 2011. « Ainsi, lorsque le parti socialiste arrive au pouvoir en 1981, il lance une série de campagnes sur le thème « ouvrir les yeux » pour mobiliser l'opinion. Mais que signifie « ouvrir les yeux » sur le plan cognitif ? C'est une chose plutôt obscure, aux chances de réussites incertaines », S. Moscovici, « Les thèmes d'une psychologie politique », CNRS éditions, Hermès, la Revue 1989/2 – n°5-6, p. 19.

<sup>1042</sup> Voir partie III, sous-partie 1.

<sup>1043</sup> Voir partie III, sous-partie 2.

<sup>1044</sup> Les jeunes hégéliens « n'opposent rien qu'une phraséologie à cette phraséologie et [ils] ne luttent pas le moins du monde contre le monde qui existe réellement., en combattant uniquement contre la phraséologie de ce monde » K. Marx, F. Engels, *La conception matérialiste de l'histoire*, op. cit., p. 31.

<sup>1045</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>1046</sup> Voir partie III, sous-partie 2, chapitre 1.

de la classe dominante sont les idées dominantes ; autrement dit, la classe qui est la puissance *matérielle* dominante est en même temps la puissance *spirituelle* dominante<sup>1047</sup> ». La conception classique de l'idéologie établit ainsi clairement le lien entre les interprétations, les représentations, les systèmes cognitifs et les systèmes de domination économique. Plus qu'une production sociale comme dans la version durkheimienne ou moscovicienne, les représentations y apparaissent comme une production des structures de domination et de la détention d'un pouvoir (de nature économique dans ce cas) : les conditions matérielles dominantes s'expriment en pensées tout aussi dominantes<sup>1048</sup>. L'énoncé selon lequel les représentations des dominants s'imposent aux individus dominés par les structures économiques ne fait aucun doute dans l'œuvre de Marx et Engels : « Nous avons maintes fois indiqué comment cette subordination des individus à leur classe devient en même temps la subordination à toutes sortes de représentations<sup>1049</sup> ».

L'idéologie dans la version classique pourrait donc être définie comme une représentation<sup>1050</sup> qui appartient à la classe dominante et qui *de ce seul fait* s'impose plus largement à la conscience de tous, maintenant les dominés dans une forme d'illusion. Il s'agit donc d'un processus d'idéalisation qui s'impose à l'ensemble du seul fait de la position de l'émetteur : une idée s'impose à toute la société *parce qu'elle* appartient à la classe dominante. L'intérêt dominant devient l'idée dominante<sup>1051</sup>. Mais la difficulté surgit lorsque l'on cherche à expliquer en termes psycho-cognitifs cette relation causale. Dans la théorie durkheimienne, et plus encore dans la théorie moscovicienne (où les représentations sont le produit des divers groupes sociaux), la contrainte de la représentation ne peut s'exercer qu'auprès des membres du groupe qui la partagent, et *en aucun cas envers les individus qui n'appartiennent pas à ce groupe*. Les phénomènes d'obéissance et de conformisme sont bien connus des psychologues

---

<sup>1047</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>1048</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>1049</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>1050</sup> Pour décrire le contenu des idéologies Marx utilise bien le terme allemand *Vorstellungen* (représentations), que les versions françaises traduisent souvent par idées ou concepts.

<sup>1051</sup> Il est possible de questionner la cohérence de la conception classique de l'idéologie par la méthode durkheimienne, de la même façon que Durkheim a questionné la cohérence des théories qui considèrent les religions comme des fantasmagories ne représentant rien de réel : « Mais, écrit-il, si les peuples eux-mêmes ont été les artisans de ces systèmes d'idées erronées en même temps qu'ils en étaient les dupes, comment cette duperie extraordinaire a-t-elle pu se perpétuer dans toute la suite de l'histoire ? » (*Les formes élémentaires*, *op. cit.* p. 99). Le même raisonnement s'applique pour l'idéologie que pour la religion. Pour expliquer la pérennité d'un phénomène social il faut identifier sa cause et sa fonction. Comment expliquer le maintien des classes dominées dans l'illusion – même si c'est l'intérêt des classes dominantes – par une fonction démentie à tout instant par l'expérience et l'observation ? Cela revient à expliquer une illusion par une autre illusion. Marx et Engels contournent cette aporie en établissant un lien direct de cause à effet entre position de domination matérielle et capacité d'influence cognitive.

sociaux<sup>1052</sup>, mais ces phénomènes exercent une pression sur les attitudes et les comportements<sup>1053</sup>, ils ne peuvent être à l'origine d'une illusion collective imposant une inversion de la réalité. Si une forme de représentation est un préalable à l'obéissance et au conformisme<sup>1054</sup>, alors elle ne peut pas être la conséquence de ce phénomène. En d'autres termes, l'obéissance ou le conformisme peuvent entretenir l'illusion idéologique dont parle Marx, il ne peut pas en être la cause. Nous aurons l'occasion de développer ces points. À ce stade, notons que Ricœur avait remarqué l'obscurité de cette mécanique dans la théorie de Marx<sup>1055</sup>. Vingt-cinq ans avant Ricœur, dans la première édition de sa thèse, Moscovici avait déjà pointé le flou de cette articulation dans la philosophie marxiste<sup>1056</sup> : il y écrit que Marx et Engels « n'ont jamais défini systématiquement la nature des liens entre fondement économique – l'existence matérielle – et l'idéologie. Au contraire, Engels a signalé que dans le feu de la polémique, ils avaient été amenés à exagérer l'étroitesse de ces liens<sup>1057</sup> ». Ainsi, selon Moscovici, et de l'aveu même de Engels, la conception classique de l'idéologie souffre d'une importante lacune : elle ne propose pas d'éclairage sur le lien qu'elle suppose entre les formations cognitives et la situation économique des groupes. Elle ne précise pas le mécanisme qui rendrait cette relation causale possible : par quel processus cognitif les structures de domination détermineraient l'élaboration des jugements de ceux qui n'appartiennent pas à la classe dominante ? Comment un système de domination et d'intérêts subordonne-t-il un système de pensée large et pluriel, et quelle est cette relation causale entre la domination matérielle et la domination spirituelle ? Par quel mécanisme psycho-social la représentation d'un groupe aurait-elle la capacité de se faire passer pour universelle<sup>1058</sup> ? Et comment cette « illusion » pourrait-elle se maintenir dans la durée ?

---

<sup>1052</sup> Voir partie III, sous partie 2.

<sup>1053</sup> J. Levine et B. Zdaniuk, « Conformité et obéissance » (trad. par N. Stéphane), *Psychologie sociale* (dirigé par S. Moscovici), Paris, PUF, « Quadrige », 1984, pp. 25-47.

<sup>1054</sup> "If minorities and majorities did not share the same representations of these intentions and rules, behavioural styles would have no effect and no influence would take place" écrit I. Marková dans "La dissidence d'un seul : Relations between Social Representations and Minorities' Innovation", N. Kamalpalikis, D. Jodelet, M. Wieviorka, D. Moscovici et P. Moscovici, *Serge Moscovici. Un regard sur les mondes communs, op. cit.*, pp. 121-122. Nous parlons bien ici de représentations et non pas de représentations sociales. Sur les liens entre la théorie des représentations sociales et l'influence minoritaire voir l'introduction de la sous-partie 2 de la partie III.

<sup>1055</sup> P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie, op. cit.*, p. 130.

<sup>1056</sup> Ce constat disparaît des éditions ultérieures de *La psychanalyse*.

<sup>1057</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public. Étude sur la représentation sociale de la psychanalyse, op. cit.* (Première édition), p. 339.

<sup>1058</sup> À son tour, R. Boudon a soulevé la question en 1986 : « Comment expliquer en effet que la classe dominée prenne pour argent comptant des théories qui la desservent ? » dans R. Boudon, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues, op. cit.*, pp. 61-62. Boudon qualifie les explications de Marx et Engels sur ce point de « sommaires » (p. 59), « fluettes », (p. 64) « insuffisantes », « inacceptables » (p. 66). Il constate que Marx lui-même ne respecte pas sa théorie générale de l'idéologie lorsqu'il observe des phénomènes idéologiques particuliers comme lors de son analyse du fétichisme de la marchandise qui n'est plus un reflet renversé dans la conscience mais une réalité naturellement déformée par le point de vue situé de l'observateur.

La conception classique de l'idéologie soutient donc l'hypothèse selon laquelle la classe dominante aurait la capacité d'imposer à la classe dominée son mode de penser, mais cette affirmation souvent répétée n'est toujours restée qu'au stade de l'hypothèse. En revanche, pour Moscovici, cette hypothèse mériterait d'être démontrée : « On s'est efforcé, remarque-t-il, de mettre en évidence le rôle déterminant de ces rapports, tout en passant sous silence la façon dont opérait cette détermination et quelles en étaient les conséquences<sup>1059</sup> ». Quel est le poids des facteurs économiques dans l'élaboration des phénomènes sociocognitifs (comme l'élaboration des représentations et des jugements) et comment agissent-ils ? Nous constatons que cette question est restée irrésolue<sup>1060</sup> et que même Marx et Engels se sont montrés prudents sur ce point<sup>1061</sup>. Pour cette raison, nous ne pouvons parler d'une véritable théorie de la connaissance dans la conception marxiste de l'idéologie, seulement de la présence d'une hypothèse. En définitive, l'idéologie est ici un fait social et cognitif doté d'une fonction (inverser la réalité pour maintenir dans l'illusion) mais dénué de cause (ou une cause réduite à une forme de délire hallucinatoire) : il demeure donc en partie inexpliqué.

Pour résumer, dans la théorie marxiste comme dans la théorie des représentations sociales, la connaissance est socialement déterminée. Mais alors que les représentations collectives puis sociales sont, pour Moscovici, la production propre à toutes sociétés et à tous groupes quels qu'ils soient (sans quoi il n'y aurait ni société ni groupe), elles sont uniquement pour Marx le produit des classes dominantes. De ce point de vue, la théorie marxiste est proche du paradigme « fonctionnaliste » qui attribue un rôle primordial aux positions de pouvoir dans l'élaboration des phénomènes sociocognitifs<sup>1062</sup>. Bien sûr des liens existent entre les positions de pouvoir et ses phénomènes, comme les mécanismes d'obéissance et de conformisme peuvent en attester. Mais selon ce paradigme, issu de la psychologie et de la philosophie de l'esprit, entretenu selon Moscovici par la sociologie bourdieusienne de la domination<sup>1063</sup>, la position dominante de

---

<sup>1059</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public. Étude sur la représentation sociale de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961 (première édition), pp. 340-341.

<sup>1060</sup> Voir le second chapitre de la seconde partie de ce travail.

<sup>1061</sup> Dans la première édition de sa thèse, Moscovici note : « Le mérite de Marx et Engels est d'avoir posé, avec une précision inégalée jusqu'alors, la question des relations entre la structure sociale et l'ensemble des modes de connaissance et d'interprétation du réel. Ils ne prétendent pas avoir apporté la réponse. La lucidité scientifique jointe à un immense labeur pratique les a préservés des simplifications et de la méconnaissance de la tâche qui restait à accomplir » dans S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public. Étude sur la représentation sociale de la psychanalyse, op. cit.*, (première édition), p. 340.

<sup>1062</sup> Mais la théorie de Marx n'est pas fonctionnaliste, sinon les marxistes ne chercheraient pas à renverser le pouvoir capitaliste par des moyens révolutionnaires, voir partie III, sous-partie 2, chapitre 1.

<sup>1063</sup> S. Moscovici, *Mon après-guerre à Paris, op. cit.*, p. 263.



l'émetteur serait une condition pour que ses représentations s'imposent, influencent ou modifient les représentations des autres. Nous verrons dans la troisième partie, en étudiant les concepts d'influence et de pouvoir, comment les travaux de Moscovici l'ont mené à critiquer ce paradigme et à proposer un contre-modèle dans lequel l'innovation sociale est bien au contraire l'apanage des dominés et des minorités.

Malgré la divergence majeure que nous venons de mentionner, la question du lien avec le réel relie en revanche la théorie des représentations sociales à la conception classique de l'idéologie. En effet, nous avons vu que, dans sa version classique, l'idéologie s'oppose au réel en tant que représentation qui serait restée dans l'univers réifié, comme suspendue dans le monde des idées. À propos du concept classique d'idéologie, Moscovici remarque en 1991 que « tout au début, chez Marx et Engels, elle a encore la vigueur d'une arme de combat qui vise la religion et toute forme de pensée qui naît exclusivement de la pensée, *sans avoir touché le réel*<sup>1064</sup> ». Selon la logique marxiste, toute représentation qui n'aurait pas « touché de réel » peut être qualifiée d'idéologie. Cette idée est également présente dans la théorie des représentations sociales : les représentations sociales sont sociales parce qu'elles ont quitté leur état conceptuel de l'univers réifié, « touché » et pénétré le réel de l'univers consensuel, c'est-à-dire qu'elles ont été ancrées et objectivées dans une réalité partagée, elles ont été intégrées dans un système préexistant de représentations d'un groupe, le modifiant à leur tour et devenant ainsi constitutives de cette réalité. Ainsi, les représentations sociales se distinguent de la version classique des idéologies en ce qu'elles ont, contrairement à ces dernières, pénétré le réel en tant que mécanisme de création du sens commun. Dans ce cadre, comme nous allons le voir, le concept d'idéologie peut être utilisé pour qualifier une catégorie spécifique de représentations, en l'occurrence celles qui n'ont pas effectué ce parcours de socialisation.

Avant de poursuivre ces réflexions, il convient de se pencher sur la conception moderne de l'idéologie qui ne se détermine plus en opposition au réel, mais en opposition à la science.

### *La conception moderne de l'idéologie*

À la suite de Marx et Engels, un tournant est opéré avec le concept d'idéologie. Selon Ricœur<sup>1065</sup>, ce tournant acte le passage de la conception classique à la conception moderne. La

---

<sup>1064</sup> S. Moscovici, « La fin des représentations sociales ? », *op. cit.*, p. 67.

<sup>1065</sup> P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, *op. cit.*, p. 149 et suite.

conception moderne de l'idéologie se forme dès lors que le marxisme devient une théorie scientifique. L'idéologie s'oppose alors non plus au réel mais à la science. Est réputé idéologique ce qui n'a pas d'expression scientifique. Le corpus marxiste se constituant en science marxiste, il devient lui-même le contraire de l'idéologie.

Cette nouvelle acception du concept d'idéologie apparaît très rapidement à la suite de Marx. Une « tradition antidialectique<sup>1066</sup> » s'installe alors que quasiment tous les théoriciens du marxisme, dont Kautsky et Lénine<sup>1067, 1068</sup>, prennent une orientation positiviste<sup>1069</sup>, mais Ricœur identifie la formulation explicite de la conception moderne de l'idéologie dans l'épistémologie althussérienne<sup>1070</sup>. La conception moderne<sup>1071</sup> accentue les différences avec la théorie des représentations sociales et Moscovici abandonne ce concept pour des raisons épistémologiques<sup>1072</sup> : d'un côté, l'impossible distinction entre ce qui relèverait de l'idéologie et ce qui n'en relèverait pas, et, de l'autre, la hiérarchie instaurée entre deux catégories de groupes – les « rationnels » et les « idéologisés » – perpétuant au sein de notre culture l'imbroglio de l'anthropologie évolutionniste entre des « civilisés » et des « sauvages » victimes d'une inexplicable hallucination collective.

Ces critiques sont aujourd'hui bien connues<sup>1073</sup>. Tout d'abord, la conception moderne de l'idéologie est issue d'une séparation hermétique qu'elle entretient entre deux univers – que

---

<sup>1066</sup> L. Goldmann, « À propos de 'Histoire et conscience de classe' », *L'Homme et la société, revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques*, Paris, Anthropos, n° 43-44, janvier-juin 1977, p. 58.

<sup>1067</sup> À l'exception sans doute de Rosa Luxembourg et de Trotski, L. Goldmann, « À propos de 'Histoire et conscience de classe' », *op. cit.*, p. 58.

<sup>1068</sup> Sur ce qui sépare Lénine de Marx en termes de théorie politique voir notamment D. Colas, *Le léninisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

<sup>1069</sup> Dans *Que faire ?*, Lénine utilise le terme d'idéologie dans un sens différent de Marx, comme synonyme de « système d'idées » et il en existerait deux (il n'y a pas de troisième idéologie précise-t-il), bourgeoise ou socialiste. Son orientation positiviste s'exprime principalement dans son approche du sens commun, comme nous le verrons plus loin.

<sup>1070</sup> Fondée non plus sur une idée d'inversion mais sur le concept de « coupure épistémologique » entre science et idéologie.

<sup>1071</sup> Il faut préciser que cette conception moderne va s'imposer au-delà du marxisme, en témoigne la définition que donne T. Parson de l'idéologie en 1959 : « Le critère essentiel de l'idéologie, c'est la déviation par rapport à l'objectivité scientifique ... Le problème de l'idéologie apparaît lorsqu'il existe une contradiction entre ce à quoi l'on croit et ce qui peut être établi comme scientifiquement correct », T. Parson, « An approach to the sociology of knowledge » cité par R. Boudon, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>1072</sup> Moscovici a développé une psychologie sociale (basée sur le trio ego - alter - objet) dont le postulat épistémologique diffère de celui de la psychologie cognitive de son époque (qui oppose un sujet connaissant à une réalité objective), traduite en philosophie de l'esprit par le matérialisme éliminatif de P. M. Churchland. Pour la question des biais dans la cognition sociale voir S. T. Fiske, S. E. Taylor, *Cognition sociale. Des neurones à la culture*, Wavre (Belgique), Mardaga, « Psy », 2011.

<sup>1073</sup> Notamment en philosophie des sciences et en sociologie de la connaissance, puis avec les *sciences studies*, où elles ont connu leurs principaux développements depuis Kuhn et la critique du falsificationnisme qui n'apparaît

Moscovici a jugée stérile – dont l'un aurait accès à la vérité, et l'autre, prisonnier du mensonge et condamné à l'illusion. Elle est la conséquence d'une « dualité radicale entre science et pseudo-science, entre vraie et fausse conscience, entre une rationalité séculière et une irrationalité teintée de religion<sup>1074</sup> » et suppose « que nous soyons en possession d'une connaissance vraie et objective de la réalité sociale, de la marche de l'histoire et que nous puissions dire à autrui : ceci est vrai, ceci est faux<sup>1075</sup> ». Elle nécessite donc un critère pour identifier la rupture épistémologique entre ce qui relève de la science et ce qui relève de l'idéologie, c'est-à-dire de la dégénération de la science ou de sa contrefaçon<sup>1076</sup>. Comment affirmer, et selon quel critère, que telle pensée relève de l'idéologie et que telle autre n'en relève pas ? Il s'agit du problème de la démarcation, « le problème de Kant » selon Popper, « le problème central de la philosophie des sciences » pour Lakatos<sup>1077</sup> et pour toute l'épistémologie classique. Pour Moscovici ce critère de démarcation est un critère d'exclusion sociale : « Les controverses des philosophes pour savoir quel critère distingue les sciences des pseudo-sciences (idéologie, métaphysique, etc.) nourrissent l'illusion que ce critère existe. Et qu'il permet d'arracher les intruses du champ de la connaissance comme on extirpe les herbes folles poussées parmi les fleurs. Or, à la lumière de l'histoire, on voit combien cette croyance a eu des effets tragiques. Tous les maîtres du pouvoir, tous les gardiens de l'orthodoxie adoptent un critère de démarcation pour éliminer les dissidents et les déviants de toute sorte. Ne pas respecter le critère, c'est risqué d'être méprisé, excommunié et même exterminé. Maint procès politiques fameux a été un procès de démarcation. À notre époque, les hommes de pouvoir et les idéologues ont repris le flambeau des mains des philosophes et historiens pour décider qui suit la bonne et qui la mauvaise science. Le vieil adage a fait peau neuve : *cujus regio, cujus scientia*. Rétrospectivement, on peut dire que toutes les discussions à ce sujet contribuent plus aux démonologies et aux théologies de notre temps agnostique qu'à son épistémologie ou à son histoire des sciences<sup>1078</sup> ». Les critères de démarcation entre science et non-science seraient donc des critères de nature politique<sup>1079</sup>. Nous avons vu dans la partie précédente<sup>1080</sup> une des

---

vraiment qu'à partir de la première édition de *La structure des révolutions scientifiques* en 1962, voir T. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, *op. cit.*.

<sup>1074</sup> S. Moscovici, « La fin des représentations sociales ? », *op. cit.*, pp. 68-69.

<sup>1075</sup> S. Moscovici, « Préface » à *Pensée mythique et représentations sociales*, D. Jodelet et E. Coelho Paredes (dir. par), L'Harmattan, 2010, p. 13.

<sup>1076</sup> S. Moscovici, « L'histoire et l'actualité des représentations sociales », *op. cit.*, p. 97.

<sup>1077</sup> I. Lakatos et A. Musgrave (éd.), *Criticism and the Growth of knowledge*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>1078</sup> S. Moscovici, « L'histoire humaine de la nature » *op. cit.*, p. 135.

<sup>1079</sup> Cette thèse sera également développée par I. Stengers qui utilise notamment l'expression de « grand partage politique entre pratiques scientifique et opinion » dans I. Stengers, *L'invention des sciences modernes*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>1080</sup> Partie I, sous-partie 2, chapitre 1.

raisons pour lesquelles Moscovici rejette l'idée de critère de démarcation. Cette raison tient à la structure même de la science : pour lui la science invente ses objets autant qu'elle les révèle. Le scientifique invente et engendre la réalité autant qu'il la trouve. Or tous les critères de démarcation se concentrent sur cette seconde caractéristique de la science et ignorent la première.

Lorsque Moscovici développe dans les années 1950 la théorie des représentations sociales, le critère de démarcation communément admis en épistémologie est celui de la réfutabilité<sup>1081</sup>. Or, dès qu'une science concerne ou pénètre la sphère politique, ce critère se révèle surtout de l'ordre du sophisme et ne permet donc pas un éclairage pertinent. D'abord, il exclut de la sphère scientifique la quasi-totalité des théories politiques, sociales et économiques, mais également un grand nombre d'autres théories issues des sciences de la nature, notamment celles reposant sur des modèles, qui peuvent se trouver ainsi placées du côté de l'idéologie et donc de l'illusion<sup>1082</sup>. La qualification ou non d'« idéologie » a donc un caractère arbitraire puisqu'elle concerne à peu près toutes les théories de la sphère politique et a surtout pour fonction de permettre à ceux qui ont un intérêt à lutter contre une de ces théories, de la discréditer. Il s'agit là d'une fonction davantage rhétorique que sociale. C'est pourquoi, selon Moscovici, la notion moderne d'idéologie sert « d'outil inquisitoire<sup>1083</sup> », elle est la « colonne vertébrale d'une épistémologie de la dénonciation ad hominem<sup>1084</sup> ». Moscovici soulignait déjà lors de la première publication de sa thèse cette tendance dans l'usage de la notion d'idéologie<sup>1085</sup>. Plus tard, Ricœur ira dans le même sens en définissant l'idéologie, dans son acception moderne, comme la désignation de la pensée de l'adversaire, de l'autre<sup>1086</sup>. Le philosophe rappelle que c'est à Napoléon que l'on doit l'inauguration de ce terme et qu'il en fit une arme de combat<sup>1087</sup>.

---

<sup>1081</sup> Pour Moscovici, si le critère de réfutabilité a pris le dessus sur celui de la vérification, ce serait le résultat de l'importance de l'invention et de l'innovation dans les sciences modernes, voir S. Moscovici, "Toward a social psychology of science", *op. cit.*, p. 362.

<sup>1082</sup> Moscovici note qu'en pratique, alors que selon ce critère le marxisme et la psychanalyse sont exclus du domaine scientifique, était qualifié d'idéologique ce qui ne collait pas avec l'une ou l'autre de ces deux théories : « d'où vient cette situation surréaliste qui consistait à éliminer du patrimoine des sciences celles qui correspondaient à la définition communément admise et à y admettre celles qui ne correspondaient pas avec elle ? » dans S. Moscovici, « La fin des représentations sociales ? », *op. cit.*, p. 70.

<sup>1083</sup> S. Moscovici, « La fin des représentations sociales ? », *op. cit.*, p. 66.

<sup>1084</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>1085</sup> « Comme la propagande, l'idéologie est devenue une caractérisation des productions intellectuelles d'un groupe rival » dans S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public. Étude sur la représentation sociale de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961 (première édition), p. 311.

<sup>1086</sup> P. Ricœur, « Science et idéologie », *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 72, n°14, 1974, p. 329.

<sup>1087</sup> P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, *op. cit.*, p. 20.

Appliquer le critère poppérien aux productions cognitives partagées a pour conséquence de confier le soin d'énoncer ce qui est vrai ou faux (ou juste et injuste) dans l'univers consensuel à la logique de l'univers réifié. Outre le caractère difficilement compatible avec les principes démocratiques de ce postulat (selon lequel les critères de la bonne décision politique se situeraient uniquement dans la sphère scientifique), il entretient l'idée que les « idéologies », entendues comme toutes les croyances et illusions collectives, vont peu à peu pouvoir être éliminées grâce à une rationalisation croissante et un dépassement de la sphère politique par la sphère scientifique. Moscovici écrit : « fidèle à ses principes de progrès, la sociologie a appelé de tous ses vœux la fin des idéologies. Elle a prévu l'avènement d'une société post-industrielle entièrement fondée sur la science et la raison. Ce sera l'effet conjugué d'un niveau élevé de culture, d'une maîtrise de la nature et d'une conscience éclairée des hommes<sup>1088</sup> ». Pour Moscovici, cette tendance à la rationalisation du monde n'est pourtant ni possible (les sciences n'effacent pas les croyances puisqu'elles en créent de nouvelles, sous d'autres formes) ni souhaitable (elle a pour effet le désenchantement du monde<sup>1089</sup>).

Pour Moscovici, ranger du côté de l'idéologie les vues partielles et partiales dans le débat public relève de la tautologie<sup>1090</sup>. Prétendre que certaines productions intellectuelles puissent n'avoir aucun « biais », que certains groupes seraient en position épistémique de se réclamer au-dessus de tout point de vue, reviendrait à « soutenir qu'il existe un cadre de référence absolu, un groupe qui jouit d'une extra-territorialité lui permettant de dire ce qui est vrai ou faux de manière universelle<sup>1091</sup> »<sup>1092</sup>. Pour Durkheim, les représentations collectives contiennent de tels biais dont elles doivent être progressivement épurées<sup>1093</sup>. Moscovici perçoit alors une contradiction que nous avons déjà évoquée dans la théorie de Durkheim, contradiction qu'il nomme « paradoxe de la similitude<sup>1094</sup> » : si les représentations collectives ont un biais par rapport à la réalité et que ces représentations progressent vers « la science » (c'est-à-dire l'effacement de ce biais), alors on retombe irrémédiablement dans l'« évolutionnisme » que Durkheim cherchait à éviter, nécessitant un critère de rationalité commune à toutes les cultures

---

<sup>1088</sup> S. Moscovici, *L'âge des foules*, op. cit., p. 160.

<sup>1089</sup> Voir par exemple l'article « Le réenchantement du monde » de 1976 réédité dans S. Moscovici, *De la nature : pour penser l'écologie*, op. cit., p. 82.

<sup>1090</sup> S. Moscovici, « La fin des représentations sociales ? », op. cit., p. 71

<sup>1091</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>1092</sup> Rappelons que s'il n'y a pas de cadre de référence absolue, il y a toutefois des réalités objectives et extérieures : ni l'univers matériel ni les états de nature ne sont des représentations sociales, voir partie I, sous-partie 2, chapitre 2. Comme méthode de dévoilement autant que processus d'invention, la science éloigne ce cadre autant qu'elle permet de s'en rapprocher.

<sup>1093</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 325 et p. 634.

<sup>1094</sup> S. Moscovici, *Raison et cultures*, op. cit., p. 35.

(ou classes sociales) et créant des catégories d'hommes moins rationnels que d'autres. À l'inverse, pour la théorie moscovicienne, il ne peut y avoir de rationalité indépendamment de ces représentations qui constituent des sphères de rationalité. De plus, l'attribution de biais privilégie un mode de connaissance par la perception individuelle sur le mode de la connaissance conceptuelle<sup>1095</sup>. Considérer la connaissance issue de l'expérience commune – le sens commun – comme « biaisée », c'est la considérer uniquement d'un point de vue particulier du traitement de l'information (celui de l'univers réifié) sans prendre en compte sa logique spécifique et sa fonction sociale. La hiérarchie établie entre les cultures, entretenue pour un temps en anthropologie à travers l'usage du concept de la pensée dite « primitive » opposée à celle des civilisés, Moscovici la refuse également au sein de notre propre culture où la hiérarchie serait reproduite, et selon des ressorts identiques, à travers l'opposition entre la pensée scientifique et le sens commun. En préférant la notion de représentations sociales à celle d'idéologie, Moscovici a évité l'implicite de l'idéologie qui est que certains groupes seraient victimes de « biais interprétatifs » et qu'il existerait des positions sociales épistémologiquement neutres. Cette neutralité ne peut exister à travers une forme mentale sociale car le groupe s'y représente autant qu'il représente quelque chose : « comment [la représentation] pourrait-elle être un reflet objectif et logique, au sens formel du mot, alors que nous nous y représentons ? Si elle l'était, elle ne serait pas sociale<sup>1096</sup> ». Nous reviendrons sur ce point en interrogeant le caractère « social » des représentations idéologiques.

La notion de « biais interprétatifs » perd sa raison d'être avec le concept de représentations sociales puisque ce concept « élimine la référence à un critère absolu de jugement, d'une part, et à une validation extrême de l'autre<sup>1097</sup> » et « tient compte moins de la vérité ou de l'erreur d'un système cognitif et moral que de sa pragmatique, de son utilité pour un groupe déterminé<sup>1098</sup> ». C'est pourquoi tenter d'éliminer les représentations parce qu'elles auraient un biais reviendrait à tenter d'éliminer la pensée car elle commettrait des erreurs. Ricœur est conscient de cet écueil du concept moderne d'idéologie<sup>1099</sup>. Le philosophe tente de s'affranchir

---

<sup>1095</sup> S. Moscovici, "Social Consciousness and its History", *Social Representations: Explorations in Social Psychology*, op. cit., p. 212.

<sup>1096</sup> S. Moscovici, *La machine à faire les dieux*, op. cit., p. 78.

<sup>1097</sup> S. Moscovici, « Modernité, sociétés vécues et sociétés conçues » dans *Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine*, François Dubet et Michel Wieviorka, Paris, Fayard, 1995, pp. 57-72.

<sup>1098</sup> S. Moscovici, « La fin des représentations sociales ? », op. cit., p. 71.

<sup>1099</sup> Il s'agit d'une limite majeure du concept d'idéologie pour Ricœur : « Telle est la raison fondamentale pour laquelle la théorie sociale ne peut entièrement s'arracher à la condition idéologique : elle ne peut ni effectuer la réflexion totale, ni accéder au point de vue capable d'exprimer la totalité qui la soustrairait à la médiation idéologique à laquelle les autres membres du groupe social sont soumis » dans P. Ricœur, « Science et idéologie », op. cit., p. 348.

de cette difficulté en affirmant que tout discours sur la théorie sociale relève par essence de l'idéologie<sup>1100</sup>. La sociologie axiologiquement neutre serait un leurre. Ainsi, suivant Ricœur, le caractère englobant de l'idéologie effacerait quasiment toute distinction entre ce concept et celui de représentations sociales<sup>1101</sup>. Or, nous ne pouvons le suivre dans cette voie, car sans cette distinction, toute une classe de phénomènes sociocognitifs seraient de fait rangée sous la bannière des représentations sociales alors qu'il est possible de considérer que certains de ces phénomènes n'en soient pas, voire s'y opposent, comme nous le verrons plus loin.

En définitive, le concept d'idéologie apporte-t-il encore un éclairage percutant ? La notion est elle-même inséparable d'une vision moderne de la politique que Moscovici ne partage pas<sup>1102</sup>. Il s'agit d'une construction occidentale permettant de laisser la pensée sociale à distance de la pensée scientifique pour mieux la discréditer. La théorie des représentations sociales évite ces écueils. « Le phénomène réel, qui a un sens, est celui de la transformation des systèmes des idées et des valeurs, la manière dont ils sont représentés par les individus en privé ou communiqués en public<sup>1103</sup> ». Pour toutes ces raisons, l'utilisation du concept de représentations sociales en préférence à celui d'idéologie correspond bien à un renversement de perspective. Pour autant, nous ne pensons pas qu'il faille jeter le bébé avec l'eau du bain, car le concept d'idéologie – à condition de mieux le circonscrire – peut servir à qualifier une classe spécifique de phénomènes sociocognitifs qui ne relèvent pas de la définition classique ni moderne, qui ne sont pas non plus des représentations sociales et que nous allons tenter d'identifier dans le prochain chapitre.

---

<sup>1100</sup> Ricœur écrit : « de quel lieu parle le chercheur dans une théorie de l'idéologie généralisée ? Il faut bien l'avouer, ce lieu n'existe pas. Et existe encore moins que dans une théorie de l'idéologie restreinte, où seul l'autre est dans l'idéologie. Mais cette fois le savant sait qu'il est lui aussi pris dans l'idéologie » dans P. Ricœur, « Science et idéologie », *op. cit.*, p. 349.

<sup>1101</sup> Ricœur parle d'ailleurs à plusieurs reprises de l'idéologie en termes de « représentations » même s'il ne les qualifie pas de « sociales », et il a raison de ne pas le faire, comme nous le verrons plus loin. Il écrit par exemple : « un groupe social sans idéologie et sans utopie serait sans projet, sans distance à lui-même, *sans représentation de soi*. Ce serait une société sans projet global, livrée à une histoire fragmentée en événements tous égaux et donc insignifiants » dans P. Ricœur, « Science et idéologie », *op. cit.*, p. 350.

<sup>1102</sup> S. Moscovici, « Modernité, sociétés vécues et sociétés conçues » *op. cit.*, pp. 57-72. Voir partie III.

<sup>1103</sup> S. Moscovici, « La fin des représentations sociales ? », *op. cit.*, p. 70.

## Chapitre 3.

### L'expérience du mouvement marxiste

Au premier abord, le concept d'idéologie est un concept progressivement repoussé à la périphérie de l'œuvre de Moscovici. Pourtant, il n'a jamais totalement renoncé à l'utilisation de ce terme, laissant ainsi penser qu'il considère que ce dernier pourrait désigner une classe particulière de phénomènes qui différerait à la fois des représentations sociales et de ce que les conceptions classiques et modernes désignent, à savoir des formes de distorsions ou d'illusions collectives. En effet, plutôt que d'abandonner complètement l'usage de ce concept, il est possible de le redéfinir à l'aune de la théorie des représentations sociales. Il nous semble que c'est ce qu'a initié Moscovici et nous souhaitons montrer pourquoi cette distinction – entre représentations sociales et idéologie – est déterminante lorsqu'il est question de mouvements politiques ou sociaux.

Quels sont les phénomènes classés sous la catégorie d'idéologie ? À quelle réalité ce concept peut-il renvoyer ? La question pourrait aussi être formulée de la manière suivante : quel mouvement politique issu d'une théorie scientifique a servi de contre-exemple à Moscovici pour le mouvement écologiste et pourquoi ? Pour comprendre ce que peut recouvrir ce concept dans l'œuvre du psychologue social et apporter une réponse à ces questions, il convient d'examiner une étude inachevée<sup>1104</sup> qui n'a jamais été publiée<sup>1105</sup>.

À la suite de son doctorat sur l'étude des représentations sociales de la psychanalyse, Moscovici a réfléchi à la manière de poursuivre sa méthode d'observation et d'analyse des

---

<sup>1104</sup> Il s'agit du programme de recherche intitulé « La représentation du marxisme dans la société française contemporaine » du Laboratoire de psychologie sociale de l'EHESS, à partir de 1979 et pendant les années 1980. Archives FMSH, Paris.

<sup>1105</sup> Cette étude est mentionnée à plusieurs reprises par Moscovici notamment dans « La plupart des changements sociaux sont l'œuvre des minorités », Interview de Serge Moscovici, Propos recueillis par S. Lavignotte, *EcoRev'*, 01 mai 2000 ; S. Moscovici, « La psychologie sociale : l'anthropologie de notre culture », *Les Cahiers du laboratoire de changement social*, 6, 2007, pp. 13-37, S. Moscovici a également apporté des éléments à ce sujet à l'auteur lors d'entretiens en dates des 17 juillet 2012 et 28 juillet 2012.



mutations cognitives d'une théorie pénétrant la société en étudiant la représentation sociale du marxisme. À la sortie de la Seconde Guerre mondiale, le marxisme se développait dans la société française et reposait, comme la psychanalyse, sur une théorie d'origine scientifique et considérée comme telle<sup>1106</sup>. Analyser les représentations sociales du marxisme est un projet que Moscovici murie depuis longtemps. Lors de la définition de son sujet de thèse, il hésitait déjà entre l'étude de plusieurs théories scientifiques, dont celle de Marx, avant de choisir celle de Freud<sup>1107</sup>.

### *À la recherche de la représentation sociale du marxisme dans la société française*

Le psychologue russe Alexandre Lourià considérait que la période de la révolution soviétique constituait une occasion unique d'observer à une large échelle les changements dans la structure des processus cognitifs<sup>1108</sup>. Moscovici pensait quant à lui pouvoir observer les changements cognitifs effectués à cette échelle en étudiant la représentation sociale du marxisme à la fin des années 1970. Sous son impulsion et celle de Denis Jodelet, une première démarche fut entamée dans la lignée des travaux sur les représentations sociales du Groupe de Psychologie Sociale de l'EHESS<sup>1109</sup>. Son objectif était de comprendre « comment les outils doctrinaux [de la théorie de Marx] sont utilisés pour appréhender et interpréter l'information quotidienne, et, inversement, comment celle-ci, à travers le filtre de l'appartenance socio-politique, infléchit les conceptions doctrinales<sup>1110</sup> ». Une proposition de recherche fut déposée en septembre 1978<sup>1111</sup> pour analyser la représentation sociale du marxisme « chez les acteurs et penseurs du changement social », mais ils essuyèrent alors un refus de financement.

Espérant que le programme de recherche rencontrerait davantage d'intérêt après l'élection de François Mitterrand, une autre demande de financement a été déposée en octobre 1981. Le projet était cette fois-ci plus ambitieux. Il s'agissait de faire progresser la recherche sur les représentations sociales en étudiant une théorie sociale diffusée à grande échelle. L'étude n'était donc plus limitée à certains acteurs mais visait « la société française contemporaine » dans son

---

<sup>1106</sup> S. Moscovici, "Ideas and their Development", *op. cit.*, p. 229.

<sup>1107</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>1108</sup> A. Lourià, *Cognitive development*, cité par Moscovici dans "Preconditions for explanation in social psychology", *op. cit.*, pp. 424-425.

<sup>1109</sup> Tout ce qui suit est consultable dans les archives de la Fondation Maison des sciences de l'homme (FMSH).

<sup>1110</sup> Proposition de recherche, 15 septembre 1978, Archives FMSH, Paris, 8 D 10/10.

<sup>1111</sup> Sous le titre de « La représentation du marxisme chez les acteurs et penseurs du changement social », l'étude était alors limitée à la représentation chez les spécialistes de la pensée ou de l'action politique et social, Archives FMSH, Paris, 8 D 10/10.

ensemble : l'objectif était d'identifier dans quel mesure cette théorie était utilisée comme cadre d'interprétation de la réalité et orientait l'action dans les différentes couches de la société française. L'étude portait donc sur « l'efficacité d'une théorie et des changements qu'elle induit<sup>1112</sup> » à mesure de sa diffusion et de sa pénétration dans la société. Le projet de recherche précisait : « La notion [le marxisme] en vient à faire partie du langage de tous les jours, elle sert de référence dans l'appréciation des faits quotidiens. Dans cette formation d'un langage collectif et généralisé, les mass-médias jouent un rôle central. Par leur truchement, le discours de l'expert franchit les barrières d'une audience d'initiés, de militants, d'adeptes ou de supporters. Il forme la matière d'un discours social et commun à toutes les couches de la société, partie du sens commun de tout Français vivant aujourd'hui<sup>1113</sup> ». L'optimisme dont fait preuve le projet de recherche sur la réalité de la représentation sociale du marxisme contraste d'autant plus avec les éléments de conclusions de l'étude.

Avant d'exposer ces éléments de conclusion, il importe de présenter quelques éléments de méthode<sup>1114</sup>. Il s'agissait d'un ambitieux programme de recherche impliquant de nombreux universitaires. Le programme de recherche s'articulait principalement autour (1) d'une étude qualitative à partir d'entretiens approfondis auprès d'un échantillon représentatif des équilibres d'appartenances de la société française d'une soixantaine de personnes, (2) de tables rondes réunissant des groupes d'une dizaine de personnes chacun et, comme pour l'étude sur la représentation sociale de la psychanalyse, (3) d'une analyse des contenus de la presse à partir de journaux de différentes tendances politiques. L'analyse de la presse avait pour but de dégager les images du marxisme diffusées par les différents organes, d'identifier les points de vue des intellectuels et des scientifiques et de reconstituer les représentations des divers groupes (politiques, scientifiques, religieux, etc.) retransmis dans la presse française. Janine Larrue, psychologue sociale à l'Université de Toulouse, a semble-t-il étudié les discussions dans les cellules du parti communiste.

Les entretiens se sont déroulés auprès de différentes catégories sociale : ouvriers, citadins, paysans, universitaires, etc. Les appartenances politiques étaient identifiées et réparties en cinq catégories : « parti communiste », « parti socialiste », « non engagé à gauche », « non engagé à

---

<sup>1112</sup> « Résumé des renseignements scientifiques », Archives FMSH, Paris, 8 D 10/10.

<sup>1113</sup> Demande d'aide à la recherche, « La représentation sociale du marxisme dans la société française contemporaine », p. 9, Archives FMSH, Paris, 8 D 10/10.

<sup>1114</sup> Tous ces documents sont consultables aux archives de la Fondation Maison des Sciences de l'Homme dans le Fonds Serge Moscovici.

droite », et enfin « à droite ». Une analyse spécifique a été effectuée à partir des concepts de « classes sociales » et de « lutte des classes » : il s'agissait de comprendre comment ces concepts influent les modèles de pensée et les réalités observées par les membres en fonction de leurs catégories d'appartenance.

De plus, un axe de la recherche était consacré à l'étude des représentations sociales du marxisme chez les étudiants. Un questionnaire explorant leurs attitudes, opinions et connaissances de la théorie de Marx ainsi qu'une épreuve d'association de mots – une représentation sociale étant constituée de langage – ont été adressés et remplis par quatre-cent-vingt étudiants de différentes filières. Un article d'analyse lexicale non daté et non signé intitulé « Champs sémantique du marxisme »<sup>1115</sup> a été rédigé. L'analyse lexicale avait pour objectif d'identifier les processus de pensée et les significations sous-jacentes à ces rapprochements sémantiques. Les chercheurs avaient ambitionné de poursuivre la recherche dans d'autres pays (en Europe et Amérique Latine), mais ils n'iront pas jusque-là.

Qu'ont-ils découvert à partir de l'analyse de tout ce matériau ? Selon les différentes conclusions tirées des brouillons d'articles et des nombreuses notes, la conception que les groupes (le parti communiste comme les autres catégories de la société française étudiées) se font du marxisme et l'attitude qu'ils entretiennent envers ce dernier et le parti qui s'en réclame ne se structurent pas à partir du contenu de la théorie de Marx mais à partir des représentations qu'ils ont des pays de l'Est et des sentiments que ces derniers leur inspirent.

Essayons de retranscrire une brève synthèse de l'ensemble des travaux que contient cette étude. Une comparaison de la réception de la théorie de Marx a été établie en fonction des catégories d'appartenance et c'est au sein du parti communiste que les enseignements sont les plus surprenants. Au sein du parti communiste français, l'assimilation de la théorie marxiste à l'expérience soviétique aurait créé un conflit cognitif auprès des militants pour qui l'expérience soviétique serait alors vécue avec une forme d'embarras, donnant lieu à différents mécanismes psychiques qui auraient freiné la portée de la théorie de Marx (soit par une mise à distance de la théorie, soit par une limitation de son champ d'intervention, soit par une forme de réification la déconnectant de l'expérience). En effet, le groupe de chercheurs a identifié au sein de ce parti

---

<sup>1115</sup> « Champ sémantique du marxisme », Archives FMSH, Paris, 8 D 10/11. L'article est postérieur de plusieurs années au reste du programme (il semble daté des années 1990 aux vues de la bibliographie et des événements cités).

un processus mental de mise à distance automatique de la question relative à la situation politique des pays de l'Est et de la théorie qui leur est associée. La théorie n'est jamais mentionnée spontanément. Elle est alors « chosifiée » et passée sous silence ou décrite comme une « contrainte ». Il n'y a donc pas de représentation partagée et structurée à partir de la théorie. Ce processus rend paradoxalement la représentation de l'Union soviétique très présente puisqu'il l'érige en contre-modèle. Les auteurs de l'étude ont constaté par ailleurs différents modes de pensée selon les générations. Les plus âgés refusent de parler de l'Union Soviétique ou en font l'apologie en accusant les médias d'être responsables de la peur qu'elle inspire. Les plus jeunes reconnaissent et expliquent les faits, ils y voient une forme d'accident ou une expérience « périmée ».

Pour le reste de la population française, la théorie de Marx constitue, du fait de cette assimilation, un repoussoir : elle est rejetée et stigmatisée. Dans les autres catégories de la société, la théorie serait restée largement étrangère. À droite, « l'élément structurant de la représentation qu'ils se font du marxisme tient tout entier dans l'évocation des pays de l'Est<sup>1116</sup> ». Les groupes appartenant politiquement à la droite manifestent un rapport d'exclusion à la théorie. Ils développent des mécanismes psychiques s'opposant à sa pénétration consistant à ne pas la connaître pour mieux la combattre : discuter du contenu de la théorie ou chercher à la connaître équivaldrait à prendre un risque de « contamination<sup>1117</sup> ».

Une catégorie se distingue de toutes les autres, celle des intellectuels. Ils auraient développé une démarche cherchant à « sauver » la théorie (de l'image négative issue de l'expérience à l'Est) mais cette démarche aurait eu un effet contreproductif : selon les psychologues sociaux, les intellectuels ne pointaient jamais un aspect de la théorie avec laquelle ils auraient été en désaccord, en d'autres termes ils ne la discutent pas, ils n'entretiennent pas un rapport théorique au marxisme, et, ce faisant, participent à la formation du caractère « doctrinal », « abstrait », « rigide » des formules véhiculées par le parti.

Qu'en est-il de l'usage des concepts clés de la théorie que sont les concepts de « classe sociale » et de « lutte des classes » ? Les chercheurs ont tenté de comprendre les sens que les militants communistes donnent à ces concepts en analysant leur réutilisation dans d'autres

---

<sup>1116</sup> « Note d'analyse sans titre sur les concepts de classes sociales et de lutte des classes », p. 30, Archives FMSH, Paris, 8 D 10/11.

<sup>1117</sup> Notes intitulées « Début de rédaction », p. 25, Archives FMSH, Paris, 8 D 10/11.

circonstances que celles du discours officiel marxiste. Là aussi, ils en ont conclu que : « des tentatives de définitions abstraites, faites de formules automatiques, tautologiques, font douter qu'elles aient un sens pour le locuteur, et que la théorie ait été assimilée<sup>1118</sup> ». Chez les militants du parti socialiste, la notion de classe sociale est aussi unanimement citée comme notion en référence au marxisme. Mais les chercheurs constatent que les interviewés n'utilisent pas cette notion dans leurs propres raisonnements, elle disparaît de leur langage lorsqu'ils décrivent le fonctionnement de la société française : « Dès lors on ne parle non plus de classes mais de catégories ou d'individus. Fait remarquable, la classe ouvrière disparaît<sup>1119</sup> ». Pour les auteurs de l'étude, les groupes n'ont pas mis la théorie à l'épreuve du quotidien. Cette dernière aurait été au contraire transformée en dogme (ce dont on refuse de discuter) : elle ne serait plus décrite comme un ensemble de concepts articulés entre eux et faisant sens mais comme un ensemble d'emblèmes « figés dans un écrin<sup>1120</sup> », « momifiés<sup>1121</sup> », « réifiés » qui n'« *énergisent* » pas. La représentation est donc froide et réifiée : « Avoir une représentation d'une théorie et non pas d'un dogme aurait impliqué qu'elle soit interprétée, qu'on 'en rajoute', qu'on la discute, qu'on la fabrique et même qu'elle soit un lieu de fantasmes. [Or] on n'est pas familier avec elle, on n'y touche pas, on ne l'aime pas. Au contraire tout semble indiquer qu'interroger le PC sur le marxisme est vécu comme quelque chose de menaçant et donc qui doit être très contrôlé<sup>1122</sup> ». Contrairement à ce qui est constaté dans d'autres travaux sur les représentations sociales, les auteurs n'ont relevé aucun usage de métaphore, aucune image concrète ni figure de style témoignant que le marxisme serait producteur d'idées et de sentiments liés à l'inconscient. Aucun affect n'est lié à la théorie qui n'est pas « humanisée » : « C'est froid, c'est mort, c'est contrôlé<sup>1123</sup> » concluent-ils.

Une représentation sociale doit induire des modes de pensée, des modes de raisonnements appliqués à la vie quotidienne et dans la sphère intime. Or, même chez les militants du parti communiste, le concept de « lutte des classe » ne donnerait lieu à aucune vision spécifique de la nature humaine : « Elle se réduisait à l'expression de la classe ouvrière, des travailleurs, c'est à-dire que le marxisme était appréhendé par le parti communiste uniquement dans sa fonction pratique de défense des travailleurs en situation : l'exploitation de l'homme par l'homme se

---

<sup>1118</sup> « Note d'analyse sans titre sur les concepts de classes sociales et de lutte des classes », p. 4, Archives FMSH, Paris, 8 D 10/11.

<sup>1119</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>1120</sup> « Quelques notes de réunions avec Serge Moscovici », 4 septembre 1985, Archives FMSH, Paris, 8 D 10/11.

<sup>1121</sup> *Ibid.*

<sup>1122</sup> Notes intitulées « Début de rédaction », p. 13, Archives FMSH, Paris, 8 D 10/11.

<sup>1123</sup> *Ibid.*, p. 13.

réduit à la sphère du travail<sup>1124</sup> ». Les chercheurs ont constaté que « parler de marxisme est autorisé pour tout ce qui touche au domaine le plus public de l'individu : le travail et la politique. Mais dès qu'il s'agit du domaine plus intime de la vie privée, culture, loisirs, éducation des enfants, on ne s'y autorise pas. Implicitement on l'exclut<sup>1125</sup> ». Il existerait une forme de tabou même au sein des militants : les éléments associés au pays de l'Est et donc au marxisme – comme le goulag – doivent être tenus à l'écart.

Enfin, concernant l'ancrage et l'objectivation, les deux processus complémentaires qui rendent compte du mécanisme par lequel une société façonne ses représentations et qui permettent de reconnaître la présence de ces phénomènes, les chercheurs écrivent :

- Sur l'ancrage de la théorie : « Si l'ancrage est bien l'opération par laquelle un objet de représentation mobilise tout un fonds culturel, alors on peut dire qu'il n'y a pas d'ancrage [de la théorie marxiste] au parti communiste<sup>1126</sup> ».
- Sur l'objectivation de la théorie : « l'objectivation n'est pas visible. Pas de schématisation structurante à cause de l'occultation des pays de l'Est. Cette occultation a entraîné l'élimination dans la reconstitution schématique d'un élément essentiel de la théorie qui est mise en application, la pratique, directement associée au marxisme<sup>1127</sup> ».

En conséquence, si une représentation sociale est une théorie scientifique que s'approprie une société ou un groupe par un processus d'ancrage et d'objectivation pour lui servir de cadre d'interprétation et de mode de pensée, les chercheurs ont dû constater qu'un tel processus n'avait pas eu lieu : dans les années quatre-vingt, la représentation sociale du marxisme n'existait pas dans la société française, pas même au sein du parti communiste.

Ont-ils observé l'absence de représentations sociale ou la fin d'une représentation sociale, une « obsolescence théorique » ? Nous ne saurions y répondre. Plusieurs hypothèses sont possibles, et le fait de ne pas avoir trouvé de représentations sociales dans les années 1980 ne signifie pas qu'elle n'ait jamais existé. Nous ne pouvons aller plus loin concernant cette étude dont les conclusions ne sont pas formelles et que les auteurs n'ont pas finalisée et n'ont pas publiée. Si nous la mentionnons c'est parce que Moscovici lui-même y a souvent fait référence

---

<sup>1124</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>1125</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>1126</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>1127</sup> *Ibid.*, p. 15.

et qu'un de ses enseignements illustre le sujet de cette sous-partie : l'absence de représentation sociale prive un mouvement de sa vertu dynamogénique et annonce son effondrement ou sa dissolution.

*Un potentiel resté à l'état de potentiel*

Nous avons longuement établi dans la première partie de ce travail ce que sont les représentations sociales : il s'agit d'un phénomène cognitif précis, qui, pour être identifié et considéré comme partagé, doit présenter un certain nombre de critères. Aucun de ces critères n'a, semble-t-il, pu être identifié à propos du marxisme dans les années 1980. Est-ce pour cette raison que les auteurs de cette vaste étude ont abandonné l'idée d'une publication ? C'est la raison avancée par Moscovici<sup>1128</sup> bien qu'il nous semble que l'ensemble de ce travail soit riche d'enseignements.

À la suite de ce travail, Moscovici était convaincu que Marx n'était pas un auteur lu par les militants du parti, que ces derniers ne s'intéressaient que marginalement au contenu de son œuvre<sup>1129</sup>. De plus, l'étude des programmes de formation des cadres communistes lui parut extrêmement pauvre sur le plan théorique. Par la suite, Moscovici s'est rendu en Russie<sup>1130</sup>, où ce qu'il a trouvé n'a fait que confirmer les travaux sur la société française : là aussi la théorie marxiste serait restée dans la sphère scientifique et universitaire ; elle n'aurait pas pénétré ni la société ni la pensée spontanée. Il semble qu'elle soit restée enfermée dans les sciences humaines et qu'elle n'ait pas enrichi les conversations du quotidien, qu'elle n'ait pas été utilisée par les individus pour comprendre leur environnement et agir en commun. Elle n'a pas coloré leur rapport, infiltré leur langage, structuré leurs pensées<sup>1131</sup> ... rien de tout cela n'a pu être observé, ni en France ni dans les pays soviétiques (contredisant d'une certaine façon l'hypothèse de la conception qu'avait Marx de l'idéologie, à avoir que changer le « réel » change la pensée). Pour transformer la vie, une représentation doit devenir sociale. Et sur ce point, « rien n'est plus instructif, écrit-il, que de voir comment les marxistes ont frôlé, touché et pourtant manqué ce phénomène<sup>1132</sup> ».

---

<sup>1128</sup> S. Moscovici, « La psychologie sociale : l'anthropologie de notre culture », *op. cit.*, p. 30.

<sup>1129</sup> « La plupart des communistes ne sont pas allés dans le *Capital* plus loin que la préface » écrit-il dans ses mémoires, S. Moscovici, *Chronique des années égarées : récit autobiographique*, *op. cit.*, p. 301.

<sup>1130</sup> S. Moscovici, « La psychologie sociale : l'anthropologie de notre culture », *op. cit.*, p. 30.

<sup>1131</sup> S. Moscovici, « Le mythe du paradigme isolé : une réplique », *op. cit.*, p. 191.

<sup>1132</sup> S. Moscovici, *La machine à faire les dieux*, *op. cit.*, p. 247.

Au-delà de la recherche d'une représentation sociale du marxisme, Moscovici a également été le premier à analyser les processus de communication revendiqués par les marxistes en lien avec la conduite que ces processus provoquent. Dans sa théorie de la communication développée dans la seconde partie de *La psychanalyse*, il analyse la propagande comme système de communication dont la fonction est de forger une représentation sociale en affirmant l'identité d'un groupe par un effet de polarisation<sup>1133</sup>. Cette forme de communication théorisée par Lénine<sup>1134</sup> n'avait pas véritablement été étudiée, dans ses traits, ses lois et ses fonctions fondamentaux avant Moscovici<sup>1135</sup>. « Il est paradoxal, remarquent deux psychologues italiens, que même à l'apogée du mouvement marxiste-léniniste, aucune systématisation conceptuelle approfondie des thèses exposées [par Lénine sur la propagande] n'ait été entreprise et réalisée<sup>1136</sup> ». Curieusement, ce mouvement, qui s'est étendu à travers le monde de façon aussi fulgurante et intrigante que le fut sa chute, n'aurait pas été un objet d'étude approfondie en psychologie sociale, et nous manquons d'explication sur ce destin historique du point de vue de cette science. Selon la thèse que nous défendons, les éléments stratégiques que Moscovici défend pour le mouvement écologiste sont donc partiellement issus de l'observation des déficiences en termes de persuasion sociale du principal mouvement du siècle précédent ; et, selon lui, le mouvement écologiste doit mieux tirer parti de cette expérience.

Pour résumer : la réalité de l'expérience marxiste a subi une distorsion. L'abondance de la production scientifique à partir de la théorie de Marx est indéniable : en témoigne le nombre de livres, d'enseignements, de laboratoires, de thèses, etc. consacrés à ses travaux. Mais cela ne suffit pas à constituer une représentation sociale dans le sens défini par Moscovici dans son travail sur la psychanalyse dans les années 1950. Tout ce « potentiel » scientifique n'aurait pas subi les transformations nécessaires pour devenir constitutif du sens commun. Moscovici écrit : « Les historiens du présent et du futur vont parler du marxisme comme l'une des grandes idéologies de notre passé. Et ils pourront le faire, au vu des tonnes de livres et de journaux, des millions de voix communes recensées et le reste. L'impression qui s'en dégagera, vous l'imaginez : l'intelligentsia et la classe ouvrière ont baigné dans sa culture et leur conscience a

---

<sup>1133</sup> Il identifie trois corps de systèmes de communication « déterminant le contenu et la forme des messages émis ou reçus » : la diffusion, la propagation et la propagande, voir Partie I, sous-partie 1, chapitre 3.

<sup>1134</sup> Lénine, *Que faire ?*, Montreuil-sous-Bois, Éditions Science Marxiste, [1902] 2019.

<sup>1135</sup> S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, *op. cit.*, p. 404.

<sup>1136</sup> F. Emiliani, A. Palmonari, « La psychanalyse, son image et son public. Le volume à la base de la théorie des représentations sociales », *op. cit.*, p. 28.



été entièrement façonnée par les cadres de pensées marxiste. Toute une tradition philosophique en France s'est fondée sur ce présupposé. Et néanmoins les psychologues sociaux mis devant les faits anonymes et courants, les catégories des hommes et des femmes, remarquent avec surprise qu'il n'en est rien. Le vaste potentiel idéologique est *resté à l'état de potentiel* et n'a pas réussi à se transformer en une représentation, soit privée, soit publique, pas même dans les couches de la société qui auraient dû en être les plus touchées. On oserait même dire que ce sont celles qui l'ont été le moins<sup>1137</sup> ».

### *La subjectivité contre l'anomie*

Vers la fin de sa vie, Moscovici a exprimé à plusieurs reprises le regret de ne pas avoir publié cet impressionnant travail de recherche révélant l'absence de représentation sociale propre au marxisme dans la société française à la fin des années 1970 et au début des années 1980, car cette conclusion permettait dès cet instant, selon lui, de prédire le destin des groupes ou des sociétés qui s'en revendiquaient : « Rétrospectivement je me rends compte que j'ai eu tort de ne pas publier cette recherche parce qu'elle permettait de faire une sorte de prédiction (...). J'ai donc des regrets<sup>1138</sup> ». Il pensait, nous l'avons dit, que les leçons n'avaient pas été suffisamment tirées de l'expérience concrète du mouvement marxiste pour les mouvements futurs : « L'échec idéologique de bon nombre de partis communistes devraient être analysé et servir d'expérience historique aux nouveaux mouvements sociaux<sup>1139</sup> ». Quel destin peut être prédit à un mouvement qui échoue à socialiser sa représentation ? Plus largement, on peut se questionner sur le destin d'un groupe ou d'une société qui prétend reposer sur une représentation alors que cette dernière n'est pas, contrairement aux apparences, devenue une réalité partagée dans l'univers mental de ses membres.

Revenons à Durkheim. La présence d'une représentation que le groupe partage lui procure une énergie mentale et physique – une vertu dynamogénique – mais encore faut-il que la représentation soit ancrée, objectivée et partagée avec une foi sans faille. Durkheim l'explique clairement à propos des représentations religieuses : pour que les dieux puissent exercer leur fonction dynamogénique, « il faut encore qu'ils soient représentés dans les esprits, et avec une énergie suffisante pour que la représentation qui les exprime soit efficace ; il ne

---

<sup>1137</sup> S. Moscovici, « La fin des représentations sociales ? », *op. cit.*, p. 79.

<sup>1138</sup> S. Moscovici, « La psychologie sociale : l'anthropologie de notre culture », *op. cit.*, p. 30.

<sup>1139</sup> S. Moscovici : « Sens commun : représentations sociales ou idéologies ? », *op. cit.* p. 23.

suffit pas qu'ils existent dans je ne sais quel monde transcendant, il faut qu'ils soient crus et crus d'une foi collective, car la foi de chacun ne peut être forte que si elle est partagée par tous<sup>1140</sup> ». Tous ces mots trouvent leur résonance dans l'œuvre de Moscovici : la représentation ne doit pas rester dans le ciel réifié des idées mais devenir le commun de la vie mentale du groupe.

À l'inverse, lorsque cette foi disparaît, c'est le groupe qui chancelle : « on a souvent observé que les peuples qui perdent leur foi religieuse ne tardent pas à tomber en décadence. Nous pouvons maintenant comprendre d'où vient cette remarquable coïncidence<sup>1141</sup> ». Nul besoin d'imaginer la vengeance des dieux, Durkheim explique cette corrélation rationnellement. Ces dieux étant la représentation symbolique du collectif, leur effacement n'est que l'effacement du lien qui unit les hommes : « en un mot, écrit-il, il est inévitable que les peuples meurent quand les dieux meurent si les dieux ne sont que les peuples pensés symboliquement<sup>1142</sup> ». Dans ces conditions, si, suivant Moscovici, toute représentation sociale contient cette double vertu des représentations religieuses – doter le groupe d'une identité et d'une énergie –, toute représentation sociale étant *aussi* la représentation du groupe, alors il devient possible d'expliquer rationnellement pourquoi l'absence ou la dissolution des représentations sociales menace la cohésion et la conservation du groupe.

Il s'agit désormais d'établir si, derrière cette corrélation, se cache une causalité et laquelle : est-ce la dissolution des représentations collectives qui menace le groupe ou le délitement du groupe qui impacte les représentations qu'il partageait ? Durkheim a appréhendé ce problème dans son œuvre comme un fil rouge à travers le concept d'anomie<sup>1143</sup>. Dans *De la division du travail social*, il appelle *anomie* le défaut de réglementation qui se manifeste en dehors des situations normales – comme en situation de crise économique – et qui apparaît lorsque la communauté s'efface au profil de l'individu. L'anomie est un dysfonctionnement du corps social qui s'installe lorsqu'apparaissent la distanciation et l'isolement entre les individus : « l'état d'anomie est impossible partout où les organes solidaires sont en contact suffisant et suffisamment prolongé ». Désorientés, sans cadre social et surtout sociocognitif, les individus ne savent plus quel sens donner à leur propre conduite.

---

<sup>1140</sup> É. Durkheim, *Textes 2. Religion, morale, anomie, op. cit.*, p. 30.

<sup>1141</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>1142</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>1143</sup> Pour un panorama critique de l'usage de ce concept en sociologie voir P. Besnard, *L'anomie*, Paris, PUF, 1987.

Car c'est bien de cadre sociocognitif qu'il s'agit. Donc de représentations sociales ou collectives. Cela apparaît clairement dans son livre intitulé *Le suicide*. Durkheim fait de l'anomie une des causes qui alimentent ce phénomène social en analysant la relation entre la régulation sociale et le taux de suicide. Moscovici décrit ainsi la condition psychique de l'individu en situation d'anomie : « Les morts volontaires anomiques seraient dues à une vacance des sentiments et des croyances collectives, à un manque de solidarité qui laisserait les individus désarmés (...) Aucune obligation ne les retient plus. Ils n'ont plus de place reconnue dans le monde, ni de but qui les protège contre les désordres intérieurs<sup>1144</sup> ». Si Durkheim, à partir du milieu de sa vie, n'eut plus d'intérêt que pour l'anomie et le phénomène religieux comme origine des représentations collectives<sup>1145</sup>, c'est parce que le lien qui unit les deux phénomènes était, selon lui, établi : l'anomie s'installe lorsque les représentations collectives cèdent la place à la multiplication des représentations individuelles. Elle est le symptôme de la dissolution des représentations sociales<sup>1146</sup> et, à travers elles, du lien qui unit les membres du groupe. Privé de cadre et de boussole, le groupe se désintègre. Si l'on suit Durkheim et sa méthode selon laquelle à un même effet correspond toujours une même cause, alors on peut dire qu'en cas de délitement du lien social, on constate toujours l'effacement des représentations collectives et cet effacement en est la cause.

Selon cette approche psycho-sociale de la connaissance, la tendance à la rationalisation du monde observée entre autres par Weber, entendue comme son désenchantement et l'affaiblissement des représentations et croyances collectives traditionnelles, n'est pas tant due au progrès de la science et de la raison, en tout cas pas en tant que cause directe. Nous avons établi que la raison scientifique n'avait pas la « capacité » d'éliminer ces représentations – il s'agit de deux logiques différentes – comme l'affirme Durkheim d'une aspiration pascalienne : « ce n'est pas avec la logique qu'on vient à bout de la foi ; car la logique peut tout aussi bien servir à la défendre qu'à la combattre<sup>1147</sup> ». D'un point de vue psycho-social, la rationalisation du monde a une tout autre origine, elle est une conséquence de l'individualisme : en nous

---

<sup>1144</sup> S. Moscovici, *La machine à faire les dieux*, op. cit., p. 113, Moscovici soulève au passage que, là aussi, Durkheim transgresse sa propre règle en expliquant un phénomène social à partir de la psychologie individuelle.

<sup>1145</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>1146</sup> S. Moscovici, « Le mythe du paradigme isolé : une réplique », dans *Le scandale de la pensée sociale*, op. cit., p. 189.

<sup>1147</sup> É. Durkheim, *Textes 2. Religion, morale, anomie*, op. cit., p. 164.

séparant, c'est l'individualisme, quelle que soit sa cause<sup>1148</sup>, qui affaiblit les représentations sociales et fabrique des incroyants<sup>1149</sup>. L'origine du désenchantement n'est donc pas un ébranlement des croyances par la science, c'est l'atomisation qui retire à la société la capacité de représenter et de se représenter.

Sans représentation partagée, des individus ne peuvent pas former un groupe ou une société, car il leur manque ce processus dynamique leur permettant de se constituer comme sujet, de se comprendre et d'agir ensemble. Si chaque individu possède ses propres représentations, le groupe n'a pas d'existence possible. Sans énergie et sans lien, il ne peut échapper au délitement et à la dissolution. Moscovici a largement insisté sur le fait qu'une représentation sociale représente la chose représentée tout autant qu'elle représente le groupe : « Il faut se défaire, écrit-il, de l'idée selon laquelle représenter consiste à imiter en pensée ou en langage des faits et des choses qui auraient une signification hors du monde du discours qui les exprime. Il n'y a pas de réalité sociale et psychologique « en soi », ni d'image transparente des gens ou des événements sans rapport à celui qui crée l'image. *C'est pourquoi celui qui les représente en même temps se représente en et par eux*<sup>1150</sup> ». Cette fusion dans la représentation entre le sujet représentant et la chose représentée est la raison pour laquelle la représentation sociale ne peut être considérée comme un reflet ou une image de la chose. C'est aussi la raison pour laquelle elle exprime l'identité du groupe et, ce faisant, le lie. Toute représentation sociale procure au groupe sa vertu dynamogénique et, sans cela, « une société succombe non parce qu'elle est aux prises avec le faux problème de l'illusion mais parce qu'elle affronte le vrai problème de l'apathie<sup>1151</sup> ».

---

<sup>1148</sup> Sur les causes de cet individualisme, et donc du désenchantement voir S. Moscovici, *La machine à faire les dieux*, *op. cit.*, p. 56, et p. 175. Le désenchantement peut aussi avoir comme origine le contraire de l'anomie, l'excès de règles par exemple, si celles-ci ont pour conséquence de séparer les individus. Dans *Hommes domestiques et hommes sauvages*, Moscovici écrit : « L'invasion des règles, des hiérarchies, des moyens techniques proliférant, au-delà du nécessaire, brise l'unité, sépare les hommes, gauchit les rapports qu'ils entretiennent avec les animaux et le milieu commun, taille dans le vif de ce qui doit exister et se développer ensemble ». S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>1149</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>1150</sup> S. Moscovici, « Esquisse d'une description des représentations sociales », dans *Le scandale de la pensée sociale*, *op. cit.*, p. 151.

<sup>1151</sup> S. Moscovici, « Préface » à *Pensée mythique et représentations sociales*, *op. cit.*, p. 18.

*Le marxisme face au sens commun : le rapport à la subjectivité*

Pour ne pas « rester à l'état de potentiel », devenir un système d'explication utilisé par tous les membres d'un mouvement qu'elle unifie et oriente, une théorie doit donc pénétrer le sens commun. Afin d'apporter des éléments de compréhension de l'échec de cette « pénétration » par la théorie marxiste, il faut clarifier le rapport que Marx et Engels, à l'origine de la théorie, entretenaient avec le sens commun, puis comment ce même rapport a évolué avec la pensée marxiste, même si cette dernière est sans doute loin de constituer un bloc unitaire.

Pour Engels et Marx, la science ne peut se développer qu'aux dépens du sens commun, reprenant ainsi un postulat qui leur est bien antérieur. Engels a opposé le socialisme scientifique au socialisme utopique<sup>1152</sup>, transformant ce dernier dans une opération de « désenchantement »<sup>1153</sup>. Pour Moscovici, « 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<sup>1154</sup> ». À l'inverse, le socialisme marxiste eut, dès son origine, l'objectif contraire. En effet, il ne s'agissait plus de partir du sens commun, puisque le point de départ était la théorie marxiste, mais il ne s'agissait pas non plus de partir de la science pour aller vers le sens commun, de passer d'un univers (réifié) à l'autre (consensuel) et de composer avec l'une et l'autre logique. L'idée était de *remplacer* le second par la première. Les socialistes scientifiques puisaient toute leur légitimité dans la science et « étaient particulièrement méfiants envers la connaissance spontanée et l'opinion des masses. Ils étaient convaincus que la connaissance spontanée devait être dépouillée de ses irrationalités idéologiques, religieuses et populaires, et remplacée par une vision scientifique de l'homme, de l'histoire et de la nature, c'est-à-dire par la vision marxiste et matérialiste. Pour les marxistes, la diffusion de la connaissance scientifique ne pouvait pas faire progresser la connaissance ou la pensée commune. Elle devait *éradiquer* ces dernières<sup>1155</sup> ». À partir de là, les marxistes se sont livrés à une entreprise de lutte contre le sens commun. Selon Moscovici, ils ont cherché à « déraciner toute forme de pensée normale ou quotidienne : vous ne voyez pas ce que vous voyez, vous ne sentez pas ce que vous sentez, etc. Ce que le marxisme n'a pas compris et qui est fondamental, c'est qu'il n'y a pas de théorie ou de forme d'idées qui puisse entrer dans une culture sans

---

<sup>1152</sup> F. Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, 1880.

<sup>1153</sup> S. Moscovici, *De la nature : pour penser l'écologie*, *op. cit.*, p. 111.

<sup>1154</sup> S. Moscovici : « Sens commun : représentations sociales ou idéologies ? », *op. cit.*, pp. 20-21.

<sup>1155</sup> S. Moscovici, « Les idées et leur développement : un dialogue », *op. cit.*, p. 237.

devenir une partie du sens commun<sup>1156</sup> ». Les membres du parti communiste ont adopté une discipline, mais ils n'ont pas cherché à inventer une culture, des mœurs et des coutumes comme l'a reconnu Lénine<sup>1157</sup>, qui consacre dans *Que faire ?* de longues pages à la critique de la pensée spontanée des masses<sup>1158</sup>. Les marxistes pensaient qu'inculquer une discipline procurerait les mêmes résultats que partager une représentation. Cela expliquerait en partie qu'ils n'eurent pas recours à des stratégies d'influence sociale et cognitive suffisamment efficaces pour la pérennité de leur mouvement et sa capacité transformative.

Résumons. Ainsi, en ce qui concerne les phénomènes socio-culturel, l'aspect social ne peut être disjoint de l'aspect psychique et cognitif. Marx et Engel ont traité cette question principalement dans *L'idéologie allemande*. Selon la théorie marxiste, les transformations sociales passent directement par les transformations des conditions matérielles. Les structures la pensée et les modes de raisonnement seraient engendrés par les rapports de domination et non l'inverse. Avec l'édification de la théorie marxiste comme corpus scientifique, le sens commun devient un obstacle à combattre. En considérant comme une menace envers la théorie toute appropriation de celle-ci par un langage pratique, par des raisonnements à allure plus concrète, le mouvement aurait relégué la théorie à la périphérie du sens commun, la condamnant. Moscovici écrit : « Et la tâche de la science, comme celle du parti qui s'y appuie, est de faire que l'idéologie perde son soutien, en éliminant copies et contrefaçons pour ne garder que l'original de la raison. C'est la fonction de la critique marxiste des formes aliénées de la conscience, en particulier de la conscience religieuse qui imprègne toute la vie mentale et morale des hommes et des femmes, surtout dans les classes opprimées. Oui, tous les penseurs marxistes, y compris Lénine et Gramsci, jugent de manière défavorable les connaissances sociales acquises directement et transmises de génération en génération par la majorité des individus. Ce qui fait écrire à l'historien Parkin qu'ils impliquent “*in the most oblique and scholarly manner that the proletariat [is] suffering from a kind of collective brain damage*”. Je ne dis pas, notez-le bien, qu'ils expriment toujours une vision péjorative, mais que l'association

---

<sup>1156</sup> S. Moscovici, *Réenchâter la nature : entretiens avec Pascal Dibie*, Aube, 2002. p. 57

<sup>1157</sup> S. Moscovici, *Raison et cultures*, *op. cit.*, p. 92. D'une certaine manière, *Éléments d'autocritique* d'Althusser participe également de cet aveu, Moscovici affirme à son propos : « D'ailleurs, si vous parcourez les éléments de la savante *Autocritique* du philosophe Althusser, vous verrez qu'il reconnaît s'être trompé en considérant la science marxiste comme une science quelconque et avoir été « théoricien », c'est-à-dire scientifique », dans « Il faut sauver l'homme sauvage », entretien de Serge Moscovici avec Catherine David, *Le Sauvage*, n° 19, janvier 1975.

<sup>1158</sup> Lénine, *Que faire ?*, *op. cit.*, p. 83, « C'est pourquoi notre tâche, celle de la social-démocratie, est de *combattre la spontanéité, de détourner* [souligné par Lénine] le mouvement ouvrier de cette tendance spontanée qu'a le trade-unioniste à se réfugier sous l'aile de la bourgeoisie et de l'attirer sous l'aile de la social-démocratie révolutionnaire ».

entre idéologie et religion conduit à dévaloriser les croyances communes, la science devenant alors une thérapie de l'idéologie des classes<sup>1159</sup> ».

Le mouvement marxiste aurait ainsi sous-estimé l'importance de la subjectivité : « Je crois qu'une des influences du marxisme sur les mouvements de gauche, c'est la négligence de la subjectivité. C'est le sentiment que si on change l'objectif (le 'réel'), les choses subjectives s'en vont d'elles-mêmes. C'est une action objectivante. Mais dans le monde social, cette subjectivité, les croyances par exemple, est importante : la subjectivité est un phénomène énergétique important. S'il n'y a pas cette subjectivité c'est le vide<sup>1160</sup> ». Dans une analyse sur la pensée de Gramsci<sup>1161</sup>, Moscovici montre l'évolution de la pensée du philosophe italien sur l'importance du sens commun. Une partie de ses écrits font preuve d'une conscience aiguë de l'impasse dans laquelle il s'est lui-même trouvé et se sont trouvés d'autres penseurs marxistes : chercher à éliminer le sens commun, c'est-à-dire la matière sans laquelle la théorie ne peut s'incarner, revient à la condamner. L'interrogation que Moscovici prête alors à Gramsci est en réalité aussi celle qui l'anime lui-même : « 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 groupe humain<sup>1162</sup> » ? Et Moscovici de poursuivre : « 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<sup>1163</sup> ». Le dessein du mouvement écologiste se précise dans l'esprit de Moscovici : créer une nouvelle culture – un nouveau sens commun et des représentations sociales neuves – et éviter l'« idéologie » qui serait l'enfermement dans l'univers réifié. Reste à comprendre par quoi précisément cette nouvelle culture peut être inspirée.

Le destin du marxisme serait donc en partie lié au fait que la théorie soit restée aux portes du sens commun. Le destin d'une théorie détermine le destin de la communauté au sein de laquelle la théorie est socialisée : en effet une communauté dont l'existence repose sur une

---

<sup>1159</sup> S. Moscovici, « Modernité, sociétés vécues et sociétés conçues », *op. cit.*, p. 11.

<sup>1160</sup> « La plupart des changements sociaux sont l'œuvre des minorités », Interview de Serge Moscovici, Propos recueillis par S. Lavignotte, *EcoRev'*, 01 mai 2000, rééd. S. Lavignotte, *Serge Moscovici ou l'écologie subversive*, Le Passager Clandestin, Neuvy-en-Champagne, 2016, p. 100.

<sup>1161</sup> S. Moscovici, « Sens commun : représentations sociales ou idéologie ? », *op. cit.*, pp. 17-29

<sup>1162</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>1163</sup> *Ibid.*, p. 28.

représentation « en parole » ou « de façade », c'est-à-dire qui n'est pas socialisée et ne modifie pas les modes de pensée, n'a que peu de chance de subsister. Soit les représentations sociales sous-jacentes ou préexistantes vont prendre le dessus. Soit, c'est la société elle-même qui se désintègre. C'est du moins ce que Serge Moscovici pensait : si les théories ne se confrontent pas à l'expérience et que les idées ne s'enracinent pas dans une tradition ni ne se muent en croyances ordinaires, « les liens sociaux se fragmentent et l'énergie se disperse. Je suis enclin à voir dans ce processus l'une des raisons de l'implosion à l'Est. Est-ce dû au fait que – beaucoup l'ont remarqué – les idées socialistes sont restées confinées dans la sphère idéologique, au lieu d'atteindre les couches profondes de la mentalité et des passions communes<sup>1164</sup> ». Du point de vue du psychologue social, le diagnostic est clair, son œuvre est semée de potentielles citations en faisant état : « le marxisme s'est effondré parce qu'il ne s'est pas enraciné dans le langage courant, les sensibilités courantes des individus<sup>1165</sup> », contrairement au nazisme précise-t-il<sup>1166</sup>.

Rappelons que le contenu de la théorie économique de Marx ne nous importe pas dans ce chapitre. Ce qui nous intéresse, ce sont uniquement les leçons que tire Moscovici de sa propre observation de l'expérience de ce mouvement d'un point de vue socio-cognitif. Cette observation éclaire, en effet, la question initiale sur l'identification des conditions psychosociales pour qu'une idée devienne agissante et mobilisatrice. Et surtout elle va nous éclairer dans la suite de notre démonstration sur la façon dont Moscovici va appréhender le mouvement écologiste à la lumière de son interprétation de cette expérience.

### *La part psychique des dérives totalitaires*

Selon cette grille de lecture, l'échec historique du mouvement marxisme n'est pas l'échec d'une idéologie face à la raison ou face à une autre idéologie – ni même l'échec de la théorie de Marx –, il s'agit de l'échec de la nécessaire métamorphose d'une théorie scientifique en représentation sociale pour pénétrer le sens commun, devenir une construction intellectuelle partagée, utilisable et utilisée par les membres d'un groupe ou d'une société pour communiquer et agir au quotidien et dans laquelle ils se reconnaissent. Les idées doivent se transformer pour pénétrer la société, faire partie de la vie des hommes et orienter leur histoire. Chercher à

---

<sup>1164</sup> S. Moscovici, *Raison et cultures*, op. cit., p. 91.

<sup>1165</sup> S. Moscovici, *Réenchâter la nature : entretiens avec Pascal Dibie*, op. cit., p. 57.

<sup>1166</sup> S. Moscovici, *Mon après-guerre à Paris*, op. cit., p. 263.



combattre ce qui leur procure leur force revient à retirer aux idées tout leur potentiel de transformation et les condamner à l'impuissance.

Sans la force de sa socialisation, normative et dynamogénique, une représentation portée uniquement par une élite ou une structure de pouvoir dont la société est restée hermétique ne pouvait que prendre des formes totalitaires pour se maintenir et résister aux effets de l'anomie (face à une autre représentation sociale, le capitalisme, qui pour sa part est parfaitement intégrée dans la pensée commune et dans le langage<sup>1167</sup>). Nous avons de plus vu que dans ce cas de figure, même au sein du parti, la théorie de Marx était relativement peu partagée.

L'idéologie dans la théorie marxiste reposait sur l'idée que l'appareil de pouvoir, parce qu'il assujettit les individus et les contraint, domine en même temps leur vie et leur conscience, leur mode de pensée et de raisonnement. Or, l'expérience soviétique, où le marxisme fonctionnait comme système de justification du parti fusionné avec l'État, donc du groupe dirigeant, a montré qu'il n'en est rien : la représentation d'un groupe dominant peut ne pas être partagée au sein même de ce groupe et, de plus, ce partage peut n'être que de façade avec le reste de la société. Il s'agit d'un mécanisme de « conformisme en mots » pour reprendre l'expression de Milgram<sup>1168</sup>, ou de façade, une posture qui n'implique aucune conversion mentale, ne liant la société par aucune force psychique. C'est ainsi que « les dictatures elles-mêmes se fissurent et tombent en poussière. Comme si le pouvoir devenait impuissant, dès l'instant où l'ordre est maintenu sans être en mesure d'agir, à l'instar d'un corps intact et néanmoins paralysé<sup>1169</sup> ».

Lorsqu'une représentation n'est pas partagée, qu'elle ne possède pas la caractéristique contraignante des faits sociaux, il ne reste plus que la violence pour tenter de l'imposer, mais cette voie est vouée à l'échec. Pour Durkheim, comme pour Moscovici, la conformité qui constitue l'expression de la contrainte sociale<sup>1170</sup> n'est pas l'œuvre du pouvoir politique mais celle de la société dans son ensemble par le biais des représentations collectives. À la fin de *Les règles de la méthode sociologique*, Durkheim précise que la contrainte est « normale »

---

<sup>1167</sup> Selon Moscovici, l'esprit du capitalisme ne serait « ni doctrine théologique, ni méthode économique, ni institution, c'est bien une représentation sociale, ni plus ni moins » qui aurait été produite et propagée par l'action de la minorité calviniste, voir S. Moscovici, *La machine à faire des dieux*, op. cit., p. 225.

<sup>1168</sup> S. Milgram, « Pression de groupe et action contre un individu », op. cit., p. 301.

<sup>1169</sup> S. Moscovici, *La machine à faire les dieux*, op. cit., p. 240.

<sup>1170</sup> *Ibid.*, p. 103.

uniquement si elle s'impose par les voies sociales, c'est-à-dire intellectuelles ou morales, conscientes ou inconscientes. Durkheim écrit : la contrainte « qu'un individu exerce sur l'autre parce qu'il est plus fort ou plus riche, surtout si cette richesse n'exprime pas sa valeur sociale, est anormale et ne peut se maintenir que par la violence ». Un fait social n'a pas besoin de répression ni de violence pour s'imposer<sup>1171</sup>. Si violence il y a, c'est qu'il y a anormalité et que la contrainte n'est pas sociale : il n'y a donc pas de représentation collective.

Quelle que soit sa force physique, la violence n'est pas une force psychique. La violence ou la peur de la violence ne peut susciter que cette conversion de façade qui ne modifie pas ce que l'on pense en privé, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune réelle adhésion aux idées ni inclinaison de la pensée. La violence permanente va permettre de maintenir une dictature au pouvoir pour un temps, avant de susciter apathie, indifférence ou hostilité<sup>1172</sup>. Mais jamais elle ne convaincra. Si le pouvoir peut s'imposer par de tels moyens, ce n'est nullement le cas d'une représentation. Il ne peut y avoir de représentation partagée par la contrainte ou la violence. On n'obéit pas sans confiance. La confiance est la clé psychique de l'obéissance et de l'adhésion profonde<sup>1173</sup>.

Tenter d'imposer une représentation par la contrainte s'accompagne toujours de l'interdit de la critique. Interdire la critique c'est tenter d'éviter que le doute – ennemi des croyances – ne se répande et s'installe. Livrées au doute, les sociétés comme les groupes se désunissent, se délitent, se fragmentent et perdent toute qualité dynamogénique car le doute et la raison relèvent d'autres états mentaux, d'autres modes de pensée, qui ne possèdent pas cette propriété. C'est ce qu'avait compris Nietzsche lorsqu'il affirmait : « Jamais, quand une nation usée a senti se relâcher le lien qui l'unissait à tous ses citoyens, la philosophie n'a resserré le nœud de l'unité nationale<sup>1174</sup> ». À l'inverse, les croyances communes protègent le collectif contre les dissidences personnelles, les intérêts privés ou autres divergences qui menacent le groupe de dissolution. Aucune institution, aucun intérêt ni aucune rationalité ne saurait remplir ce rôle et maintenir un groupe ensemble indéfiniment<sup>1175</sup>. Ni aucune autorité ni aucun pouvoir. Ni l'un ni

---

<sup>1171</sup> Durkheim précise dès les premières pages de *Les règles* sur la contrainte des faits sociaux et donc des représentations collectives : « Non seulement ces types de conduite ou de pensée sont extérieurs à l'individu, mais ils sont doués d'une puissance impérative et coercitive en vertu de laquelle ils s'imposent à lui, qu'il le veuille ou non », É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, op. cit., p. 4.

<sup>1172</sup> S. Moscovici, *La machine à faire les dieux*, op. cit., p. 241.

<sup>1173</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>1174</sup> F. Nietzsche, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, coll. « Idées » [1872] 1985, p. 26.

<sup>1175</sup> La raison étant un produit social, elle ne peut pas être au fondement de la société. Ce point est clair pour Durkheim, son œuvre contient de nombreux passages étayant cette affirmation, par exemple : « l'intérêt est, en effet, ce qu'il y a de moins constant au monde. Aujourd'hui il m'est utile de m'unir à vous ; demain la même

l'autre ne peut décréter et imposer la socialisation d'une représentation. Pas plus qu'on ne peut forcer autrui à croire par injonction ou imposer la foi, on ne crée pas non plus de représentation sociale par ce moyen. Le pouvoir ou l'autorité peuvent au mieux maintenir une forme de conformisme de façade, pour un temps seulement<sup>1176</sup>. Tout ceci mériterait sans doute davantage de développement, nous reviendrons sur l'approche psycho-sociale de la notion de pouvoir dans la seconde partie de ce travail, mais, à ce stade, nous devons ne pas trop nous éloigner de notre propos qui consiste à dégager les enseignements que tire Moscovici de l'expérience marxiste pour analyser le mouvement écologiste naissant.

### *Que faire du concept d'idéologie ?*

Revenons à la question du concept d'idéologie, faut-il abandonner l'usage de ce mot devenu obsolète, comme l'a par exemple fait Vilfredo Pareto<sup>1177</sup>, ou suggérer une autre définition au risque d'ajouter davantage de confusion ?

Puisqu'il est désormais possible de distinguer, suivant l'analyse de Moscovici du mouvement marxiste, une classe de phénomènes socio-cognitifs qui ne sont pas des représentations sociales, et puisque le concept d'idéologie est à la fois lié au marxisme et ancré dans son histoire, il nous semble raisonnable de redéfinir ce concept à partir de cette expérience et de qualifier d'idéologie cette classe de phénomènes à laquelle appartiendrait le marxisme<sup>1178</sup>. Nous formulons l'hypothèse suivante : l'idéologie serait une théorie scientifique à l'origine d'un phénomène social mais dont le processus de socialisation aurait « échoué ». Ni objectivée, ni ancrée, elle est une représentation dont l'état<sup>1179</sup> n'est pas social : *non-sociale* ou *a-*

---

raison fera de moi votre ennemi. Une telle cause ne peut donc donner naissance qu'à des rapprochement passagers et à des associations d'un jour » dans É. Durkheim, *La division du travail social, op.cit.*, p. 181. Même chose du côté de Moscovici : « Ce n'est pas parce que nous sommes doués de raison que nous formons une société fondée sur la négociation ou le contrat, mais parce que nous formons une société que nous sommes doués de raison » dans S. Moscovici, *Raison et cultures, op. cit.*, p. 30. Leurs positions contre la théorie du contrat social sont en parfaite cohérence avec leur théorie de la connaissance.

<sup>1176</sup> Voir partie III, sous-partie 2.

<sup>1177</sup> Pareto a abandonné l'usage du mot « idéologie » mais pour mieux le remplacer par « dérivation », voir R. Boudon, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues, op. cit.*, p. 50. Pareto consacre de nombreux chapitres du *Traité de sociologie générale* à cette question. V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, Librairie Droz, 1968, Chapitre IX, « Les dérivations », pp. 785-886.

<sup>1178</sup> Ce qui suit sur les idéologies n'est qu'une hypothèse énoncée à partir des travaux de Moscovici qui mériterait d'être approfondie, car il pourrait être possible que le destin du mouvement marxiste soit une exception. Et dans ce cas nous irions à rebours de la démarche scientifique en induisant une généralité à partir de l'observation d'une exception sauf à considérer la possibilité que ce concept décrive uniquement cette expérience.

<sup>1179</sup> Durkheim disait que la vertu dynamogénique d'une représentation dépend de l'état dans lequel elle se trouve, É. Durkheim, *Textes 2. Religion, morale, anomie, op. cit.*, p. 30.

*sociale*<sup>1180</sup>. Il s'agit d'une représentation n'a pas été reconstituée par la pensée sociale, elle ne provoque pas les transformations d'ordre cognitif présentées plus haut et n'a donc pas la force décrite au début de cette partie. C'est une représentation qui, restant à l'état de théorie scientifique, n'a pas effectué sa mue vers le sens commun ne modifiant pas, ou seulement en apparence, le langage courant. Une idée qui n'est pas totalement descendue du ciel des idées pour « toucher le réel ». Mais toutes les idées non socialisées ne constituent pas des idéologies car cela reviendrait à dire que tout ce qui n'est pas une représentation sociale est une idéologie et nous retomberions dans une définition trop englobante. La présence d'un deuxième critère est donc nécessaire : un phénomène social doit avoir cette idée sur le plan de sa genèse<sup>1181</sup>. Cela implique que la théorie ou l'idée soit être portée au sein du discours d'un mouvement social ou politique qui s'en réclame, mais sans que cela donne lieu à une transformation profonde des modes de pensée. L'idéologie serait un discours qui s'articule autour d'une représentation scientifique prenant l'apparence d'une représentation sociale sans avoir la logique ni de l'une ni de l'autre. Déshumanisée, elle est figée et réifiée, ce qui explique qu'elle prenne les allures d'un dogme. C'est une représentation *faussement* sociale<sup>1182</sup>. D'une certaine façon, elle peut s'objectiver par le biais de s'institutionnalisation<sup>1183</sup>. Mais malgré les apparences, ces idées demeurent non partagées et ne modifient pas les modes de pensée, de parler, de percevoir et d'agir dans la vie courante. La théorie devient un solipsisme et la représentation se désincarne : « Transformée en abstraction, elle n'est plus qu'une construction intellectuelle où l'on peine à identifier un contenu vécu<sup>1184</sup> » écrit-il. Les idées ne sont pas utilisées par la pensée spontanée comme système d'interprétation du quotidien. Des idées qui n'ont pas « atterri », en quelque sorte, et ne créent pas d'univers familier partagé. Elles ne sont donc pas en capacité de susciter un mouvement et cela crée une situation dans laquelle « les croyances et les sentiments particuliers prolifèrent et les dissidences personnelles foisonnent<sup>1185</sup> ». Elles débouchent donc sur l'anomie sociale. L'idéologie est sans lien avec le sens commun. Au contraire, « elle se cristallise dans des formes intellectuelles ou des langages qui en sont l'opposé<sup>1186</sup> », ceux de la

---

<sup>1180</sup> Notons aussi que cette définition précise la plupart des définitions de l'idéologie qui, comme Althusser, les décrivent comme des systèmes de représentations sans définir ce terme.

<sup>1181</sup> S. Moscovici, « Introduction le domaine de la psychologie sociale », *op. cit.*, p. 6.

<sup>1182</sup> Qui, comme Boudon, observe de près ce que le langage courant nomme « idéologies » remarquera que, bien souvent, la souscription à ces idées s'effectue sans grande conviction. Boudon reproche d'ailleurs à Aron de ne concevoir les idéologies que sous l'angle de l'adhésion fanatique, ce qui serait selon lui l'exception, R. Boudon, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>1183</sup> S. Moscovici, « La fin des représentations sociales ? », *op. cit.*, p. 82.

<sup>1184</sup> S. Moscovici, *Raison et cultures*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>1185</sup> S. Moscovici, *La machine à faire les dieux*, *op. cit.*, p. 99.

<sup>1186</sup> S. Moscovici : « Sens commun : représentations sociales ou idéologies ? », *op. cit.* p. 25.

pensée par concepts selon le schéma de Vygotski. Perdant ainsi sa nature sociale, cette représentation n'acquiert pas la capacité à devenir une réalité et à transformer le réel. Elle constitue une sorte de contre-exemple de ce que doit être et faire un mouvement qui ambitionne d'infléchir durablement l'histoire. L'idéologie est ce qui *échoue* dans ce domaine.

L'évolution des travaux de Moscovici semble aller dans le sens de la définition que nous proposons. Il écrit par exemple : l'idéologie « m'apparaît plutôt comme le fait d'une élite pour l'élite, qui lui fournit une culture et la justifie. Elle n'exprime rien d'autre et ne vise qu'à nourrir un discours d'initiés, restant ainsi occulte et hermétique<sup>1187</sup> ». L'idéologie serait donc bien une représentation ni ancrée ni objectivée<sup>1188</sup>, c'est-à-dire qui ne peut être observée ni étudiée dans le cadre de l'épistémologie populaire, mais soutenue par le discours d'un groupe ou d'une élite<sup>1189</sup>. Selon cette acception, le concept d'idéologie renvoie donc davantage à une posture sociale qu'à une forme de connaissance ou de pensée.

Peut-on dire que les idéologies sont une particularité de notre temps ? Nous sommes tentés de répondre par l'affirmative<sup>1190</sup> pour deux raisons. La première raison est la croissance de la production scientifique<sup>1191</sup> alors que la plupart des auteurs qui ont travaillé sur ce concept ont remarqué que les idéologies reposent systématiquement sur une théorie scientifique<sup>1192</sup>. La seconde raison tient au fait que contrairement aux représentations collectives dans la société de Durkheim, les représentations sociales concernent les groupes sociaux et non pas la société dans son ensemble. Cela implique que l'état d'une représentation varie d'un groupe à l'autre : elle peut former une représentation sociale pour un groupe particulier et n'être qu'une représentation idéologique pour un autre groupe social.

De tous les auteurs mentionnés, Moscovici est le seul à ne pas expliquer l'idéologie par l'illusion ou l'erreur collective, bref par le biais cognitif (comme Durkheim l'avait fait à propos

---

<sup>1187</sup> S. Moscovici, « La fin des représentations sociales ? », *op. cit.*, p. 79.

<sup>1188</sup> Ou qui serait objectivée sans être ancrée, c'est une possibilité qui semble être suggérée par Moscovici lui-même dans *ibid.*, p. 80.

<sup>1189</sup> De ce fait, il ne serait pas illégitime de les considérer non pas comme des illusions mais comme des formes d'erreurs ou de déviations, ce que ne rejette pas Moscovici (S. Moscovici, « La fin des représentations sociales ? », *op. cit.*, p. 81), sauf que la perspective est renversée puisqu'il s'agit d'une représentation qui aurait pu devenir réelle, et être « corrigée », si elle avait pénétré l'univers mentale d'un groupe.

<sup>1190</sup> R. Boudon l'affirme également de son côté : « Les constructions intellectuelles reposant sur une argumentation scientifique sont caractéristiques de la modernité », R. Boudon, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>1191</sup> Voir partie I, sous-partie 2, chapitre 1.

<sup>1192</sup> *Ibid.*, p. 65.

du concept de religion). Contrairement à son acception classique, l'idéologie n'est pas, dans son œuvre, coupée de la science ni opposée à elle. Au contraire, elle en émane<sup>1193</sup> comme les représentations sociales. Cependant, elle est en revanche coupée du sens commun. En définitive, Moscovici ne définit pas l'idéologie comme le pôle irrationnel de l'opposition entre rationalité et irrationalité (comme le faisaient, d'une certaine façon, Lénine, Pareto, Parsons, Aron, etc.). Mais, pour lui, il ne s'agit pas non plus d'une adhésion rationnelle à des idées fausses (comme le soutient la théorie de Raymond Boudon<sup>1194</sup>). Pour le psychologue social, aucune de ces théories n'aurait été capable de livrer la clé de ces « illusions »<sup>1195</sup>. Si tel est le cas, c'est que l'illusion n'est peut-être pas du côté de ceux que l'on croit : les idéologies sont bien des idées (vraies ou fausses peu importe), envers lesquelles c'est la supposée adhésion qui est une illusion, non pas de la société mais de l'observateur.

La plupart de ces réflexions sont des pistes à explorer qui nécessiteraient d'autres recherches. Nous avons seulement tenté de retracer le cheminement de la pensée de Moscovici et proposé une définition qui nous semble conforme à sa théorie et éclaire en partie la suite de son parcours. Pour notre démonstration sur l'influence réciproque entre ses travaux de psychologie sociale et son investissement dans le mouvement écologiste, nous verrons dans la suite de ce travail comment Moscovici a tiré profit de ces enseignements.

À ce stade, pour tenter d'apporter des éléments de réponse à notre question initiale, « à quelles conditions une idée peut-elle devenir agissante et mobilisatrice ? », nous avons dégagé et expliqué l'origine théorique de deux de ces enseignements. Selon le premier, l'action collective est issue de la vertu dynamogénique des représentations sociales. Elle est l'énergie dans la salle des machines. Le degré de partage d'une représentation est ce qui lui procure cette vertu, c'est donc la condition première de l'action. « Quand la masse des eaux n'est pas profonde, écrit Moscovici, elle n'a pas la force de soutenir un navire. Quand la masse des hommes n'est pas passionnée, elle n'a pas la force de vivre une grande idée<sup>1196</sup> ». Le second enseignement porte sur le rôle fondamental du sens commun. La volonté est frappante chez

---

<sup>1193</sup> S. Moscovici, « The Phenomenon of Social Representations », *op. cit.*, p. 67.

<sup>1194</sup> « Il s'agit de montrer que contrairement à une idée reçue, les idées reçues entrant dans la composition des idéologies, loin d'être toujours le fait de l'aveuglement ou de forces obscures échappant au contrôle du sujet, peuvent au contraire émerger *normalement* dans son esprit. Autrement dit, bien souvent, l'adhésion aux idées reçues peut être analysée comme un acte *compréhensible* au sens de Weber », R. Boudon, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, *op. cit.*, p. 105.

<sup>1195</sup> S. Moscovici, « Préface » à *Pensée mythique et représentations sociales*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>1196</sup> S. Moscovici, *L'âge des foules*, *op. cit.*, pp. 89-90.

Moscovici de tirer les leçons de l'expérience marxiste et de ne pas cantonner le mouvement écologiste à la sphère scientifique ou intellectuelle. Et pour pénétrer le sens commun, la théorie doit être débattue. Moscovici oppose les mouvements socio-culturels qui reposent sur des représentations sociales aux impasses des idéologies : « En lieu et place des partis, des appareils d'État, producteurs et consommateurs d'idéologies, ces mouvements cherchent surtout à diffuser, à partager des représentations », puis il ajoute : « mais on s'arrêtera ici sur les liens entre ces courants bouillonnants et les représentations pour mentionner que l'idéologie a fait son retour aussitôt qu'ils sont retombés<sup>1197</sup> ».

---

<sup>1197</sup> S. Moscovici, « Des représentations collectives aux représentations sociales : éléments pour une histoire », *op. cit.*, p. 102.





## **Troisième partie.**

### **Le mouvement écologiste : ses représentations, sa méthode**



## Introduction

Désormais éclairés sur les causes de l'émergence de la question naturelle ainsi que sur la nature des représentations sociales et leur rôle dans la vertu dynamogénique des mouvements sociaux, nous reviendrons plus spécifiquement dans cette troisième partie sur le mouvement écologiste.

Comme tout mouvement, conformément à la théorie de Moscovici, ce mouvement repose sur des représentations partagées, lesquelles sont issues de théories scientifiques. Mais la science n'est pas en tant que telle une source d'action. Pour devenir une source d'action, une théorie scientifique doit d'abord pénétrer le sens commun. La force de l'action est, comme nous venons de le voir, issue du degré de partage de la représentation sociale au sein d'un groupe. Mais pour former une représentation sociale et devenir une force dynamogénique dans un groupe, une théorie doit être discutée et utilisée : discutée dans le sens où elle ne doit pas être une représentation infaillible<sup>1198</sup>, tel un dogme, elle doit être réorganisée pour correspondre à la réalité vécue ; et utilisée, c'est-à-dire qu'elle doit pénétrer les conversations du quotidien des membres du groupe.

Moscovici distingue deux catégories de représentations : les représentations *humides* et les représentations *sèches*<sup>1199</sup>. Toute représentation sociale peut transformer la façon de penser et de parler, mais celles dont les notions sont du domaine physique façonnent la réalité sociale et individuelle de manière plus indirecte que les théories psychologiques ou sociales (ou médicales comme l'ont montré Claudine Herzlich et Denis Jodelet), telle que celle de Freud. Non seulement une telle théorie est plus facilement discutée par tout le monde, mais elle pénètre aussi plus facilement les conversations normales et les interactions du quotidien, façonnant la pensée et les actes du groupe qui la partage. Alors qu'une théorie d'ordre physique serait plus lointaine et moins discutée. Nikos Kalampalikis note à ce sujet que « Moscovici inverse ici, d'un trait de plume, la tendance, souvent observée, qui considère que la connaissance *sèche*, celle de la science qui avance vers un progrès infini et indéfini, détermine de l'extérieur les

---

<sup>1198</sup> S. Moscovici, "The new magical thinking", *Public Understanding of Science*, vol. 23 (7), 2014, p. 761.

<sup>1199</sup> S. Moscovici, « Trois présupposés sur les représentations sociales », *op. cit.*, p. 11.

relations sociales<sup>1200</sup> ». Or, c'est de l'intérieur de la vie mentale des groupes que la science peut, d'après le psychosociologue, déterminer les relations sociales et constituer la réalité pour ses membres.

Pour Moscovici les représentations sociales du mouvement écologiste doivent donc, au moins en partie, reposer sur une théorie de cet ordre. Selon lui, une théorie concernant « le pouvoir, l'inconscient, la classe, la famille, l'enfant, le moi, etc.<sup>1201</sup> » pénètre de manière directe dans la conscience et modifie plus profondément l'existence. La théorie qu'il va formuler réunit tous ces termes. De plus, Moscovici considérait le mouvement écologiste comme un mouvement d'unification d'autres mouvements (féministes, post-coloniaux, etc.). C'est pourquoi il va s'atteler à forger une théorie anthropologique des rapports de domination – entre femmes et hommes et envers les autres cultures – en dénonçant l'instrumentalisation de la nature. Le contenu de cette théorie est l'objet de la première sous-partie.

Dans cette partie vont se croiser deux édifices théoriques fondamentaux de la psychologie sociale de Moscovici, deux édifices théoriques qui auront influencé sous deux angles différents sa conception du mouvement écologiste : la théorie des représentations sociales et la théorie de l'innovation sociale ou de l'influence minoritaire. Alors que la psychologie sociale s'était jusque-là principalement interrogée sur les mécanismes de conformité, Moscovici va développer une théorie générale de l'influence sous l'angle de l'innovation sociale : comment les sociétés innovent-elles ? Comment déjouent-elles les forces conservatrices et les pressions conformistes ? Quelles sont les armes des groupes minoritaires pour influencer et persuader les autres groupes ? Comment ces groupes peuvent-ils être à l'origine de transformations sociales et historiques ? Quels sont les mécanismes psychosociaux de la conversion ? C'est principalement à ces questions que seront consacrés les travaux théoriques et expérimentaux de Moscovici en psychologie sociales pendant les années 1970, ouvrant la voie, une nouvelle fois, à un nouveau champ de recherche dans cette discipline. Nous montrerons, dans la deuxième sous-partie, comment ce travail sur l'influence a rencontré les interrogations qui traversaient au même moment le mouvement écologiste et comment il a alimenté les positions de Moscovici concernant la méthode à adopter par ce mouvement.

---

<sup>1200</sup> N. Kalampalikis, « Pour une psychologie sociale de la connaissance », N. Kalampalikis, D. Jodelet, M. Wieviorka, D. Moscovici et P. Moscovici (sous la direction de), *Serge Moscovici. Un regard sur les mondes communs*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2019, pp. 175-181

<sup>1201</sup> S. Moscovici, « Trois présupposés sur les représentations sociales », *op. cit.*, p. 11.

Quel est le lien entre ces deux édifices théoriques que sont la théorie des représentations sociales et la théorie de l'influence minoritaire ? Autrement dit, quel rôle occupent les représentations sociales dans ces mécanismes d'influence ? Ce lien a été examiné par plusieurs auteurs sous différents angles<sup>1202</sup>. Moscovici lui-même a évoqué ce lien à quelques reprises<sup>1203</sup>. Les deux théories se différencient principalement – au-delà des aspects méthodologiques – par l'objet étudié<sup>1204</sup> : les mécanismes de transformation du savoir scientifique par le sens commun à travers les communications, pour la première, et les phénomènes de communication utilisés pour influencer les attitudes d'autrui, pour la seconde. Il y a donc entre les deux théories un rapport de continuité<sup>1205</sup>. La question qui se pose alors est la suivante : les représentations sociales interviennent-elles, et à quel niveau, dans les mécanismes d'influence ? Ces mécanismes procèdent-ils à des modifications dans les représentations sociales des groupes influencés ? La présence de représentations sociales est-elle un préalable à l'influence minoritaire ? Cela ne peut être le cas, car les représentations sociales sont des phénomènes propres à notre époque, elles sont un processus de transformations cognitives bien particulier, alors que l'influence minoritaire est un phénomène historique dont Moscovici perçoit des exemples à travers toute l'Histoire<sup>1206</sup>. Toutefois, comme soulevé par Denise Jodelet<sup>1207</sup> et

---

<sup>1202</sup> Par exemple : G. Duveen, "Social Actors and Social Groups: A Return to Heterogeneity in Social Psychology", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, Volume 38, Issue 4, December 2008, Pages 369-374 ; D. Jodelet, *Représentations sociales et modes de vie*, Textes édités par N. Kalampalikis. Paris, Les Éditions des Archives contemporaines, 2015, p. 83 ; I. Marková, "La dissidence d'un seul : Relations between Social Representations and Minorities' Innovation", N. Kamalpalikis, D. Jodelet, M. Wiewiorka, D. Moscovici et P. Moscovici, *Serge Moscovici. Un regard sur les mondes communs*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2019, pp. 117-138 ; G. Mugny, L. Souchet, C. Codaccioni, A. Quiamzade, « Représentations sociales et influence sociale », *Psychologie française* 53, 2008, pp. 223-237 ; G. Mugny, A. Quiamzade et J. M. Falomir-Pichastor, « Influences sociales et représentations sociales », *Repenser la théorie des représentations sociales* (coordonné par F. Emiliani, A. Palmonari, Paris, Editions des Archives contemporaines (Coll. « Psychologie du social »), 2019, pp. 142-160 ; B. Orfali, "Active Minorities and Social Representations: Two Theories, One Epistemology", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, Volume 32, Issue 4, Décembre 2002, pp. 395-416 ; G. Paicheler, *Psychologie des influences sociales. Contraindre, convaincre, persuader*, Paris, Delachaux & Niestlé, 1985, pp. 28-32 ; S. Papastamou, G. Mugny, « Psychologisation, conflit, et influence minoritaire », *Anuario de psicología*, núm 36/37, 1987, pp. 129-142 ; S. Papastamou, « Se représenter l'influence : vers un dualisme théorique ou la bilatéralité de la pensée sociale ? », *Serge Moscovici. Un regard sur les mondes communs, op. cit.*, pp. 139-152

<sup>1203</sup> S. Moscovici, « Introduction le domaine de la psychologie sociale », *Psychologie sociale* (dirigé par), Paris, PUF, « Quadrige », 1984, p. 7 ; S. Moscovici, « L'influence sociale : deux épistémologies », dans G. Mugny, D. Oberlé, J.-L. Beauvois, *Relations humaines, groupes et influence sociale (La psychologie sociale Tome 1)*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1995, pp. 319-323 ; S. Moscovici, "Toward a social psychology of science", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 23(4), 1993, p. 361 ; "Ideas and their Development", *op. cit.*, p. 257.

<sup>1204</sup> S. Moscovici, « Introduction le domaine de la psychologie sociale », *op. cit.*, p. 7.

<sup>1205</sup> S. Moscovici, I. Marková, "Ideas and their Development", *op. cit.*, pp. 274-275.

<sup>1206</sup> Moscovici y perçoit par exemple ce mécanisme dans les minorités décrites par J.S. Mill dans J. S. Mill, *On liberty*, trad. par L. Lenglet, Gallimard, [1859] 1990. Voir la Préface de Moscovici à G. Paicheler, *Psychologie des influences sociales. Contraindre, convaincre, persuader, op. cit.*, p. 10.

<sup>1207</sup> D. Jodelet, *Représentations sociales et modes de vie, op. cit.*, p. 83

comme mentionné dans la première partie<sup>1208</sup>, l'influence d'une minorité *potentialise* les processus de formation du savoir, dont le processus de formation des représentations sociales qui est un processus de formation des connaissances sociales. À l'inverse, la place que prennent les représentations sociales dans les mécanismes d'influence sociale ne semble pas clairement établie entre les différents auteurs. Les deux phénomènes agissent à des niveaux différents, mais comment ces niveaux s'articulent-ils ? Dans la dernière sous-partie, afin d'éviter toute simplification, nous parlerons dans le cadre des mécanismes d'influence de modifications de représentations ou de représentations mentales plutôt que de représentations *sociales*.

---

<sup>1208</sup> Partie I, sous-partie 2, chapitre 4.

## **Sous-partie 1.**

### **Une représentation écologiste des rapports de domination**

## Introduction

*« Encore que je ne prétende pas que nous soyons positivement dans la science,  
mais sur le seuil d'un de ses recommencements primitifs,  
entre la terre des faits surabondants et le ciel des métaphores exubérantes<sup>1209</sup> »*

À l'origine de la représentation sociale de la psychanalyse, il y a la théorie de Freud et son récit sur la genèse de la société. De manière similaire, à l'origine de la représentation sociale du mouvement écologiste de Moscovici, il y a aussi une théorie. Moscovici va principalement développer cette théorie pendant ses premières années d'enseignement d'ethnologie de la nature à l'université Paris 7<sup>1210</sup>. C'est le contenu de cette théorie qu'il convient désormais d'analyser.

Rappelons, dans les grandes lignes, la théorie de Freud sur l'origine de la société<sup>1211</sup>. Tout commence par la scène d'un crime primitif : le meurtre du père. Freud reprend l'idée de Darwin selon laquelle à l'origine, les hommes vivaient au sein d'une horde primitive composée d'un père tyrannique et tout puissant, envié et redouté, entouré de ses fils et de ses femmes. Une fois l'âge adulte atteint, les fils sont chassés. Las de sa violence, un jour, les fils s'unissent pour mettre fin à la horde paternelle : ils se coalisent pour abattre le despote. À la suite de ce meurtre, les fils auraient mangé le cadavre de leur père pour s'approprier sa force et sceller leur fraternité dans son sang. En tentant de dissimuler et d'expier ce crime qui va hanter sa conscience, l'humanité va façonner son psychisme. Car le mort – le père – devint plus fort mort que vivant : la satisfaction de leur haine fit naître au sein des frères un sentiment de culpabilité. Ils renoncent alors aux femmes devenues libres et prohibent l'inceste. Freud explique cette prohibition de la manière suivante : « Chacun, comme le père, aurait voulu avoir toutes les femmes pour lui, et le combat de tous contre tous aurait ruiné la nouvelle organisation. Il n'y avait plus personne d'assez fort pour reprendre avec succès le rôle du père. Ainsi les frères, s'ils voulaient vivre en

---

<sup>1209</sup> S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, op. cit., p. 237.

<sup>1210</sup> P. Dibie, « Serge Moscovici dans sa vie. Une marginalité centrale », *Communications*, vol. 110, no. 1, 2022, p. 211.

<sup>1211</sup> Laquelle est développée dans *Totem et tabou*, S. Freud, *Totem et tabou*, trad. D. Tassel, Paris, Éditions Points, [1913] 2010.



commun, n'avaient-ils plus d'autres choix – peut-être après avoir surmonté de graves dissensions – que celui d'ériger l'interdiction de l'inceste, qui les faisait tous renoncer en même temps aux femmes qu'ils désiraient, dont la possession leur avait pourtant fourni le motif principal d'éliminer le père<sup>1212</sup> ». Le parricide est l'opérateur d'où jaillit la société organisée, la morale et la religion. La prohibition de l'inceste est le moyen de sauver cette organisation des velléités de chacun. La promiscuité et la violence font place à la discipline et au droit. Freud développe alors la centralité du complexe d'Édipe, noyau de toutes les névroses, pour les individus comme pour les peuples.

Moscovici qualifie ce récit de « mythe scientifique<sup>1213</sup> ». Car il est la pierre angulaire d'une importante théorie, la psychanalyse, et, pour forger ce mythe, Freud fait reposer ses analyses sur les travaux des scientifiques de son temps (Frazer, Darwin, Robertson Smith, etc.). Mais pour Moscovici ce récit souffre de deux – au moins – problèmes majeurs. Premièrement, l'idée d'une édification de la société à partir de la horde primitive ne correspond pas à sa représentation non évolutionniste d'une succession d'états de société inventant leurs états de nature. Nous avons vu comment Moscovici s'oppose à l'évolutionnisme, que ce soit en termes sociocognitifs avec la théorie des représentations sociales ou en termes de rapports biosociaux avec la théorie de la division naturelle. Sa théorie rejette l'opinion selon laquelle « la société a pris son départ en tant que modalité de maîtrise des pulsions et de la reproduction sexuelle<sup>1214</sup> ». Deuxièmement : où sont les femmes dans le récit de Freud ? Celui-ci leur fait jouer « le rôle d'une foule d'ombres muettes et absentes<sup>1215</sup> ». Il n'est bien sûr ni le premier ni le dernier à opérer cet effacement, qui, comme le soulevait Mauss<sup>1216</sup>, a pesé sur les sciences sociales et les a amputées de l'observation de la moitié de l'humanité. Moscovici va dénoncer cette arrogance masculine, le mépris et l'humiliation qu'elle a infligées aux femmes<sup>1217</sup>. Puis il va chercher à en expliquer la genèse, sans recourir à un biologisme, à l'essentialisme ou à un naturalisme essentialisant. « Nous sommes les seuls à former un mouvement existentialiste<sup>1218</sup> », déclarait

---

<sup>1212</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>1213</sup> S. Moscovici, *L'âge des foules*, *op. cit.*, p. 399.

<sup>1214</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, *op. cit.*, n° 30, p. 428.

<sup>1215</sup> S. Moscovici, *L'âge des foules*, *op. cit.*, p. 399.

<sup>1216</sup> « La division par sexe est une division fondamentale qui a grevé de son poids les sociétés à un degré que nous ne soupçonnons pas. Notre sociologie sur ce point est très inférieure à ce qu'elle devrait être. On peut dire à nos étudiants, surtout à ceux et à celles qui un jour pourraient faire des observations sur le terrain, que nous n'avons fait que la sociologie des hommes et non pas la sociologie des femmes ou des deux sexes ». M. Mauss, *Essais de sociologie*, cité par S. Moscovici, *La Société contre nature*, *op. cit.*, p. 309.

<sup>1217</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, Paris, Le Seuil, « Points », édition de 1994, p. 388.

<sup>1218</sup> « Qu'est-ce que l'écologie politique ? » entretien avec M. Bosquet, A. Hervé, M. Izard, B. Lalonde, S. Moscovici et A. Touraine, *Le Sauvage*, n° 43, 1er juillet 1977, p. 16.

Moscovici à propos du mouvement écologiste. Il va donc infléchir le récit de Freud dans *La Société contre nature* publié en 1972. Son objectif alors est de *façonner, à partir d'un « programme théorique<sup>1219</sup> », des représentations nouvelles pour détronner l'orthodoxie et unir des mouvements dont les représentations de la nature s'opposent : naturalistes et féministes<sup>1220</sup>.*

« *Unir les mouvements* »

« Le point important est que nous avons découvert un mouvement en cherchant des hommes et des idées un peu partout, des associations locales à l'Université en passant par les minorités féminines et politique d'après Mai 68. Le tonique puissant qu'ils apportent est bien la preuve de l'effort tenace accompli pour les amener à la clarté, *les unir* en somme<sup>1221</sup> » écrit Moscovici en 1976 à propos du mouvement écologiste. Brice Lalonde, alors figure centrale du mouvement écologiste, reprenait ainsi l'analyse et le programme moscovicien en déclarant travailler, en 1977<sup>1222</sup>, à la formation d'un « espace radical » composé d'« écologistes, femmes et non-violents [qui] pourraient occuper ensemble un nouvel espace politique ». Il ajoute : « ces trois mouvements sont proches, ils cherchent tous les trois à rompre radicalement avec notre monde productiviste et viril ». Pour créer cet espace, il est avant tout nécessaire d'unir ces propagandistes dans une vision du monde cohérente. Nous avons vu dans la première partie en quoi une représentation sociale pouvait unir des individus et les doter de force dynamogénique qui constitue le socle et l'énergie d'un mouvement. Moscovici va s'y atteler dès la fin des années 1960 et formuler une théorie qui repose, d'une part, sur l'état des connaissances scientifiques, à partir de l'éthologie notamment et, d'autre part, contestant le paradigme anthropologique dominant, entretenu par le structuralisme, pour unifier les mouvements naturalistes et féministes sous une même représentation sociale. Pour ces deux raisons, Lévi-Strauss va jouer un rôle central. Le célèbre ethnologue, comme nous allons le voir, est entré dans le débat sur les origines de la domination masculine à ses dépens.

Le structuralisme de Lévi-Strauss s'oppose aux évolutionnismes encore en vogue dans la première partie du XX<sup>e</sup> siècle (avec notamment Frazer, Tylor, Spencer, L.H. Morgan, etc.) qui

---

<sup>1219</sup> S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, *op. cit.*, p. 273.

<sup>1220</sup> Dans un entretien avec E. Lecœur, Moscovici affirme que l'ouvrage *La Société contre nature* a été écrit à destination des féministes. « Je pensais que le mouvement féministe pouvait trouver sa place dans l'ensemble, la mouvance naturaliste, ou écologique » déclare-t-il. « Créer une nouvelle forme de vie », entretien avec S. Moscovici, propos recueillis par E. Lecœur, *Multitudes*, n°24, 2006, p 31.

<sup>1221</sup> S. Moscovici, *De la nature, pour penser l'écologie*, *op. cit.*, p. 116.

<sup>1222</sup> *Le Sauvage*, 45, septembre 1977, p. 4.

postulent que les sociétés modernes sont plus complexes et évoluées que les sociétés « primitives » ; que les peuples de ces dernières sont assimilés à une humanité au stade de l'enfance, sauvage et archaïque, qualifiée d'« état de nature ». En ce sens, Moscovici s'inscrit dans la lignée de Lévi-Strauss. Mais Moscovici n'est pas structuraliste. Tout en lui reconnaissant un certain attrait<sup>1223</sup>, il reproche au structuralisme de sacrifier l'histoire<sup>1224</sup>, de rationaliser excessivement les sociétés humaines et d'aboutir à une forme de « sécheresse de cœur »<sup>1225</sup>. Bien que le structuralisme ne soit pas évolutionniste, il maintient une forme de dualisme<sup>1226</sup> et garde l'idée d'une sortie de la nature, même si celle-ci est ponctuelle et non évolutive, avec la prohibition de l'inceste qui joue le rôle pivot. C'est à ce dualisme et à cette idée d'une sortie de la nature, commune à évolutionnisme et au structuralisme<sup>1227</sup>, que Moscovici s'oppose avant tout. Enfin, le structuralisme concevrait, selon lui, la société comme un monde de règles<sup>1228</sup>, alors que le psychologue dénonce à l'inverse leur superflu et le processus de domestication du monde dont elles seraient le signe.

Même s'il part d'une critique de sa théorie et défend d'autres conclusions, Moscovici n'a pas écrit *La Société contre nature* contre Lévi-Strauss. Les deux hommes se connaissent et sont liés par Isac Chiva, meilleur ami de l'un et bras droit de l'autre. Mais ils ne s'apprécient guère. Moscovici le qualifie même de « dédaigneux », « indifférent », « condescendant », « méprisant », il le décrit comme un personnage manquant d'« aménité » et de « modestie »<sup>1229</sup>. Il faut dire que Lévi-Strauss, qui a dû avoir connaissance du livre de Moscovici, n'a, semble-t-il, jamais pris la peine de lui répondre. L'anthropologue a-t-il pris au sérieux ce travail dont la démarche, basée sur l'intuition et la sociologie compréhensive<sup>1230</sup>, diffère radicalement de la sienne ?

<sup>1223</sup> « Entretien avec Serge Moscovici », *Bulletin de psychologie*, 2/2009 (Numéro 500), p. 140.

<sup>1224</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, *op. cit.*, édition de 1994, p. 383.

<sup>1225</sup> S. Moscovici, *Mon après-guerre à Paris*, *op. cit.*, p. 267.

<sup>1226</sup> Il reproche au structuralisme de ne voir « dans le foisonnement des sociétés et des hommes qu'un chatoiement d'apparences, dans la singularité de leurs cultures que des variantes d'une nature unique. Partant, il s'agit d'en extraire les universaux - ceux du langage, ceux de la parenté, ceux de la pensée - avec autant de précision que possible. Une fois ce stade atteint, le flambeau est passé aux généticiens, aux biologistes auxquels il revient d'expliquer les propriétés de ces universaux, leur mode de formation, et, pourquoi pas ? leur diffusion différentielle parmi les hommes aussi bien dans le temps que dans l'espace. Les environnements, les apprentissages sont des contingences, tout comme, à la limite, l'homme et la société ». S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, *op. cit.*, pp. 239-240.

<sup>1227</sup> En tout cas dans sa version lévi-straussienne des *Structures élémentaires de la parenté*.

<sup>1228</sup> Selon lui pour le structuralisme : « Les environnements, les apprentissages sont des contingences, tout comme, à la limite, l'homme et la société. Si cependant celle-ci et celui-là ont fini par exister, la responsabilité en incombe à l'histoire et la différence infranchissable se situe au niveau des règles qui prolifèrent dans une partie du monde, régissant échanges et pensées », *ibid.*, p. 240.

<sup>1229</sup> S. Moscovici, *Mon après-guerre à Paris*, *op. cit.*, p. 267.

<sup>1230</sup> F. Gresle, « Moscovici Serge, La société contre nature », *Revue française de sociologie*, 1974, 15-1, p. 127.

Que défend Moscovici dans *La Société contre nature* ? Il sera le premier à affirmer que la place et le rôle des femmes dans la société n'ont rien de naturel dans le sens « inné » ou biologique, qu'ils sont le résultat d'une histoire, et qu'une « nature » a été produite par l'ordre masculin afin de maintenir une relation de domination entre les sexes. « Ceux qui ont fait et compilé les lois étant des hommes, ils ont favorisé leur sexe, et les juristes ont tourné les lois en principes » a écrit Poulain de la Barre<sup>1231</sup>. On pourrait ajouter, en suivant Moscovici, que c'est en « nature » qu'ils ont tourné ces lois. En effet, pour le psychologue, nous avons travesti, en assurant leur reproduction, des constructions artificielles (notre produit) en phénomènes naturels (en données). Nous reviendrons sur ce processus. Nous verrons également que les théories arguant la nécessité de la société par la régulation contre des pulsions naturelles ou la protection contre l'univers extérieur n'ont d'autre but que de cacher l'origine des interdits et de perpétuer les dominations et les discriminations qu'elles multiplient. Nous verrons enfin que *La Société contre nature* est aussi une dénonciation du modèle de la famille, modèle que les écologistes devraient rejeter selon Moscovici<sup>1232</sup>, et une réflexion sur ses évolutions à long terme.

Moscovici précise que ses réflexions ont été formulées avant l'éclosion de la littérature féministe des années 1970<sup>1233</sup>. Reprenant une remarque de Moscovici dans la *Société contre nature*, Françoise d'Eaubonne écrit : « L'aspiration à l'égalité des sexes, a dit Serge Moscovici dans *Société contre nature*, répond à un besoin de justice et à un vœu du cœur ; elle ne se fonde pas sur une théorie analytique, une démarche scientifique de l'esprit<sup>1234</sup> » et donne comme objectif de « combler ce manque ». Il est donc bien clair que l'objectif est de doter les deux mouvements – féministes et écologistes – d'une théorie analytique, d'un mythe scientifique comme l'a fait Freud, d'une grille d'interprétation commune du monde : c'est-à-dire d'une représentation sociale. Moscovici va en poser les fondations, Françoise d'Eaubonne poursuivra l'édifice en nommant le concept « écoféminisme ». La tâche est ambitieuse : d'un côté, le féminisme de l'époque est celui de Simone de Beauvoir, structuré autour du dualisme entre la nature et la culture et de la nécessité de « sortir » de la première. De l'autre côté, le naturalisme,

---

<sup>1231</sup> Cité par S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe. Les faits et les mythes*, Tome 1, Gallimard, [1949] 1976, p. 25.

<sup>1232</sup> S. Moscovici, *De la nature, pour penser l'écologie*, op. cit., p. 59.

<sup>1233</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, op. cit., n° 82, p. 434.

<sup>1234</sup> F. d'Eaubonne, *Le féminisme ou la mort*, Paris, le passager clandestin, [1974] 2020, p. 40.

qui cherche les normes sociales dans la nature, est plutôt conservateur. Les deux mouvements reposent alors sur des représentations contradictoires<sup>1235</sup>.

Une fois sa théorie forgée, Moscovici va en développer la portée et l'appliquer à l'analyse de toutes les formes de domination s'exerçant au nom de la nature. Il s'agira, selon lui, d'« élargir le champ de sa critique radicale en la faisant porter sur l'ensemble nature et société<sup>1236</sup> ». Rappelons que toute représentation d'une chose par un groupe reflète la relation entre les personnes de ce groupe. C'est pourquoi la théorie écologiste de Moscovici est une théorie globale *des rapports de domination et de la nature de l'émancipation*<sup>1237</sup>, qui dépasse la domination patriarcale et s'applique aussi bien à l'encontre du racisme, de l'antisémitisme, de la xénophobie, etc.

Pour resituer la théorie dans le contexte de sa formulation, nous nous pencherons d'abord sur celle que Lévi-Strauss publia au milieu du siècle dernier et sur le rapport entre nature et culture et la conception de la hiérarchie des sexes qu'il développe dans ce cadre (chapitre 1). Nous verrons ensuite les principales critiques, notamment féministes, que Moscovici adresse à Lévi-Strauss (chapitre 2) puis nous présenterons le récit anthropologique et écologiste (à rebours du dualisme entre nature et culture) qu'a reconstitué Moscovici sur l'origine de la hiérarchie des sexes et ses conséquences psychanalytiques (chapitre 3). Nous tenterons d'identifier les impacts de sa théorie et nous porterons un regard critique sur son contenu au regard des connaissances et interrogations d'aujourd'hui (chapitre 4). Enfin, dans un dernier chapitre (chapitre 5) nous analyserons le nouveau naturalisme issu de ses travaux.

---

<sup>1235</sup> I. Cambourakis, « Un écoféminisme à la française ? Les liens entre mouvements féministe et écologiste dans les années 1970 en France », *Genre & Histoire* [En ligne], 22 | Automne 2018, URL : <http://journals.openedition.org/genrehistoire/3798>

<sup>1236</sup> S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, op. cit., p. 118.

<sup>1237</sup> « La domination de la nature qui nous conduit à la domination de l'homme [de l'humain], 'l'impérialisme illimité des hommes', ne débouche pas sur une émancipation, mais au contraire sur leur incapacité<sup>1237</sup> », S. Moscovici, *De la nature, pour penser l'écologie*, op. cit., p. 113

## Chapitre 1.

### La théorie de Lévi-Strauss sur les rapports entre nature / culture et sur la hiérarchie entre les sexes

C'est sur le terrain ethnographique que Moscovici va se situer pour forger sa théorie d'unification du naturalisme et du féminisme. Ce n'est donc plus sur les travaux de Freud ni de Durkheim mais sur ceux de Lévi-Strauss qu'il faut se pencher pour comprendre le cadre dans lequel la théorie écologiste de Moscovici s'inscrit et les représentations auxquelles elle s'oppose. Le succès international ainsi que l'écho rencontré par la théorie de Lévi-Strauss constituent un véritable cas de création d'une représentation sociale<sup>1238</sup>. La prohibition de l'inceste est le pivot de sa théorie.

#### *La prohibition de l'inceste jusqu'à Lévi-Strauss*

Lévy-Bruhl désignait la question de la prohibition de l'inceste comme la « *vexata quaestio* » des sciences sociales, celle qui a tourmenté tant de sociologues : comment expliquer que, malgré l'infinie diversité des cultures, une règle s'y manifeste de manière universelle ? Plus précisément, par « prohibition de l'inceste » les anthropologues ont désigné un ensemble de règles qui, sous quelque forme que ce soit (lois, mœurs, institutions, croyances, etc.), interdit l'accès au mariage entre proches parents<sup>1239</sup>. Le degré des liens de parentés visés comme les pénalités peuvent varier, mais pas le principe d'une règle.

---

<sup>1238</sup> Voir les travaux de D. Dussy, notamment « Les Théories de l'inceste en anthropologie. Concurrence des représentations et impensés », *Sociétés & Représentations*, Éditions de la Sorbonne, N° 42, 2016, pp. 73 à 85.

<sup>1239</sup> Cette clarification des termes est importante, car sous une même expression, l'anthropologie classique et contemporaine ainsi que la psychanalyse ne désignent pas toujours la même chose. Il est parfois question de la règle sociale présentée comme universelle qui encadre les unions pour la parenté, il s'agit alors d'une règle de mariage qui peut être formulée négativement (interdiction d'une forme d'endogamie) ou positivement (obligation d'une forme d'exogamie). En revanche, l'expression vise parfois le refoulement du désir inconscient éprouvé par l'enfant envers son parent du sexe opposé et, plus proche à la fois de l'usage courant et des observations empiriques contemporaines, l'interdit qui proscriit les agressions sexuelles intrafamiliales envers les enfants et qui se croise dans nos sociétés avec d'autres interdits, comme ceux contre les viols et la pédophilie. La séparation de ces dimensions fait l'objet de remises en cause et de critiques de la part de D. Dussy, voir « Inceste. La contagion épidémique du silence », *Anthropologie et sociétés*, vol. 33, n°1, 2009, pp. 123-139.

Dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, thèse de doctorat rédigée lors de son exil à New York, entre 1940 et 1948<sup>1240</sup>, Lévi-Strauss s'interroge à son tour sur l'universalité de cette règle. Dans *Les Structures élémentaires*, tout comme l'avait fait Durkheim à la fin des années 1890 dans un long article paru dans le premier volume de l'*Année sociologique* intitulé *La prohibition de l'inceste et ses origines*<sup>1241</sup>, il examine les explications qui ont jusqu'alors été avancées. Il regroupe ses explications en trois catégories.

La première catégorie d'explications, qui relève selon Lévi-Strauss de la « croyance populaire<sup>1242</sup> », est la plus courante aujourd'hui : celle de la génétique. La prohibition de l'inceste serait justifiée par des raisons eugéniques comme une protection contre les risques consanguins issus de la reproduction des unions endogames. Mais Lévi-Strauss constate, à la suite de Durkheim<sup>1243</sup>, que cette explication est d'origine récente et ne peut donc expliquer la présence de la règle à travers les âges. De plus, pour Lévi-Strauss comme pour Durkheim, cette explication ne leur paraît pas justifiée du point de vue de la théorie de l'hérédité, s'appuyant sur les travaux des généticiens de l'époque, ils jugent les conséquences génétiques « négligeables » et non « décisives » : « le péril temporaire des unions endogames, à supposer qu'il existe, résulte manifestement d'une tradition d'exogamie, ou de pangamie ; il ne peut en être la cause<sup>1244</sup> ». Enfin, si ces théories étaient la cause de la prohibition de l'inceste alors pourquoi cette dernière frapperait-elle aussi la parenté sociale<sup>1245</sup> ? Pour l'anthropologue, les explications qui reposent sur l'argument génétique ne sont que des formes de rationalisation a posteriori.

La seconde catégorie d'explications analysées et réfutées par Lévi-Strauss repose sur l'idée de l'existence d'une « répugnance instinctive<sup>1246</sup> » pour le contact sexuel entre parents proches, de nature physiologique ou psychologique. Or, la distinction doit être faite entre la règle sociale et la pratique privée. Si la prohibition de l'inceste s'expliquait par un sentiment

---

<sup>1240</sup> É. Loyer, *Lévi-Strauss*, Paris, Flammarion, 2015.

<sup>1241</sup> É. Durkheim, « La prohibition de l'inceste et ses origines », *Année sociologique*, PUF, vol. I, 1896-1897, pp. 1-70.

<sup>1242</sup> C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>1243</sup> « Quand on cherche dans l'histoire comment les hommes se sont expliqués à eux-mêmes ces prohibitions, à quels mobiles paraissent avoir obéi les législateurs, on constate que, avant ce siècle, les considérations utilitaires et physiologiques semblent avoir été presque complètement ignorées », É. Durkheim, « La prohibition de l'inceste et ses origines », *op. cit.*

<sup>1244</sup> C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>1245</sup> Parmi les nombreux exemples, citons le droit anglais qui considérait jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle le remariage d'un homme avec la sœur de sa femme comme incestueux, C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 81.

<sup>1246</sup> C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 20.

naturel de rejet, comment expliquer que le passage à l'acte soit si fréquent dans le secret des familles ? Nous reviendrons sur ce point. Autre argument contre cette catégorie d'explications : pourquoi toutes les sociétés prendraient-elles la peine de veiller à interdire le mariage entre parents proches si les tentations n'existaient pas spontanément ? Reprenant ici un argument de Frazer, Lévi-Strauss écrit : « il n'existe aucune raison de défendre ce qui, sans défense, ne risquerait point d'être exécuté<sup>1247</sup> ». Il souligne par ailleurs que la psychanalyse a depuis proposé une théorie allant dans le sens contraire du rejet instinctif : en effet selon Freud et son complexe d'Œdipe, ce phénomène s'exprimerait dans le psychisme humain non pas sous la forme d'une répulsion mais plutôt sous celle d'un inconscient désir. Pour Lévi-Strauss, les explications spéculant sur l'existence d'une horreur naturelle s'égarer dans l'analyse des effets de cette tradition sans en identifier la cause<sup>1248</sup>.

La troisième catégorie d'explications sur l'universalité de l'interdit de l'inceste consiste en un champ théorique pour qui la prohibition relèverait de causes sociales. C'est-à-dire que, à l'inverse de la catégorie précédente, la règle ne trouverait pas son origine dans l'instinct des individus mais dans la société. La principale explication sociologique est celle développée par Durkheim lui-même dans *La prohibition de l'inceste et ses origines*. Durkheim tente de fonder l'origine du tabou sur une cause psychosociale à partir de l'observation du totémisme australien : la crainte envers l'inceste serait la crainte du contact avec le sang totémique, intense dans le cas du sang menstruel. Les femmes sont alors interdites pour les hommes du même clan car ces derniers pourraient, en cas de mariage, entrer en contact avec le totem qui est sacré. Et nous avons vu dans la partie précédente que le sacré ne doit pas être touché. Le totem des autres clans n'étant pas sacré, il n'existe aucun péril dans l'union avec leurs membres. Durkheim fait donc dériver l'exogamie de la pensée religieuse. Et la prohibition de l'inceste en serait un résidu. Lévi-Strauss adresse à ce raisonnement – qu'il prend toutefois très au sérieux puisque c'est

---

<sup>1247</sup> *Ibid.*, p. 21. Sous la plume de Frazer, l'argument est rédigé ainsi : « La loi interdit seulement aux hommes de faire ce que leurs instincts les inclinent à faire ; ce que la nature elle-même prohibe et punit, il serait superflu que la loi l'interdît et le punît. Nous pouvons donc supposer toujours sans risque de nous tromper que les crimes interdits par la loi sont les crimes que la plupart ont une tendance naturelle à commettre. Si cette tendance n'existait pas, il n'y aurait pas de tels crimes, et si ces crimes n'étaient pas commis, quel besoin y aurait-il de les interdire ? Au lieu de supposer, par conséquent, d'après la prohibition de l'inceste par la loi, qu'il y a une aversion naturelle envers l'inceste, nous devons plutôt supposer qu'il y a un instinct naturel en sa faveur, et que si la loi le réprime comme elle réprime d'autres instincts naturels, c'est parce que les hommes civilisés, arrivent à la conclusion que la satisfaction des instincts naturels nuit à l'intérêt général de la société », Frazer, *Totemism and Exogamy*, cité par Moscovici, *La société contre nature, op.cit.*, pp. 269-270.

<sup>1248</sup> « Les relations incestueuses et les sentiments familiaux n'apparaissent contradictoires que parce que nous avons conçu ceux-ci comme excluant irréductiblement celles-là. Mais si une longue tradition permettait aux hommes de s'unir à leurs proches parents, notre conception du mariage serait tout autre » C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté, op. cit.*, p. 557.



celui qu'il discute le plus longuement – deux critiques. Premièrement, il serait un assemblage de « connexions fragiles et arbitraires<sup>1249</sup> ». Si les règles d'exogamie n'ont d'autre fonction que d'éviter le risque de contact avec le sang menstruel, leur existence devient incompréhensible au regard de la complexité qu'elles ont instituée, car il eut suffi d'interdire les relations sexuelles pendant les menstruations. De telles règles existent d'ailleurs dans certaines sociétés, et elles concernent aussi bien les membres endogamiques qu'exogamiques du groupe. Si le déroulement avancé par Durkheim peut être questionné étape par étape, là n'est pas le principal problème selon Lévi-Strauss. Ce raisonnement, c'est sa deuxième critique, qui cherche les causes de la prohibition de l'inceste dans la société contient un « vice fondamental<sup>1250</sup> ». Il est en effet possible que pour une société donnée l'explication avancée par Durkheim puisse être valable. Il est en revanche peu probable que l'enchaînement décrit se soit produit dans toutes les sociétés, de la même façon et avec les mêmes résultats partout. Lévi-Strauss reproche aux interprétations sociologiques (celle de Durkheim mais aussi de John McLennan, John Lubbock, Herbert Spencer, etc.) d'expliquer un fait universel par la généralisation d'un épisode social, donc historique et contingent, dont on peut exclure la possibilité qu'il ait pu se produire et se répéter de façon identique dans toutes les parties du monde. À supposer que cette séquence – croyance en la substantialité totémique du sang, horreur du sang et crainte superstitieuse des femmes – ait vraiment été présente partout, d'autres solutions que la prohibition auraient dû être exploitées par certaines sociétés (à commencer par l'interdiction du contact pendant les règles). En un mot, les explications sociologiques n'apportent pas de réponse à l'énigme de la naissance d'un phénomène universel dans des sociétés indépendantes les unes des autres. Elles passent à côté de la caractéristique de ce phénomène qui doit donc s'expliquer autrement.

Une fois ces explications écartées, c'est au neveu de Durkheim, Mauss, que Lévi-Strauss va emprunter ce qui va constituer le cœur de sa théorie. Dans son célèbre *Essai sur le don*, sous-titré *Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*<sup>1251</sup>, Mauss montre, à partir d'un travail extrêmement documenté, que dans les sociétés qu'il appelle « primitives » ou « archaïques », l'échange ne prend pas la forme de transactions mais est régulé par voie de dons réciproques. Le don dans ces sociétés occupe selon lui une place fondamentale, beaucoup plus que dans la nôtre : il est « un fait social total », c'est-à-dire que sa portée atteint tous les

---

<sup>1249</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>1250</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>1251</sup> M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF, [1924-1925] 2007.

domaines de la société dont, en l'absence d'institutions, il assure la cohésion. Le don ouvre un cycle à partir duquel se tissent les liens sociaux : il oblige en recevant et procure un droit en offrant.

Quels liens Lévi-Strauss fait-il entre la théorie de la réciprocité du don dans les sociétés primitives et l'universalité de la prohibition de l'inceste ? Pour le comprendre, voyons comment Lévi-Strauss décrit la situation dans les sociétés primitives : « Les primitifs ne connaissent que deux moyens de classer les groupes étrangers : ils sont, ou bien 'bons' ou bien 'mauvais' (...) Un groupe 'bon', c'est celui auquel, sans discuter, on accorde l'hospitalité, celui pour lequel on se dépouille des biens les plus précieux ; tandis que le groupe 'mauvais' est celui dont on attend et auquel on promet, à la première occasion, la souffrance ou la mort. Avec l'un on se bat, avec l'autre, on échange<sup>1252</sup> ». Afin d'éviter la situation périlleuse des guerres entre clans qui pousseraient à l'extermination réciproque<sup>1253</sup> et, à l'inverse, d'ouvrir un cycle d'échange vertueux donnant naissance à la société, la solution aurait donc été d'échanger entre les groupes leur « bien » le plus précieux : les femmes. Lévi-Strauss reprend donc à son compte la théorie maussienne en faisant du mariage exogamique – et plus précisément de l'échange des femmes – une forme primitive fondamentale de l'échange de dons entre clans.

#### *La prohibition de l'inceste à partir de Lévi-Strauss*

Lévi-Strauss formule ce dialogue imaginaire pour rendre compte du lien entre individus à l'époque primitive à partir d'une enquête de Margaret Mead en Nouvelle-Guinée : « Tu voudrais épouser ta sœur ? Mais qu'est-ce qui te prend ? Tu ne comprends donc pas que si tu épouses la sœur d'un autre homme, et qu'un autre homme épouse ta sœur, tu auras au moins deux beaux-frères, et que si tu épouses ta propre sœur tu n'en auras pas du tout ?<sup>1254</sup> ». Passons pour l'instant sur la conception que ce dialogue fait de la femme pour, à ce stade, identifier la règle d'or de l'état de société selon Lévi-Strauss : la nécessité sociale d'élargir la famille biologique. Le mariage substitue la logique de l'alliance à celle de l'hostilité entre les groupes étrangers. Il crée la collaboration que la paix réclame. En transformant la relation de réciprocité en une relation de parenté, le mariage unit les groupes par une relation beaucoup plus réelle et permanente que celle issue de tout autres types d'échanges : les querelles ne vont pas jusqu'à

---

<sup>1252</sup> C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, op. cit., p. 71.

<sup>1253</sup> C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 84.

<sup>1254</sup> C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, op. cit., pp. 555-556.

la guerre, elles restent cantonnées au stade d'« affaires de familles<sup>1255</sup> ». À l'inverse, en cas d'absence de liens familiaux établis entre les clans par les mariages, c'est l'hostilité qui règne ou menace. La thèse de Lévi-Strauss attribue donc comme fonction à la prohibition de l'inceste de garantir la circulation de ce précieux « bien » que constitueraient les femmes. Cette circulation assure l'alliance des familles, des clans, des groupes. Ce faisant, elle évite un péril mortel, celui de l'éclatement du groupe social et du repli en une multitude de systèmes clos, de familles « sans porte ni fenêtre<sup>1256</sup> ».

Pour l'anthropologue, la prohibition de l'inceste aurait ainsi une valeur positive : l'interdiction du mariage endogame est le revers, la contrepartie, de l'obligation du mariage avec un membre d'un autre groupe que la famille biologique afin de lier ces groupes entre eux. « C'est la règle du don par excellence<sup>1257</sup> » écrit-il. Avec Lévi-Strauss, la prohibition de l'inceste prend donc la forme d'une obligation de prestation réciproque entre les hommes : « je renonce à ma fille ou à ma sœur qu'à condition que mon voisin y renonce aussi (...) le fait que je puis obtenir une femme est, en dernière analyse, la conséquence du fait qu'un frère ou un père y a renoncé<sup>1258</sup> ». Elle oblige le père à céder sa fille et le fils à céder sa sœur et crée un droit sur la fille et la sœur des autres. « La défense équivaut à une obligation ; et la renonciation ouvre la voie à une revendication » écrit Lévi-Strauss<sup>1259</sup>. Ainsi se forme un large réseau de relations qui constitue une structure de parenté. Le structuralisme de Lévi-Strauss opère donc, par rapport aux explications évolutionnistes sur l'universalité de la prohibition de l'inceste, le renversement suivant : la prohibition de l'inceste n'est pas universelle parce que la biologie ou l'ordre social en abriterait la cause pour une raison ou pour une autre, elle est universelle parce qu'elle est la condition de l'avènement de cet ordre. Si donc elle se retrouve dans toutes les sociétés observées, c'est parce qu'elle serait le préalable à leur existence et que les groupes qui ne l'auraient pas appliquée se seraient exclus du réseau de l'échange et auraient été promis à l'hostilité et à la mort.

La règle varie dans son contenu et ses détails d'une société à l'autre mais jamais dans sa fonction : faire de la femme un objet d'échange pour assurer l'ordre social. Ce que l'anthropologue décrit, sans utiliser le terme, c'est la création d'un système de marché de

---

<sup>1255</sup> *Ibid.*, p. 552.

<sup>1256</sup> *Ibid.*, p. 549.

<sup>1257</sup> *Ibid.*, p. 552.

<sup>1258</sup> *Ibid.*, pp. 72-73.

<sup>1259</sup> *Ibid.*, p. 60.

produits féminins<sup>1260</sup>. Les termes utilisés relèvent de ce registre : « il en est donc des femmes comme de la monnaie d'échange<sup>1261</sup> » écrit-il par exemple.

Comment cette transformation est-elle possible ? Selon Lévi-Strauss, c'est l'émergence de la pensée symbolique<sup>1262</sup> qui le permet. Cette dernière, en convertissant les femmes en « signes », autorise leur échange comme peuvent être échangées des paroles<sup>1263</sup>. Devenues signes dans un univers d'hommes, les femmes seraient échangées non pas tant comme des biens ou des produits mais comme les signes d'un message : car l'échange est une alliance, un traité, un contrat entre les hommes. Ainsi c'est en maintenant les femmes à la marge de l'origine de la culture<sup>1264</sup> que le contrat social, le passage de la nature à la culture, de la condition animale à la condition humaine<sup>1265</sup>, est scellé. La conséquence est que la prohibition de l'inceste opère dans un même mouvement une double transformation : transformation d'un état de nature en un état de culture<sup>1266</sup> *par* la transformation des femmes en biens échangeables par les hommes. La seconde devient la condition de la première.

---

<sup>1260</sup> Il cite toutefois le vocabulaire matrimonial de la Grande-Russie où le fiancé est désigné par l'expression « le marchand » et la fiancée « la marchandise » ... C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 53. L'expression sera utilisée par Moscovici pour décrire, non sans ironie, les conclusions de la théorie de Lévi-Strauss : « La prohibition de l'inceste (...) fournit sur le marché les produits requis », S. Moscovici, *La société contre nature*, *op. cit.*, p. 26). Mais c'est G. Rubin qui développera cette idée dans son article fondateur "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", in Rayna Reiter, *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975, traduit par N.-C. Mathieu sous le titre « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *Les cahiers du CEDREF*, n°7, 1998, pp. 3-81.

<sup>1261</sup> C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 549.

<sup>1262</sup> « L'émergence de la pensée symbolique devait exiger que les femmes, comme les paroles, fussent des choses qui s'échangent. C'était en effet, dans ce nouveau cas, le seul moyen de surmonter la contradiction qui, faisait percevoir la même femme sous deux aspects incompatibles : d'une part objet de désir propre, et donc excitant des instincts sexuels et d'appropriation, et en même temps sujet, perçu comme tel, du désir d'autrui, c'est-à-dire moyen de se lier en s'alliant », *ibid.*, p. 569.

<sup>1263</sup> *Ibid.*, p. 569.

<sup>1264</sup> Cette exclusion des femmes ne fait aucun doute chez Lévi-Strauss : « La relation globale d'échange qui constitue le mariage ne s'établit pas entre un homme et une femme qui chacun doit et chacun reçoit quelque chose : elle s'établit entre deux groupes d'hommes, et la femme y figure comme un des objets de l'échange, et non comme un des partenaires entre lesquels il y a lien. Cela reste vrai, même lorsque les sentiments de la jeune fille sont pris en considération... En acquiesçant à l'union proposée, elle précipite ou permet l'opération d'échange ; elle ne peut en modifier la nature. Ce point de vue doit être maintenu dans toute sa rigueur, même en ce qui concerne notre société, où le mariage prend apparence d'un contrat entre les personnes... », *ibid.*, p. 135.

<sup>1265</sup> Lévi-Strauss tient, du moins dans ses premiers écrits, à différencier l'homme de l'animal et à maintenir une exception humaine. Nous reviendrons sur ce point dans le prochain chapitre.

<sup>1266</sup> « La prohibition de l'inceste est, à la fois, au seuil de notre culture, dans la culture et, en un sens, la culture elle-même », C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 14.

## *La famille et la division sexuelle du travail selon Lévi-Strauss*

Comment s'articule la naissance de la famille et l'origine de la division sexuelle du travail dans la théorie de Lévi-Strauss ? C'est dans un article publié en 1956<sup>1267</sup>, quelques années après *Les structures élémentaires*, réédité en 1983 dans *Le regard éloigné*<sup>1268</sup>, que Lévi-Strauss présente ses conclusions sur l'origine de la famille et de la division sexuelle du travail.

La famille, définie comme le mariage entre deux individus de sexe opposé qui procréent et élèvent des enfants, est-elle le produit d'apparition récente, fruit d'une lente évolution ou, au contraire, un phénomène universel, présent partout et de tout temps ? Les ethnologues semblent avoir longtemps hésité entre ces deux pôles<sup>1269</sup>. Pour Lévi-Strauss, la famille comme la division sexuelle du travail se caractérisent par une présence universelle comme pour les faits de nature mais, symétriquement, la présence de règles qui les constituent les hissent à l'étage de la culture. Comme pour la prohibition de l'inceste, l'analyse structuraliste lui permet de doter la famille d'un fondement social, tout en expliquant sa quasi-universalité (il y a de rares cas où la famille n'existe pas, et des cas où elle prend des formes non conjugales comme la polygamie).

Lévi-Strauss écrit : « rien ne serait plus faux que de réduire la famille à son fondement naturel. Ni l'instinct de procréation, ni l'instinct maternel, ni les liens affectifs entre mari et femme, et entre père et enfants, ni la combinaison de tous ces facteurs ne l'expliquent<sup>1270</sup> ». Il en va de même pour le mariage (hétérosexuel) et pour la division sexuelle du travail. Tous ces phénomènes sont constitués de règles qui les ont imposés. Identifier ces règles devrait permettre de mieux comprendre ces phénomènes.

On a vu que pour Lévi-Strauss, « le mariage n'a rien à voir avec le plaisir des sens<sup>1271</sup> » car selon lui sa fonction originelle n'est pas d'ordre sexuel mais d'ordre social : couplé à la règle de la prohibition de l'inceste, il tisse les alliances qui donnent à la société son armature. Dans cette dynamique, Lévi-Strauss s'intéresse au rôle d'un autre phénomène universel : la division sexuelle du travail. La présence d'une division est universelle mais pas les modalités

---

<sup>1267</sup> C. Lévi-Strauss, "The family", in H. L. Shapiro (edited by), *Man, Culture and Society*, New York, Oxford University Press, 1956, pp. 261-285.

<sup>1268</sup> C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.

<sup>1269</sup> L'existence de la famille durant le Paléolithique n'est pas avérée, voir M. Patou-Mathis, *L'homme préhistorique est aussi une femme. Une histoire de l'invisibilité des femmes*, Allary Éditions, 2020, p. 116.

<sup>1270</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>1271</sup> *Ibid.*, p. 79.

de cette division (telle tâche réservée à tel sexe), ce qui indiquerait que l'assignation des tâches ne serait pas d'origine naturelle ou que cette origine ne serait pas décisive. Alors pourquoi les sociétés répartissent-elles toutes les tâches entre les sexes ?

Pour y répondre, Lévi-Strauss examine la division sexuelle du travail sous un autre angle : dans toutes les sociétés, les tâches qui sont assignées à chacun des sexes s'accompagnent d'interdits à l'autre sexe de les exécuter. Considérée comme un interdit, la division sexuelle des tâches est une « prohibition des tâches<sup>1272</sup> », une règle imposant à tel sexe de *ne pas* effectuer telle tâche. La fonction universelle de cette prohibition aurait été, selon Lévi-Strauss, de créer une dépendance entre les sexes et de rendre le mariage indispensable en faisant du célibataire « la moitié seulement d'un être humain<sup>1273</sup> ». Les deux prohibitions universelles qu'il identifie, celle de l'inceste et celle des tâches, serait donc le moteur social : l'une rend le mariage indispensable, l'autre lui garantit sa nature exogamique. La première pousse les individus (de sexe opposé) à s'unir, la seconde unie les familles.

---

<sup>1272</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>1273</sup> *Ibid.*, p. 74.

## Chapitre 2.

### Réceptions féministes de la théorie de Lévi-Strauss

Les travaux de Lévi-Strauss vont susciter quelques réactions de nature féministe, et nous allons voir que ces critiques vont participer à la naissance de deux courants s'accordant sur le caractère socialement construit du genre mais se distinguant sur celui de la nature : les études de genre et l'écoféminisme.

Moscovici figure parmi les premiers à développer une critique de ce type et une réinterprétation du rapport entre les sexes. Il va proposer une autre explication à l'origine de la prohibition de l'inceste, à la naissance de la famille et la division sexuelle du travail. En effet le psychologue social va s'aventurer sur le terrain de l'anthropologie et formuler une autre théorie, ni évolutionniste, ni structuraliste, dont le récit diffère autant de ceux de Lévi-Strauss que de Simone de Beauvoir car la philosophe sera la première à s'appuyer sur les travaux de Lévi-Strauss pour constituer sa théorie féministe. À l'inverse de Moscovici, cette dernière ne formule aucune critique envers l'anthropologue. Avant d'analyser la théorie (ou la contre-théorie) de Moscovici, examinons la position anthropologique de Simone de Beauvoir et la nature des critiques adressées par Moscovici à la thèse développée par Lévi-Strauss dans *Les Structures élémentaires*.

#### *L'évolutionnisme de Simone de Beauvoir*

*Le Deuxième sexe* et *Les Structures élémentaires* sont publiés la même année, en 1949. Bien que les ouvrages soient publiés en même temps, Simone de Beauvoir se réfère longuement au travail développé par Claude Lévi-Strauss dans *Les Structures élémentaires*. Car Lévi-Strauss avait communiqué à la philosophe, qui souhaitait mettre à jour ses données ethnographiques pour son propre livre<sup>1274</sup>, les épreuves de sa thèse<sup>1275</sup>. « Première lectrice<sup>1276</sup> » de Lévi-Strauss, Beauvoir, qui a largement contribué à la diffusion et au succès des *Structures*

---

<sup>1274</sup> É. Loyer, *Lévi-Strauss*, Paris, Flammarion, 2015, p. 346.

<sup>1275</sup> S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe. Les faits et les mythes*, Tome 1, Gallimard, [1949] 1976, p. 19.

<sup>1276</sup> É. Loyer, *Lévi-Strauss, op.cit.*, p. 346.

élémentaires, n'est « nullement ébranlée<sup>1277</sup> » par la place réservée aux femmes dans sa théorie. Au contraire, elle en fait une recension élogieuse dans les *Temps modernes*<sup>1278</sup>, et affirmera avoir trouvé dans les thèses de Lévi-Strauss la confirmation des siennes : Lévi-Strauss, écrivait-elle « confirmait mon idée de la femme comme autre<sup>1279</sup> ». Ce dont elle trouve aussi la confirmation dans les travaux de l'ethnologue, et qui lui permet de développer son existentialisme, c'est l'idée, à laquelle Moscovici va s'opposer, qui postule que les mécanismes de domination trouvent leurs origines dans la nature (la biologie).

« Ce monde a toujours appartenu aux mâles<sup>1280</sup> » : c'est ainsi que Simone de Beauvoir ouvre le chapitre du *Deuxième sexe* intitulé *Histoire* où elle livre un récit anthropologique du rapport entre les sexes dans lequel elle cite longuement Lévi-Strauss. En voici très brièvement la trame. Selon Simone de Beauvoir, les mâles ont dès l'origine un privilège biologique : de ne pas être soumis à la parturition. Le malheur de la femme, « c'est d'avoir été biologiquement vouée à répéter la vie<sup>1281</sup> » car « les servitudes de la reproduction représenteraient pour elles un terrible handicap<sup>1282</sup> ». Cette différence serait à l'origine de la répartition des tâches et de la désignation de la femme comme « autre ». Malgré cette condition, la femme bénéficie toutefois dans un premier temps d'une forme de vénération mystique et d'avantage économique<sup>1283</sup> car sa fécondation était considérée d'origine divine. En effet Simone de Beauvoir reprend à son compte une idée développée par Malinowski<sup>1284</sup> et prétend que les primitifs nomades vivaient dans l'ignorance du rôle des mâles dans la fécondation des femmes et la conception des enfants. Ce serait lors de la révolution néolithique que le mâle va progressivement prendre conscience de son rôle dans la fécondation. En découvrant la paternité, l'agriculteur va assimiler la femme à la terre : il féconde et exploite son ventre comme il féconde et exploite le sol. L'homme asservi alors « la Nature et la Femme<sup>1285</sup> ». C'est pour prendre possession de la filiation et de l'héritage que les hommes auraient enfermé les femmes dans l'immanence. Mais il n'y a jamais eu de

---

<sup>1277</sup> *Ibid.*, p. 346.

<sup>1278</sup> Novembre 1949.

<sup>1279</sup> Dans *La force des choses*, cité par M. Gestin et N.-C. Mathieu, « Claude Lévi-Strauss et (toujours) l'échange des femmes : analyses formelles, discours, réalités empiriques », D. Chabaud-Rychter et al., *Sous les sciences sociales, le genre*, La Découverte, « Hors collection Sciences Humaines », 2010, p. 64.

<sup>1280</sup> S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, *op. cit.*, p. 111. Elle cite plus loin Lévi-Strauss : « L'autorité publique ou simplement sociale appartient toujours aux hommes », *ibid.*, p. 124.

<sup>1281</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>1282</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>1283</sup> La propriété communautaire se transmettait, d'après S. de Beauvoir, par les femmes, la filiation par les hommes n'étant pas encore établie.

<sup>1284</sup> B. Malinowski, *La paternité dans la psychologie primitive*, trad. C. I. Angelliaume, Éditions Allia, [1927] 2016.

<sup>1285</sup> S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, *op. cit.*, p. 117.



combat entre le mâle et la femme. Le patriarcat triomphe à l'issue d'une lente évolution sans « lutte, ni victoire, ni défaite<sup>1286</sup> ». L'histoire n'a fait qu'accentuer un clivage qui était présent dès l'origine dans le privilège biologique des mâles menant à l'immanence féminine et à la transcendance masculine.

Les principales hypothèses anthropologiques sur lesquelles Beauvoir fonde son argumentation sont aujourd'hui largement rejetées par cette discipline<sup>1287</sup>, mais deux axes de son récit nous intéressent particulièrement. Premièrement, il est bien connu que la philosophe pose les fondements d'une analyse féministe du genre en distinguant le sexe biologique du caractère social de la féminité. Cependant, elle établit sa théorie en considérant que la femme aurait un « handicap » naturel. Il semble que Beauvoir pense nécessaire de placer l'origine de la domination dans la « nature » pour en arriver à la distinction entre sexe biologique et sexe social. Le premier étant une donnée que l'existence permet de transcender. « La société humaine est une anti-physis<sup>1288</sup> », écrit-elle. Elle maintient donc une opposition de principe entre nature et société et ne semble pas envisager que si le genre est une construction sociale, le concept de nature puisse l'être aussi ou que la nature n'a pas toujours été la même. Deuxièmement, et ce n'est pas sans lien, l'histoire à laquelle se livre Simone de Beauvoir est une interprétation évolutionniste du rapport entre les sexes. Une des pièces maîtresses de l'évolution linéaire qu'elle décrit est même un credo de la pensée évolutionniste<sup>1289</sup> : l'idée de l'ignorance supposée entre copulation et procréation chez les peuples primitifs nomades. En effet, selon Françoise Héritier, cette idée serait fautive et reposerait sur une représentation évolutionniste des peuples primitifs : elle « renvoie confusément à la conception élitiste globale d'une humanité primitive, ignorante et sauvage<sup>1290</sup> ». Héritier ajoute à propos de ces peuples : « La seule chose qui leur est étrangère, c'est le pouvoir fécondant du spermatozoïde proprement dit, qui, rappelons-le, nous était d'ailleurs également inconnu jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>1291</sup> ». Mais Beauvoir ne cherche pas à démêler la contradiction entre la logique évolutionniste de son récit et le structuralisme de Lévi-Strauss auquel elle se réfère.

---

<sup>1286</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>1287</sup> Voir F. Héritier, *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, [2002] 2012.

<sup>1288</sup> S. de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Gallimard, [1949] 1974, tome I, p. 98.

<sup>1289</sup> F. Héritier, *Masculin/Féminin II. op. cit.*, p. 104.

<sup>1290</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>1291</sup> *Ibid.*, p. 103.

Qu'en est-il de la prohibition de l'inceste ? Beauvoir y fait peu référence dans son ouvrage, ce n'est pas un point central de sa théorie évolutionniste. La prohibition de l'inceste manifesterait, selon elle, la volonté mâle d'aller vers la transcendance, c'est-à-dire vers l'Autre<sup>1292</sup>. Mais que pense-t-elle de la théorie de l'échange des femmes présentée par Lévi-Strauss ? Selon elle, il n'y a pas matière à critique car l'échange serait interchangeable : la théorie de la prohibition de l'inceste comme moteur social fonctionnerait de la même façon si les pôles avaient été inversés, et que les femmes échangeaient les hommes<sup>1293</sup>. Cet argument de Beauvoir est celui que Lévi-Strauss mobilisa jusqu'à la fin de sa vie, non sans agacement, contre les accusations féministes<sup>1294</sup>.

### *La critique de Lévi-Strauss et de Beauvoir*

Le soutien de Simone de Beauvoir aux *Structures élémentaires* a probablement atténué le développement de critiques féministes de cette œuvre en France. Pour les lecteurs anglo-saxons, l'ouvrage n'a été traduit que vingt ans plus tard<sup>1295</sup>. Dans un premier article de 1974<sup>1296</sup>, l'anthropologue américaine Sherry B. Ortner va s'appuyer, à l'instar de Simone de Beauvoir dont elle se revendique, sur le dualisme effectué par Lévi-Strauss entre nature et culture pour proposer une explication à la subordination universelle des femmes par leur association symbolique à la nature. L'année suivante, en 1975, l'anthropologue américaine Gayle Rubin publie un article pionnier des études de genre<sup>1297</sup>. Rubin prend davantage de distance avec la théorie de Lévi-Strauss<sup>1298</sup> tout en reconnaissant son apport. Pour elle, Lévi-Strauss, comme

---

<sup>1292</sup> Elle s'appuie également sur Lévi-Strauss sur ce point qui écrit : « L'unique raison [de l'interdiction du mariage avec une femme du même clan] est qu'elle est *même*, alors qu'elle doit (et donc peut), devenir *autre*<sup>1292</sup> » S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, op. cit., p. 129, citant C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, op. cit., p. 133.

<sup>1293</sup> F. Keck, « Beauvoir lectrice de Lévi-Strauss. Les relations hommes/femmes entre existentialisme et structuralisme », *Les Temps Modernes*, 2008/1-2 (n° 647-648), p. 252.

<sup>1294</sup> « Elles [les féministes] m'ont mal compris ou mal lu, car je souligne qu'il n'est pas de société humaine qui ne voie dans ses femmes des valeurs autant que des signes. La querelle est futile : on pourrait aussi bien dire que les femmes échangent les hommes ; il suffirait de remplacer le signe + par le signe – et inversement, la structure du système n'en serait pas altérée. Si j'ai employé l'autre formulation, c'est qu'elle correspond à ce que pensent et disent les sociétés humaines dans leur presque totalité ». C. Lévi-Strauss, D. Éribon, *De près et de loin*, Odile Jacob, 1988, p. 148.

<sup>1295</sup> É. Loyer, *Lévi-Strauss*, Paris, Flammarion, 2015, p. 347.

<sup>1296</sup> S. B. Ortner, "Is female to male as nature is to culture?" In M. Z. Rosaldo and L. Lamphere (eds), *Woman, culture, and society*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1974, pp. 68-87.

<sup>1297</sup> G. Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", in Rayna Reiter, *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975, traduit par N.-C. Mathieu sous le titre « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *Les cahiers du CEDREF*, n°7, 1998, pp. 3-81.

<sup>1298</sup> « 'L'échange des femmes' est aussi un concept qui pose problème. Puisque Lévi-Strauss soutient que le tabou de l'inceste et les conséquences de son application constituent l'origine de la culture, on peut en déduire que la

Freud avant lui, aurait élaboré « une théorie implicite de l’oppression de sexe<sup>1299</sup> » et Rubin lui reprochera de ne pas l’avoir envisagé sous cet angle. Mais elle ne questionne pas, en revanche, le dualisme de l’anthropologue français.

Nous reviendrons plus loin sur ces deux auteures. À ce stade, soulignons que Moscovici figure donc parmi les premiers à se démarquer à la fois de Lévi-Strauss d’un point de vue féministe et de Beauvoir d’un point de vue naturaliste : nous souhaitons démontrer que sa théorie dénonce conjointement le système de domination décrit par le premier et le dualisme sur lequel repose le travail des deux auteurs. C’est en 1972 qu’il publie *La Société contre nature*. Dans cet ouvrage, il ne conteste pas de front les données récoltées par l’anthropologue, mais certaines des conclusions qu’il en tire, à la lumière d’autres disciplines et d’autres connaissances. Pour Moscovici, ce qu’a découvert Claude Lévi-Strauss serait une règle inventée par les hommes – tout comme la fiction du dualisme entre nature et culture dont elle est consubstantielle – *dans le but* de maintenir les femmes dans une position sociale inférieure. Il développe ainsi dans *La Société contre nature* une théorie alternative à celle de Lévi-Strauss qu’il conteste principalement sur deux points :

- (1) Le passage d’un état de nature à un état social : la théorie de Lévi-Strauss repose sur le postulat d’un état originel dans lequel des êtres purement biologiques – avant de devenir brusquement sociaux – vivent dans la promiscuité sexuelle, le repli et le chaos. Nous verrons que Moscovici considère que ce désordre ou cet état de nature n’a jamais existé, et ne serait qu’une fiction au service du maintien de la domination d’un ordre masculin. Selon lui, nous serions passés d’un état de société à un autre.
- (2) L’origine de la domination des femmes : la théorie de Lévi-Strauss présuppose que la domination des femmes soit antérieure à la prohibition de l’inceste (sinon comment expliquer que ce soient partout les femmes, et non les hommes, qui soient échangées ?) renvoyant donc la hiérarchie des sexes à des causes naturelles (puisque avant la prohibition, c’est la nature qui domine). À l’inverse, pour Moscovici,

---

grande défaite historique des femmes s’est produite avec l’origine de la culture, et est un prérequis de la culture. Si l’on adopte son analyse sous sa forme littérale, le programme féministe doit inclure une tâche encore plus lourde que l’extermination des hommes ; il doit tenter d’éliminer la culture et d’y substituer quelque phénomène entièrement nouveau à la surface de la terre », *op. cit.*, p. 12.

<sup>1299</sup> G. Rubin, « L’économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *Les cahiers du CEDREF*, n°7, 1998, p. 9.

la hiérarchie entre les sexes n'a rien de naturelle ni de biologique, elle est le résultat d'une histoire humaine qui a transformé des différences en hiérarchie et les a inscrites dans la nature.

(1) *D'un état social à un autre*

« La société ne commence jamais, écrit Moscovici en paraphrasant François Jacob qui parlait de la vie, elle continue<sup>1300</sup> ». Cela signifie que le passé de notre société ne serait pas la nature, mais une autre société<sup>1301</sup>. Moscovici reproche à la plupart des théories sur la prohibition de l'inceste, dont celle de Lévi-Strauss, de se fonder sur l'idée d'un commencement et l'hypothèse – fautive selon lui – d'un état initial de promiscuité qualifié de naturel (ou d'état de nature) où l'inceste se pratiquerait. Le concept de « promiscuité primitive » décrivant cet état confus et désordonné fut développé par l'anthologue évolutionniste du XIX<sup>e</sup> siècle L. H. Morgan à la mémoire duquel *Les Structures élémentaires* sont dédiées.

Bien sûr le structuralisme de Lévi-Strauss se distingue de cet évolutionnisme. Mais en faisant de la prohibition de l'inceste la condition de la sortie de la nature et de l'avènement de la culture, il entretient une représentation dualiste sans pour autant faire de la nature et de la culture des ontologies au sens de Descola<sup>1302</sup>. L'anthropologue a lui-même présenté cette distinction comme un instrument de méthode<sup>1303</sup>. Il est par ailleurs revenu sur cette distinction dans la préface de la deuxième édition la qualifiant « d'artificielle<sup>1304</sup> » en 1966, puis de « périmée<sup>1305</sup> » en 1983 dans *Le regard éloigné*. Sa théorie n'en repose pas moins sur une vision de la nature comme relevant du spontané et dépourvue d'organisation ; ce que ses affirmations sur l'absence de culture dans le monde animal étayaient<sup>1306</sup>. Ces affirmations tranchent avec l'état des connaissances en éthologie depuis la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle<sup>1307</sup>. La théorie de Lévi-Strauss a participé à l'entretien d'une représentation constituant une hiérarchie entre un

---

<sup>1300</sup> S. Moscovici, « Nos sociétés biuniques », *op. cit.*, p. 102.

<sup>1301</sup> S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, *op. cit.*, p. 246.

<sup>1302</sup> P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, (Bibliothèque des sciences humaines), 2005.

<sup>1303</sup> C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 3.

<sup>1304</sup> *Ibid.*, p. XVII.

<sup>1305</sup> C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 164.

<sup>1306</sup> Pour soutenir son propos Lévi-Strauss cite un « observateur » de chimpanzés écrivant à propos de cet animal : « un être endurci dans le cercle étroit de ses imperfections innées, un être 'régressif' si on le compare à l'homme, un être qui ne peut s'engager dans la voie du progrès », C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>1307</sup> Voir par exemple D. Lestel, *Les Origines animales de la culture*, *op. cit.*

présupposé état de nature caractérisé par la promiscuité primitive et un état social qui en serait « sorti », ennobli par la culture du civilisé débarrassé de ses instincts naturels.

Nous savons aujourd'hui que la société et même la culture sont présentes dans la vie animale. Et l'observation de la vie sociale des primates montre qu'il est peu probable qu'avant ou sans la règle de l'échange des femmes, les sociétés humaines se seraient livrées à la promiscuité sexuelle et au repli intrafamiliale<sup>1308</sup>. Toutes les sociétés de primates régulent leur vie en commun<sup>1309</sup>. Même si les règles ne sont pas clairement énoncées, ces sociétés n'en manquent pas, notamment concernant les comportements sexuels. Après avoir synthétisé l'état des connaissances du moment<sup>1310</sup>, Moscovici conclut : « Les sociétés de primates, comme les sociétés humaines, diffèrent par le niveau de promiscuité qu'elles tolèrent. Si l'on comparait le comportement sexuel des cynocéphales et des anthropoïdes avec le comportement humain réel, et non pas avec son travestissement juridique, religieux ou moral, on serait enclin à opposer leur vie presque vertueuse à la nôtre qui apparaîtrait dissolue et versatile<sup>1311</sup> ». Il ne faut pas se méprendre sur l'objectif de Moscovici dans l'énoncé de ces remarques. Elles ne visent aucunement à faire des sociétés animales des modèles pour les sociétés humaines, mais simplement à montrer que l'état qualifié « de nature » est loin d'être un désordre mais au contraire une multitude d'ordres sociaux différents<sup>1312</sup>. L'affirmation de Lévi-Strauss selon laquelle il n'existerait aucune norme dans la vie sociale des singes<sup>1313</sup> ni aucune forme de régulation sexuelle dans la vie animale<sup>1314</sup> est aujourd'hui clairement démentie<sup>1315</sup>. Il en va de même pour la présence de l'inceste dans les sociétés de primates : l'organisation sociale le rend pratiquement impossible, les jeunes mâles étant rapidement chassés de l'orbite du couple nucléaire et progressivement poussés à la périphérie du groupe. Ce type d'observation se

---

<sup>1308</sup> B. L. Deputte, « L'Évitement de l'inceste chez les Primates », *La Recherche*, 193, 1987.

<sup>1309</sup> F. de Waals, *Primates et philosophes*, Paris, Le Pommier, 2008 [2020].

<sup>1310</sup> Rappelons que *La société contre nature* est publiée pour la première fois en 1972, toutes ces études sur la vie sociale animale ont depuis été largement confirmée et développée.

<sup>1311</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, *op.cit.*, p. 84.

<sup>1312</sup> Moscovici s'applique à montrer que le principal facteur de détermination de ces ordres n'est pas la biologie (l'appartenance à une espèce) mais l'écologie, *ibid.*, pp. 60-66.

<sup>1313</sup> « La vie sociale des singes ne se prête à la formulation d'aucune norme. En présence du mâle ou de la femelle, de l'animal vivant ou mort, du sujet jeune ou âgé, du parent ou de l'étranger, le singe se comporte avec une surprenante versatilité » dans C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 7. Constat qui est parfaitement démenti dès les années 1960 par les éthologues dont Moscovici reprend les travaux.

<sup>1314</sup> « Ce problème s'éclaire quand on admet l'indifférence de la nature – certifiée par toute l'étude de la vie animale – aux modalités de relations entre les sexes » dans C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>1315</sup> Voir par exemple F. de Waal, *Chimpanzee Politics. Power and Sex among Apes*, London, Jonathan Cape, 1982.

retrouve dans de nombreuses espèces<sup>1316</sup>, au point que le biologiste Yves Christen remarque que le consensus scientifique sur la présence de l'inceste dans les sociétés animales a changé de camps<sup>1317</sup>, ce qui réinterroge sa portée : si le tabou de l'inceste est non seulement universel à l'espèce humaine mais aussi à une large part du monde animal, cela signifie-t-il que ces espèces animales sont elles aussi « sorties de la nature » ?

À ce sujet, Lévi-Strauss écrit dans *Le regard éloigné* : « Depuis que ce texte [*Les Structures élémentaires*] fut écrit et publié il y aura bientôt trente ans, plusieurs auteurs, spécialistes d'éthologie animale, ont voulu trouver à la prohibition de l'inceste un fondement naturel. Il semble, en effet, que diverses espèces d'animaux sociaux évitent les unions sexuelles entre individus étroitement apparentés (ou que ces unions ne s'y produisent pas, ou rarement) fut-ce seulement parce que les aînés du groupe en expulsent les jeunes dès qu'ils deviennent adultes. À supposer que ces faits, ignorés ou incomplètement publiés il y a un quart de siècle, soient correctement interprétés par les observateurs, on méconnaîtrait, en les extrapolant, la différence essentielle qui sépare les conduites animales des institutions humaines : seules celles-ci mettent systématiquement en œuvre des règles négatives pour créer des liens sociaux<sup>1318</sup> ». On constate à travers ces lignes que Lévi-Strauss ne semble pas envisager l'absence d'inceste dans les sociétés animales comme pouvant être la marque d'une organisation sociale complexe mais uniquement comme un élément « naturel » susceptible d'atténuer la portée culturelle de la prohibition dans les sociétés humaines. Lévi-Strauss tient alors à maintenir une exception humaine, laquelle se manifesterait par la présence de règles négatives tissant la société. Mais la question qui se pose est pourquoi une règle prohibant l'inceste (ou, formulée de manière positive, obligeant l'exogamie) est-elle devenue nécessaire pour créer des liens sociaux dans les sociétés humaines alors qu'elle ne l'est pas dans les sociétés animales, dont celles qui intéressent Moscovici par leur diversité et leur complexité que sont les sociétés de primates ? La « règle » serait-elle *devenue* nécessaire aux sociétés humaines à un moment de leur histoire ? Et si oui, pourquoi ? À ces questions, Moscovici va

---

<sup>1316</sup> N. Journet cité par D. Dussy : « De nombreuses études font aujourd'hui état de comportements animaux, ayant pour conséquence de réduire la fréquence des accouplements consanguins. Chez les campagnols, les écureuils, les belettes et les gibbons, les jeunes mâles sont expulsés du groupe familial à la puberté. Dans beaucoup d'espèces à harem, la dominance du mâle est brève, de sorte que les accouplements père-fille sont rares. Enfin, dans certaines espèces comme les chiens de prairie, les babouins, les singes vervets, des conduites de rejet sexuel existent entre parents proches », D. Dussy, « Les Théories de l'inceste en anthropologie. Concurrence des représentations et impensés », *Sociétés & Représentations*, Éditions de la Sorbonne, N° 42, 2016, p. 78.

<sup>1317</sup> Y. Christen, « Ces animaux obsédés par les règles : de la prohibition de l'inceste à l'impératif normatif », *Le Coq-héron*, 2013/4 (n° 215), p. 28.

<sup>1318</sup> C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, *op. cit.*, p. 82.

répondre de la manière suivante : les sociétés humaines telles que nous les connaissons ou les avons observées – c’est-à-dire principalement constituées autour de la famille, de la division sexuelle du travail et de la prohibition de l’inceste – n’ont jamais surgit d’un état de nature fait de désordre et de promiscuité primitive. Elles sont passées d’une forme de société, dont il est possible de déduire certaines caractéristiques à partir des travaux contemporains d’éthologie et de paléontologie, à une autre. D’un ordre à un autre. D’une complexité à une autre. La division naturelle a été le moteur de ce changement. Et c’est dans les étapes du passage d’une société à l’autre qu’il faut chercher les causes d’une règle prohibant l’inceste.

Pour Moscovici, les sociétés de primates ne sont pas des ébauches primitives d’une organisation sociale dont l’aboutissement serait la société humaine : ces ordres sociaux sont complexes et multiples dans leur diversité, ils sont eux-mêmes le fruit d’une longue évolution qui a pris d’autres directions que la nôtre. L’observation contemporaine du fonctionnement des sociétés de primates ne nous livre donc pas de manière exacte le secret du fonctionnement de nos propres sociétés il y a quelques millions d’années. Elles ne sont pour autant pas dénuées d’enseignements sur l’histoire de la vie de l’humanité : si Moscovici constate l’infinie palette de formes d’organisation sociale possibles chez les primates, allant de la société de clique<sup>1319</sup> à la société de compagnonnage<sup>1320</sup> (les premières sont marquées par l’existence d’une forte hiérarchie, les secondes par celle d’une hétérarchie<sup>1321</sup>), le facteur déterminant la variante d’organisation sociale utilisée par un groupe n’est pas l’appartenance à telle ou telle espèce (« une même espèce connaît plusieurs formes d’organisation sociale »<sup>1322</sup>) mais l’environnement, le rapport population/milieu<sup>1323</sup>. L’autre fait commun à toutes ces sociétés est l’absence de « famille » et la nécessité pour l’individu de s’affilier par d’autres moyens pour sa protection et son épanouissement<sup>1324</sup>. Pour cette raison, Moscovici les nomme des *sociétés d’affiliation*. Elles ont toutes en outre une autre caractéristique : à la puberté, la plupart des mâles sont refoulés dans un groupe appendiculaire où ils seront exclus de la reproduction et de l’échange hétérosexuel, et vivront à la périphérie du clan.

---

<sup>1319</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, *op.cit.*, p. 58.

<sup>1320</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>1321</sup> S. Moscovici, « Nos sociétés biuniques », *op. cit.*, p. 109.

<sup>1322</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, *op.cit.*, p. 60.

<sup>1323</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>1324</sup> *Ibid.*, p. 68.

Nous verrons au prochain chapitre les enseignements qu'en tire Moscovici et comment il explique le passage dans l'histoire humaine des sociétés d'affiliation aux sociétés de parenté par l'individuation de la fonction paternelle et l'avènement de la famille. Avant cela, voyons l'autre critique que Moscovici adresse à Lévi-Strauss.

(2) *la question fondamentale : l'origine de la domination des femmes*

Pour Lévi-Strauss la règle universelle de la prohibition de l'inceste est la formulation négative d'une règle positive : l'obligation d'alliance des familles par l'échange des femmes. Car, de manière universelle, ce sont les femmes qui ont été échangées par les hommes pour établir son assise à l'état de culture. Lévi-Strauss présuppose donc que l'origine de la domination des femmes soit *antérieure* à la prohibition de l'inceste. Sinon, comment expliquer que ce soient partout les femmes, et non les hommes, qui subissent l'échange ? Et si Lévi-Strauss a pu répondre « de manière sérieuse et désinvolte<sup>1325</sup> », reprenant l'argument de Simone de Beauvoir qui l'a défendu sur ce point, que dans sa théorie les pôles de l'échange pouvaient être inversés, cette réponse n'a guère pu convaincre Moscovici, car même si en théorie la fonction de la prohibition était d'assurer l'échange entre clans *quel que soit le sexe échangé*, cela n'apporte aucune explication à l'observation que partout ce soient les femmes qui aient été l'objet de l'échange<sup>1326</sup>. On en revient donc à l'interrogation initiale : pourquoi la prohibition de l'inceste a partout mené à l'échange des femmes et d'où vient que la femme ait partout été subordonnée à l'homme ébauchant ainsi dans l'histoire humaine le prototype « de la longue chaîne de maîtres et d'esclaves<sup>1327</sup> » ?

Reléguant l'origine de cette universalité à un état de nature présocial, la théorie de Lévi-Strauss repose de manière implicite sur un fondement explicite chez Simone de Beauvoir : l'avènement du pouvoir masculin est un fait biologique, sa domination sur les femmes trouve son origine dans la « nature ». Beauvoir écrit : « Le triomphe du patriarcat ne fut ni un hasard ni le résultat d'une révolution violente. Dès l'origine de l'humanité, leur privilège biologique a

---

<sup>1325</sup> É. Loyer, *Lévi-Strauss, op. cit.*, p. 346.

<sup>1326</sup> F. Héritier utilisera le même argument trente ans plus tard pour justifier la préexistence de « la valence différentielle des sexes » sur le social : « pour que les hommes échangent entre eux les filles de leur groupe respectifs, il fallait qu'ils en eussent d'ores et déjà le droit reconnu et le pouvoir. Si la valence différentielle des sexes n'avait pas été là en même temps, légitimant cette mainmise, nous devrions observer des sociétés échangistes fonctionnant dans les deux sens et pour les deux sexes en quantité égale, suivant des règles diverses dont nous pouvons imaginer la nature. Or, ce n'est vraiment pas le cas » F. Héritier, *Masculin/Féminin II. op. cit.*, p. 18.

<sup>1327</sup> S. Moscovici, *La société contre nature, op. cit.*, pp. 26-27.



permis aux mâles de s'affirmer seuls comme sujets souverains<sup>1328</sup> ». Et c'est bien sur le travail de Lévi-Strauss que la philosophe s'appuie pour soutenir ses affirmations.

Or, c'est ce postulat que Moscovici, et Françoise d'Eaubonne après lui<sup>1329</sup>, va contester. Car rien ne prédestine (dans la biologie ou dans la « nature ») un sexe à dominer l'autre, à faire de l'autre une chose ou un signe. La prohibition de l'inceste organise ou fige une domination mais elle ne l'explique pas. « La règle présuppose, perpétue, une subordination des femmes aux hommes<sup>1330</sup> », elle n'en est donc pas la cause. Pour Moscovici, la prohibition de l'inceste ne fait que relayer, entériner, une domination qui lui préexiste<sup>1331</sup>. La question qui se pose alors pour lui est la suivante : comment expliquer l'universalité de la domination des hommes sur les femmes sans recourir à des spéculations évolutionnistes ou structurales à partir de supposés avantages biologiques innés des hommes ?

---

<sup>1328</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>1329</sup> « On a dix fois pulvérisé le problème de la différence innée » écrira-t-elle, F. d'Eaubonne, *Le féminisme ou la mort*, Paris, le passager clandestin, [1974] 2020, p. 60.

<sup>1330</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, *op.cit.*, p. 26.

<sup>1331</sup> De la même façon, G. Rubin interrogera d'autres supposés : « D'un point de vue purement logique, une règle interdisant certains mariages et en prescrivant d'autres présuppose l'existence d'une règle imposant le mariage. Et le mariage présuppose des individus disposés à se marier ». Sur la plupart de ces points, les théories de Lévi-Strauss et celle de Moscovici proposent des réponses. G. Rubin, « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *Les cahiers du CEDREF*, n°7, 1998, p. 14.

## Chapitre 3.

### La théorie écologiste de Moscovici sur l'origine de la hiérarchie des sexes

La théorie écologiste des rapports de domination que Moscovici va développer repose avant tout sur une déconstruction du dualisme entre nature et culture. L'ethnologie a longtemps interprété les faits et construit des théories dans le cadre de ce dualisme que ces mêmes théories tentaient de justifier. Moscovici va s'appuyer sur l'état des connaissances, en éthologie américaine notamment, pour en sortir. Nous allons voir que pour que son récit repose sur une approche qui ne soit ni évolutionniste ni structuraliste, et prenne en compte les interactions avec l'univers matériel, Moscovici va mobiliser sa théorie de la division naturelle. « Les conjectures sur la lutte des sexes et la prohibition de l'inceste découlent de la théorie plus générale de la division naturelle<sup>1332</sup> » écrit-il. Enfin, pour conclure que la domination masculine est le résultat d'une histoire, Moscovici va apporter de nouvelles réponses aux questions suivantes :

- Quelle est l'origine de la division sexuelle des tâches ?
- Comment les sociétés d'affiliation sont-elles devenues des sociétés de parenté ?
- Comment l'ordre masculin a-t-il installé sa domination ?

#### *L'origine de la division sexuelle du travail*

Moscovici part de l'analyse des connaissances sur les relations entre les sociétés d'affiliation (ou de primates) et leur milieu. Nous avons vu<sup>1333</sup> que les interactions entre ces sociétés et leur base matérielle créent une pression sur l'environnement entraînant un état permanent de déséquilibre<sup>1334</sup> qui aboutit à l'apparition d'une quantité d'individus

---

<sup>1332</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, *op.cit.*, nbp 82, p. 434.

<sup>1333</sup> Partie I, sous-partie 2, chapitre 4.

<sup>1334</sup> Cet équilibre suppose « une correspondance exacte entre le nombre d'individus qui *doivent* exercer une fonction productive, sociale, et le nombre d'individus qui *peuvent* le faire, étant données la quantité de richesses exploitées et l'organisation établie de la société » ou « la correspondance des facultés, des savoir-faire qu'une espèce ou une collectivité possède, distribue entre ses membres, avec les forces matérielles, les ressources différenciées du milieu, de sorte qu'il n'y ait rien dans le contenu des premiers qui n'ait de contrepartie parmi les seconds et réciproquement, aussi bien en quantité qu'en qualité », *ibid.*, pp. 108 et 109.

surnuméraires, des « individus démographiquement superflus », c'est-à-dire une surpopulation. Pour Moscovici, cette surpopulation est une nécessité au regard de l'évolution biosociale et du mécanisme de division naturelle : elle remplit une fonction d'invention et d'innovation. Les individus surnuméraires vivant à la marge du groupe sont en effet poussés à exploiter de nouvelles niches, à découvrir de nouveaux savoir-faire et à innover dans les relations aux forces matérielles. Moscovici décrit longuement et dans le détail le fonctionnement des groupes appendiculaires mâles qui vivent en marge de la collectivité dans les sociétés de primates. Ces sous-groupes sont exclus des activités dominantes dont la reproduction et les relations hétérosexuelles. Ils ont pour seule issue pour survivre l'exploration intensive du milieu et la recherche de solutions nouvelles quant à leur régime alimentaire. Ces conditions sont favorables à « l'apparition de conduites inventives<sup>1335</sup> ». La possible diffusion et la généralisation de ces innovations au reste de la collectivité suivent un cycle régulier et défini. Pour Moscovici, l'explication à la plasticité et au déploiement des espèces anthropoïdes est moins à chercher du côté des capacités intellectuelles des individus qui les composent ou de leur supposé désir impérieux de découvertes ou d'aventures que dans le dynamisme de cette organisation sociale qui divise et répartit le surplus ainsi contraint à réinventer de nouvelles relations à l'environnement. « Tout se passe dans les sociétés d'affiliation comme si le mécanisme d'exclusion était simultanément un mécanisme créateur d'un potentiel transformateur du cycle d'échanges d'avec le monde matériel<sup>1336</sup> » écrit-il.

L'apparition de la prédation (tuer de petits animaux et se nourrir de dépouilles des grands) puis de l'activité cynégétique (qui diffère de la prédation comme l'agriculture diffère de la cueillette : les opérations changent d'échelle et nécessitent une coordination sociale complexe) serait le résultat d'un tel mouvement avant la révolution néolithique. La division stricte des tâches entre des mâles et des femelles aurait suivi de près cette conversion de la prédation en chasse, la prédation ayant été exercée par les deux sexes puis la chasse réservée aux mâles<sup>1337</sup>. Pourquoi ? Les deux activités (prédation et chasse) ont des exigences différentes, voire contradictoires<sup>1338</sup>, mais rien ne justifie qu'un individu soit assigné à l'une ou l'autre des tâches

---

<sup>1335</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>1336</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>1337</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>1338</sup> Moscovici décrit sur de longues pages la distinction entre la prédation et la chasse, leurs activités concrètes et les différences de tâches, habilités, coordination et rapports au milieu qu'elles nécessitent. La première étant décrite comme « passive » et la seconde « active ». À propos de cette distinction entre prédation et chasse, essentielles dans sa théorie, il conclut : « Un même individu ne pouvait guère mener de front deux activités ayant des exigences si contradictoires, faisant appel à des aptitudes si divergentes. Ce qui était frein d'un côté était moteur de l'autre et vice versa. Les talents nécessaires à la prédation n'ont pu se développer que jusqu'à un certain niveau — une

en fonction de son sexe. Moscovici s'efforce de démontrer que si la première fraction de l'humanité délaissant la prédation pour se livrer à l'activité de la chasse était uniquement composé d'hommes, ce n'était en rien dû à une supériorité physique ou à une capacité quelconque : *c'est uniquement parce que ce sont des jeunes mâles qui étaient exclus du groupe social et qui ont dû développer cette activité pour survivre*. « Si les chasseurs sont des mâles, c'est parce que les sous-groupes non reproducteurs, pionniers, objets de discrimination sociale, tenus de se vouer au régime animal, étaient formés de mâles<sup>1339</sup> », pendant que les autres individus, dont les femmes, gardaient « intact le fonds grâce auquel l'espèce continuait à survivre<sup>1340</sup> ». Les premiers chasseurs étaient donc des confréries mâles pour des raisons liées au fonctionnement des sociétés d'affiliation.

Conformément à la théorie de la division naturelle, la division sexuelle du travail correspondrait à une division dans l'insertion de chaque sexe dans des relations polarisées au monde matériel. En effet, la cueillette, la prédation et la chasse ne s'exercent pas dans le même milieu matériel, ne nécessitent pas la même coordination du groupe ni le recours aux mêmes dextérités et connaissances. Les cueilleurs, les prédateurs et les chasseurs n'entretiennent pas les mêmes relations entre eux et avec leurs ressources. La division naturelle de la prédation et de la chasse engendre ainsi deux ordres qui ne s'appuient pas sur la distinction des sexes mais la développent. Cette distinction devient une séparation dans la relation avec le monde matériel<sup>1341</sup> et s'imprime dans les corps car elle aménage les structures anatomo-physiologiques. Moscovici dégage la portée des enseignements des grands noms de la paléontologie de l'époque<sup>1342</sup> au regard de la théorie de l'évolution. En effet, la nature (l'anatomie) des hommes et des femmes actuellement n'est pas celle des hommes et des femmes ayant vécu il y a un million d'années<sup>1343</sup>, et nous avons vu que ce n'est pas parce que les mâles avaient une supériorité physique qu'ils se sont livrés à la chasse. C'est le contraire qui se serait produit : parce que considérés superflus par l'aménagement des rapports sociaux, des groupes

---

analogie s'offre avec la poterie, pratiquée d'abord par la cultivatrice comme une activité d'appoint. Pour que ce niveau soit dépassé, il faut qu'une fraction du groupe prenne entièrement l'activité en charge, la rende autonome et principale — l'artisan, dans le cas de la poterie », *ibid.*, p. 138

<sup>1339</sup> *Ibid.*, pp. 138-139.

<sup>1340</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>1341</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>1342</sup> Il s'agit notamment des paléontologues américains Francis Clark Howell (1925-2007) et Sherwood Washburn (1911-2000).

<sup>1343</sup> Même si les causes du dimorphisme sexuel font encore débat, il semble établi que celui-ci n'était pas aussi prononcé au Paléolithique, voir P. Touraille, *Hommes grands, femmes petites : une évolution coûteuse. Les régimes de genre comme force sélective de l'évolution biologique*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2008.

de mâles ont évolué dans cette activité physique et le corps de ce sexe en porte les marques. L'homme a « créée » sa propre nature. Moscovici écrit, « la réussite a été si remarquable que l'on pense souvent que celui-là [l'art de la chasse par les mâles] a été rendu nécessaire par celle-ci [leur anatomie] : l'art a imité la nature, même là où il a été imité<sup>1344</sup> ». L'homme et la femme constituent ainsi deux catégories naturelles distinctes mais construites<sup>1345</sup>. Ces catégories étant toujours considérées « naturelles » car elles se « reproduisent » cherchant à se perpétuer de génération en génération comme nous l'avons vu au chapitre précédent.

Ainsi, la division sexuelle du travail ne reposerait sur aucun fondement biologique : « si cette distribution avait un fondement anatomo-physiologique, si elle répondait spontanément aux aptitudes de chaque sexe, on ne comprendrait pas pourquoi de nombreuses sociétés ont cru bon d'interdire aux femmes de chasser ou de se servir d'instruments à l'usage exclusif des hommes. La galanterie masculine et la sollicitude du futur père vis-à-vis de ses compagnes (généralement plurielles) n'étant pas des explications recevables, quoi qu'en aient pensé leurs auteurs, force est de croire que les mesures édictées étaient destinées à créer une distance, à maintenir intacte une différenciation du savoir-faire, bref à consolider un clivage qui n'avait rien de biologique<sup>1346</sup> ». Comme pour Lévi-Strauss, pour Moscovici la présence de règles et d'interdits indiquent que la société aurait cherché à imposer cette division. C'est bien la société des hommes qui a engendré cette situation et l'a inscrite dans la nature, c'est-à-dire dans la biologie d'un côté et hors de l'histoire de l'autre, faisant d'une construction une nécessité. Mais cette division ne serait pas non plus une réponse structurelle, un moyen d'assurer la dépendance entre les deux sexes comme l'affirmait Lévi-Strauss : elle serait l'inscription dans la nature et dans le développement organique des sexes<sup>1347</sup> d'événements historiques résultant d'une organisation sociale. En l'absence de ces événements la séparation des sexes serait inexplicable<sup>1348</sup>. Mais si cette « division naturelle » peut expliquer les origines de différences *devenues* physiques entre les sexes et de la division sexuelle du travail, elle n'explique pas pourquoi cette division a perduré ni pourquoi et comment elle s'est mutée en domination des hommes sur les femmes.

---

<sup>1344</sup> S. Moscovici, *La société contre nature, op.cit.*, p. 155.

<sup>1345</sup> *Ibid.*, pp. 189-190.

<sup>1346</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>1347</sup> Moscovici écrit : « les deux modalités d'insertion dans le cycle naturel s'écartent, comme ce serait le cas pour deux espèces parentes dont l'une vivrait sous l'eau tandis que l'autre se serait donné les moyens organiques de respirer hors de l'eau », *La société contre nature, op.cit.*, p. 139.

<sup>1348</sup> *Ibid.*, p. 315.

## *L'origine des sociétés de parenté et du mariage*

Nous avons vu comment, selon Moscovici, les femmes et les hommes seraient devenus des groupes distincts développant une nature distincte, à partir d'un processus de « division naturelle » résultat de l'apparition de l'activité cynégétique. Au XX<sup>e</sup> siècle, l'anthropologie aurait attribué une autre conséquence à cette activité<sup>1349</sup> : elle aurait provoqué d'un côté l'augmentation du volume du cortex et de l'autre le rétrécissement du canal nécessaire à l'accouchement dû au redressement du corps avec la station bipède<sup>1350</sup>. Et cela aurait eu pour conséquence l'immaturité de l'enfant à la naissance pour faciliter l'accouchement. La contrepartie de cette immaturité est l'augmentation de la dépendance du jeune et de la charge de l'adulte. C'est à cette cause, l'immaturité biologique de l'enfant, que la naissance de la famille aurait longtemps été attribuée<sup>1351</sup>.

Mais pour Moscovici la famille s'explique autrement car l'immaturité biologique de l'enfant aurait dû simplement aboutir à l'allongement et au renforcement des liens avec les mères. Pour expliquer les fondements de la famille, il entrevoit un renversement qui s'opère en parallèle aux tendances générales précédemment décrites. Ce renversement est issu du changement de statut des sous-groupes de jeunes mâles, désormais valorisés dans les sociétés de chasseurs. À l'inverse des fourrageurs-collecteurs et même des prédateurs, les sociétés de chasseurs ont intérêt à *retenir* ces jeunes. La chasse nécessite des techniques et des savoirs complexes qui leur sont transmis. La société s'applique donc à ce que les jeunes mâles ne partent plus. Les données sur les infanticides en Australie ou chez les Eskimos<sup>1352</sup> montrent qu'à partir de l'apparition de la chasse, des nouveau-nés de sexe féminin sont sacrifiés. « La situation semble donc s'être renversée : dans les sociétés de primates, le 'surplus' potentiel est masculin, tandis qu'il est féminin dans les sociétés humaines<sup>1353</sup> ». Aux yeux des sociétés qui pratiquent la chasse, ce sont les enfants de sexe féminin qui constituent la population surnuméraire. Et selon la théorie de la division naturelle, ce sont désormais à partir de minorités féminines que peuvent et vont s'inventer de nouveaux rapports à la nature.

---

<sup>1349</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>1350</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>1351</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>1352</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>1353</sup> *Ibid.*, p. 187.

Revenons-en à la famille. Son acte fondateur (et celui des sociétés de parenté), serait donc une modification dans l'organisation sociale qui consiste à *réintégrer les jeunes mâles exclus au cœur de la collectivité*. Car la relation du géniteur à ses fils devient un investissement nécessaire pour le développement de l'activité cynégétique. L'apparition des sociétés de parenté s'accompagne donc du développement de leur grande innovation, la paternité, inexistante dans les sociétés d'affiliation. Un nouvel équilibre est alors recherché entre les générations masculines. Cet équilibre va prendre la forme de la relation père-fils qui va installer la famille. « Tout se passe comme si les animaux-coryphées s'étaient transformés, collectivement ou individuellement, en pères<sup>1354</sup> ». Avec la chasse, les sociétés de parenté prennent donc la place des sociétés d'affiliation et se dévoilent comme des sociétés de paternité.

La famille apparaîtrait donc avec la création du père pour répondre à des changements qui sont des changements dans la relation à l'univers matériel. Et la famille crée des bouleversements dans les relations humaines : elle introduit de nouvelles promiscuités inconnues dans les sociétés d'affiliation<sup>1355</sup> : « La famille fait apparaître la possibilité de l'inceste<sup>1356</sup> » écrit Moscovici. Qu'est-ce qui aurait alors poussé les sociétés à proscrire ces promiscuités nouvelles ? On a vu la réponse qu'apporte Lévi-Strauss : la règle de la prohibition de l'inceste, par l'échange des femmes, est une règle de mariage qui pousse à l'exogamie et oblige à l'union entre famille. Mais pour Moscovici le mariage n'aurait pas eu besoin de cette règle pour remplir cette fonction : il aurait un caractère exogamique intrinsèque.

Qu'est-ce que le mariage selon Moscovici ? À travers l'histoire, les sociétés se sont données tant de mal à imposer certaines normes que ces normes ont façonné les corps et les esprits jusqu'à devenir des évidences naturelles. Le mariage hétérosexuel en ferait partie. Il est souvent expliqué comme le désir naturel de s'unir avec le sexe opposé. Mais pour Moscovici il s'agit d'un modèle qui est *devenu* un désir « naturel » par la force de la pression sociale sur le psychisme humain à travers le temps. Pour s'en convaincre il suffirait de constater, comme l'a aussi fait Lévi-Strauss<sup>1357</sup>, l'intense répulsion envers le célibat (et envers l'homosexualité cela

---

<sup>1354</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>1355</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>1356</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>1357</sup> « À la plupart des sociétés, le célibat apparaît même répugnant et condamnable. On exagérerait à peine en disant que les célibataires n'existent pas dans les sociétés sans écriture, pour la simple et bonne raison qu'ils ne pourraient pas survivre », C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, *op. cit.*, pp. 73-74. G. Rubin note à juste titre que Lévi-Strauss n'est pas loin d'affirmer que l'hétérosexualité est un processus institué, G. Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", *op. cit.*, p. 27.

va sans dire) qu'éprouvaient les sociétés anciennes pour réaliser à quel point ces sociétés ont cherché avec acuité à imposer l'union du mariage. Si la répulsion du célibat avait cette fonction, rendre obligatoire le mariage, c'est bien que cette union n'a rien de naturel ni d'évident. Moscovici écrit : « l'interdiction pratique et morale du célibat, la prime donnée à l'union hétérosexuelle montrent que le mariage n'allait pas de soi, qu'il a fallu l'action de forces puissantes pour l'imposer<sup>1358</sup> ». Pourquoi imposer la règle du mariage ? Pour Lévi-Strauss le mariage exogamique a pour fonction l'union des familles et l'interdépendance généralisée. Pour Moscovici il s'agit d'un effet. Car Moscovici est enclin à voir dans le mariage une « conquête des mâles subordonnés<sup>1359</sup> » qui ont appris à développer stratégies et alliances dans l'activité cynégétique. En effet, le mariage serait pour eux l'accès à ce qui était un privilège réservé à quelques mâles reproducteurs. Alors que dans les sociétés d'affiliation la reproduction était uniquement un trait caractéristique associé à certains mâles privilégiés, elle devient, dans les sociétés de parenté, une expérience à laquelle tous ont accès. L'obligation du mariage hétérosexuel garantit alors à chaque mâle la possibilité d'accéder à une partenaire sexuelle et surtout, à travers cela, au statut social convoité et à la conservation de sa progéniture<sup>1360</sup>. Il y a donc entre Lévi-Strauss et Moscovici une différence dans la motivation au mariage : alors que pour Lévi-Strauss le mariage est motivé par la division sexuelle du travail<sup>1361</sup> ; pour Moscovici celui-ci est motivé, lors de l'apparition des sociétés de parenté, par la mainmise du père sur les enfants et par l'octroi du statut de reproducteur et l'accès à la place hiérarchique qui l'accompagne. Dans ces conditions, le mariage conduit de fait à l'incitation exogamique car le mariage incestueux ne répondrait pas à cet objectif : « En épousant leur mère, les garçons resteraient enfants du père ; le couple formé de la mère et du fils serait par définition stérile, donc de statut inférieur. Un mariage avec la sœur conduirait à maintenir la domination paternelle, ou à entrer en conflit avec elle, le pouvoir du mari s'opposant à celui du père<sup>1362</sup> ». Vu sous cet angle, le mariage est intrinsèquement exogamique et n'a pas besoin d'un interdit pour le réguler en ce sens.

---

<sup>1358</sup> S. Moscovici, *La société contre nature, op.cit.*, p. 245.

<sup>1359</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>1360</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>1361</sup> C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné, op. cit.*, p. 79.

<sup>1362</sup> S. Moscovici, *La société contre nature, op.cit.*, pp. 251-252.



## *L'origine de la lutte des sexes et de la prohibition de l'inceste*

Résumons. Dans la théorie de Lévi-Strauss, la prohibition de l'inceste, présentée comme l'acte de naissance de la culture, présuppose que la domination des hommes sur les femmes lui préexiste et donc que l'origine de cette domination se trouve « dans la nature », état présocial caractérisé par le désordre et la promiscuité sexuelle. Moscovici tente au contraire de montrer qu'un état social a succédé à un autre état social, lequel a pris forme à partir d'une division naturelle, c'est-à-dire l'invention d'un nouveau rapport à l'univers matériel à partir d'une minorité d'individus exclus, lors de la cynégétisation de l'espèce. Le passage des sociétés d'affiliation aux sociétés de parenté est structuré autour de trois pivots : l'invention de la paternité, l'impératif de mariage et la prohibition de l'inceste<sup>1363</sup>. Chacun de ces trois pivots est l'armature d'un nouveau rapport de pouvoir. Si nous avons vu comment la division sexuelle du travail et la création de la famille ont participé à son façonnement, aucun de ces deux éléments n'explique à lui seul la subordination universelle des femmes. Pour Moscovici, la clé se trouve alors dans la prohibition de l'inceste. Si *Les Structures élémentaires* sont, selon les termes de Moscovici, un hymne à cette prohibition<sup>1364</sup> puisque Lévi-Strauss la hisse au niveau de principe fondateur de la culture, *La société contre nature* est une dénonciation de l'ordre que cette prohibition protège, puisqu'elle fonde un ordre masculin qui exerce sa domination au nom de la nature.

La théorie de Moscovici sur les origines de la prohibition de l'inceste et son interprétation de la lutte des sexes n'ont de sens que resituées dans le contexte de naissance des sociétés de parenté qu'il décrit. C'est pourquoi nous avons longuement développé ce point, et sommes désormais en capacité de révéler le cœur de sa théorie des rapports entre les sexes : avec l'apparition de la famille, il soutient qu'une lutte s'installe entre la mère et le père – nouveau personnage, avec le jeune mâle qui n'est plus expulsé, entré en scène avec la société de parenté – pour la souveraineté sur les enfants jusque-là acquise par les mères. Car à travers la possession des enfants c'est la transmission qui est en jeu. Il place ainsi la maîtrise de la procréation et de l'héritage (des savoirs et des techniques, avant d'être l'héritage des biens) au cœur d'une lutte primitive d'où certains hommes, à l'issue d'une division naturelle, seraient sortis avantagés. À partir de l'apparition des sociétés de parenté, il serait devenu nécessaire pour les pères, nouveau statut des hommes, de retirer l'enfant à la mère et de l'ancrer dans la filiation du père. Moscovici

---

<sup>1363</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>1364</sup> *Ibid.*, p. 263.

s'appuie sur l'analyse de nombreux rites initiatiques pour montrer l'importance de cet objectif dans les sociétés primitives. Documenté notamment à partir des travaux de terrain menés par son ami l'anthropologue Robert Jaulin<sup>1365</sup>, Moscovici établit que ces rites sont, d'une part, des rites de *négation* du lien entre le garçon et sa mère, lequel est alors assimilé à un inceste qui constitue un crime contre la tribu car il est un crime contre le pouvoir du père. Ces rites sont, d'autres part, une *affirmation* du lien avec le père. Ils symbolisent une renaissance de l'enfant et reproduisent même parfois directement la forme d'une parturition effectuée par un homme comme si c'était lui qui mettait l'enfant au monde. Ainsi s'établit par convention l'appropriation des enfants par les hommes qui tire sa légitimité de la négation de la naissance conférée par les femmes. Moscovici écrit : « La chimie des rapports sociaux a donc pour effet, grâce à des formules efficaces, de permettre aux pères d'engendrer leurs enfants mâles par parthénogénèse ; elle change les pères en 'mères sociales', si l'on veut. Elle accomplit aussi une opération bénéfique : en faisant prendre aux mères les pratiques de l'initiation pour des réalités, elle les oblige, après les avoir dépouillées de leurs fils, à payer le prix nécessaire si elles veulent continuer à s'en occuper après la cérémonie, c'est-à-dire si elles veulent les racheter à leurs pères qui, eux, les ont obtenus pour rien<sup>1366</sup> ».

Les hommes, devenus pères, auraient donc cherché les moyens de faire des enfants « leurs » enfants. Car il aurait été catastrophique pour l'installation du pouvoir des pères que les mères puissent retenir les enfants, notamment les mâles : cela aurait remis en cause leur autorité et leur ascendance<sup>1367</sup>. Le seul moyen aurait été d'empêcher toute possibilité entre les garçons et les mères de se coaliser, de faire « cause commune<sup>1368</sup> ». L'adolescent mâle ne doit pas rester un auxiliaire de la mère mais il doit passer « dans le groupe des hommes », coopérer avec eux et renforcer la division à l'origine de leur pouvoir. La preuve en est, selon lui, que dans la diversité des règles constituant cette prohibition, l'interdit qui touche la mère serait le seul véritablement universel et partout le plus durement puni<sup>1369</sup>. Il est possible qu'un des éléments ayant guidé Moscovici sur cette piste soit l'absence de condamnation explicite de

---

<sup>1365</sup> R. Jaulin raconte sa propre initiation au sein d'une tribu du Tchad dans son ouvrage *la Mort Sara*, R. Jaulin, *La Mort Sara. L'ordre de la vie ou la pensée de la mort au Tchad*, Paris, Éditions du CNRS, [1967] 2011.

<sup>1366</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, *op.cit.*, p. 301.

<sup>1367</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>1368</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>1369</sup> *Ibid.*, p. 279.

l'inceste père/fille dans le Lévitique, troisième livre de la Torah, où l'inceste mère/fils est plus clairement condamné<sup>1370</sup>.

Si la prohibition de l'inceste avait pour but d'assurer le retrait de l'enfant mâle à la mère, alors pourquoi aurait-elle aussi été appliquée aux pères ? Cela pourrait-il être une concession ? En suivant Freud, on inclinerait à croire que c'est le cas<sup>1371</sup> : la paix civile serait ainsi scellée. Mais pour Moscovici il y aurait une autre explication : en effet, selon lui, la règle de la prohibition de l'inceste éloigne l'enfant mâle de la mère *et garantit, à l'inverse des sociétés d'affiliation, le départ des jeunes filles*. La généralisation de ce départ aurait eu vocation à garantir que ce sexe n'ait aucune possibilité d'assoir son pouvoir. Et la prohibition de l'inceste appliquée aux pères serait, formulée autrement, une obligation pour les jeunes filles de quitter leur famille ou leur clan, échangées et remplacées par d'autres femmes. Ainsi, la règle ne crée pas de l'échange « quel que soit le sexe échangé » comme disait Lévi-Strauss (l'exogamie est déjà garantie par le statut de reproducteur recherché dans le mariage) ; elle établit un déracinement permanent de cette « moitié dangereuse » – les femmes – pour assoir la situation dominante que venaient d'acquérir l'autre sexe – les mâles – et qui reposait sur des bases fragiles<sup>1372</sup>. Moscovici a décrit les stratégies d'oppression qui ont, quel que soit l'opprimé, toujours le même effet : « déraciner », « créer une situation précaire, une position en marge, mais surtout un monde renversé<sup>1373</sup> ». Ce cycle d'échanges primitifs a longtemps permis « de les traiter en subalternes, de les assujettir à des règles de discrimination parce qu'étrangères, d'en user comme des étrangères parce que vouées à la subordination et à la ségrégation<sup>1374</sup> ». L'origine primitive de la prohibition de l'inceste selon Moscovici, sur fond de lutte de pouvoir entre les mères et les pères, peut donc se résumer de la manière suivante : *lors de l'invention de la paternité et de la réintroduction des jeunes mâles, la famille se met en place, les relations se reconfigurent, et apparaît une promiscuité qui n'existait pas : prohiber l'inceste assure alors*

---

<sup>1370</sup> Selon T. Nathan, cette différence pourrait s'expliquer par le fait que le système patriarcal hébraïque est organisé de telle manière que le père n'est jamais en contact seul avec la fille. Il s'agirait d'un exemple où l'organisation sociale rend l'inceste impossible et « on n'interdit pas ce qui est impossible », alors qu'à l'inverse ne pas séparer la mère de son fils aurait constitué un risque « plausible » du point de vue du père : « il est plus aisé d'imaginer une relation entre une mère et son fils dans un tel monde, car leur cohabitation, dans une forme fusionnelle, se poursuivait sur une longue période, jusqu'à la puberté du garçon – moment où il était chassé du gynécée. Ces sociétés patriarcales de l'Antiquité différaient donc radicalement des nôtres en ce que la cohabitation d'une mère et de son fils était plus « plausible » que celles d'un père et de sa fille », T. Nathan, « La prohibition de l'inceste est une innovation spécifique du Lévitique et du Deutéronome », *Le Monde des religions*, n° 66, juillet-août 2014.

<sup>1371</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, op.cit., p. 280.

<sup>1372</sup> *Ibid.*, édition de 1994, p. 388.

<sup>1373</sup> S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, op. cit., p. 92.

<sup>1374</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, op.cit., p. 360.

aux pères leur domination par la mainmise sur les enfants (notamment mâles) et la subordination des femmes (en les déracinant). La fonction de la prohibition de l'inceste aurait donc été, selon l'expression de Françoise d'Eaubonne, de « donner un coup d'arrêt au pouvoir féminin<sup>1375</sup> », ou plutôt de protéger le pouvoir fragile acquis par les mâles à la suite de la cynégétisation. Il s'agirait donc d'une règle érigée non pas pour protéger contre une promiscuité sexuelle (qui était impossible avant la famille, comme dans certaines sociétés animales), mais pour maintenir le nouvel ordre établi par les hommes et pour eux, en donnant un « coup d'arrêt » au pouvoir des mères et en enfermant la femme dans un statut permanent d'étrangère et de subalterne. La fiction d'une nature menaçante analogue à un désordre, et d'effroyables instincts retenus par la prohibition, aurait pour fonction de dissimuler cette origine et de justifier par la peur de leur retour le maintien de l'ordre masculin<sup>1376</sup>. Moscovici constate ainsi que « Le fossé qui sépare la société de la nature n'a pas, on le voit, de cause mystérieuse : il est celui-là même qui sépare l'une de l'autre les classes de la société<sup>1377</sup> ».

#### *Le voile levé sur le mythe d'Œdipe*

« Les masses préservent, sans le vouloir précise le psychologue social, les traces de leur vie ancienne et des temps primitifs<sup>1378</sup> ». Ces traces s'expriment à travers les mythes, ils seraient la manière dont les groupes se souviennent<sup>1379</sup> ou pensent se souvenir. À ce titre le mythe d'Œdipe ne dérogerait pas à cette fonction. Il serait un point d'ancrage de la mémoire du groupe. Reste à savoir quelle est la relation qui s'y joue vraiment.

Les femmes sont absentes de la théorie de Freud mais dans la théorie de Lévi-Strauss, c'est la mère qui est absente. Lorsque celui-ci décrit le jeu d'échange, il ne l'évoque pas : « La prohibition de l'usage sexuel de la fille ou de la sœur contraint à donner en mariage la fille ou la sœur à un autre homme et, en même temps, elle crée un droit sur la fille ou la sœur de cet autre homme<sup>1380</sup> ». Ce jeu de l'échange qu'il décrit implique les pères, les fils et les filles qu'ils

---

<sup>1375</sup> F. d'Eaubonne, *Histoire de l'art et lutte des sexes*, Paris, éditions de la différence, 1977, p. 6.

<sup>1376</sup> Simone de Beauvoir pourrait presque rejoindre Moscovici sur ce point. Elle écrit : « les femmes n'ont jamais opposé aux valeurs mâles des valeurs femelles : ce sont des hommes désireux de maintenir les prérogatives masculines qui ont inventé cette division » mais elle ne va pas jusqu'à affirmer que cette division inventée par les hommes inclus le dualisme, D. de Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, op. cit., p. 117.

<sup>1377</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, op. cit., p. 489.

<sup>1378</sup> S. Moscovici, *L'âge des foules*, op. cit., p. 397.

<sup>1379</sup> N. Kalampalikis, « Mythes et représentations sociales », *Pensée mythique et représentations sociales*, op. cit., p. 64.

<sup>1380</sup> C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, op. cit., p. 60.

échangent, mais pas la mère. Nombreuses sont les personnes qui ont écrit sur Œdipe : il est mentionné dans l'*Illiade* d'Homère et dans le chant XI de l'*Odyssée* ; par Eschyle, Euripide et Sophocle. Par Sénèque à Rome, puis Corneille, Voltaire. Puis Freud, Gide, Cocteau, etc. Deleuze et Guattari publient leur *Anti-Œdipe* en 1972, la même année que la publication de la *Société contre nature*. Moscovici ne propose pas une nouvelle version, mais une interprétation différente de la même tragédie. À l'inverse de ces auteurs, Moscovici pense que c'est la mère qui est au centre de la prohibition universelle du mariage consanguin. Et les deux personnages principaux du mythe d'Œdipe ne seraient pas le père et le fils, mais Jocaste (la mère d'Œdipe) et Antigone (sa fille).

La rivalité du père et du fils pour la mère serait une mésinterprétation freudienne que Moscovici invite à oublier « aussi vite que possible<sup>1381</sup> ». Car la lutte n'aurait pas lieu entre eux, mais bien entre le père et la mère. « Quelques auteurs ont fait état, se référant à ces temps plus reculés, d'un combat entre père et fils et d'une entente entre eux pour la possession des femmes. Il serait plus exact de dire que toutes les sociétés archaïques sont centrées, au contraire, sur la lutte des pères et des mères pour la possession des enfants, des fils<sup>1382</sup> ». Et cette lutte est une lutte pour le pouvoir. Œdipe, l'enfant (mâle), n'est que l'objet de ce pouvoir : car celui qui possède l'enfant possède le pouvoir sur la transmission. Œdipe n'est pas en lutte avec son père et il ne désire pas sa mère : d'ailleurs il ne sait même pas que Jocaste est sa mère et que Laïos est son père, il se croit fils de Polybe et Mérope de Corinthe. Sur le chemin qui le mène vers Thèbes, il se dispute avec un vieillard et le tue : ce vieillard se révèle plus tard être Laïos, lorsqu'Œdipe commet le parricide, il ne le sait pas. Lorsqu'il épouse Jocaste, il ne sait pas davantage qu'il épouse sa mère, c'est parce qu'elle lui est offerte en récompense pour avoir vaincu le Sphinx (qui représente pour Moscovici le symbole de la prohibition, l'obstacle sur la route qui mène au mariage incestueux<sup>1383</sup>), et à travers Jocaste, c'est son statut de reine qui lui est offert.

Freud affirme que ces deux crimes ont été provoqués par la rivalité entre le père et le fils, et le désir incestueux de ce dernier pour la mère. Ce serait, selon Moscovici, une vue purement masculine, car l'enfant ne serait pas un des rivaux mais l'objet de la rivalité. La clé de l'histoire se trouverait dans le personnage de Jocaste, mère biologique d'Œdipe, personnage presque

---

<sup>1381</sup> S. Moscovici, « Le tabou de l'inceste », *Les Cahiers du GRIF*, n°3, 1974. *Ceci (n') pas (mon) corps*, p. 72.

<sup>1382</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, *op.cit.*, p. 327.

<sup>1383</sup> *Ibid.*, p. 343.

secondaire chez Sophocle. En quoi détiendrait-elle la clé de l'histoire ? Il est vrai qu'une certaine ambiguïté réside dans le personnage de Jocaste chez Sophocle : était-elle au courant de l'identité d'Œdipe ? Son attitude et sa tendance à la dédramatisation face aux inquiétudes d'Œdipe laissent planer le soupçon<sup>1384</sup>. Moscovici s'appuie sur cette ambiguïté pour trancher la question à la lumière de sa théorie. Elle sait et cela change tout : cela signifie que la tragédie porte sur les secrets de la parenté (le savoir de la filiation) et sur la rivalité des parents pour l'appropriation de l'enfant. Si c'est en connaissance de cause qu'elle choisit de sauver Œdipe malgré les alertes de l'Oracle, et d'épouser son fils, cela signifie qu'elle va causer consciemment la perte de son mari. Et ce dans le but de posséder ses enfants car, comme l'écrit Françoise d'Eaubonne, « seule une veuve pouvait posséder ses enfants comme ses biens<sup>1385</sup> ». En tranchant cette question, Moscovici replace Jocaste au centre du jeu d'acteur qu'il reconfigure : « La reine agit en connaissance de cause : ce qui arrive ne concerne pas Œdipe mais se joue entre elle et l'homme, le père. De plus, aux yeux de tous, c'est elle qui a déclenché la catastrophe, subverti l'ordre dans la cité, et qui en subira les conséquences les plus graves<sup>1386</sup> ». La catastrophe, ce n'est pas d'avoir commis un geste répugnant en épousant son propre fils, il ne s'agit là que d'un symbole, *la catastrophe est qu'en s'appropriant le fils, une femme, Jocaste, a outragé l'ordre des choses qui est l'ordre des hommes*. Elle fait déchoir l'autorité du père et provoque sa mort. Elle en payera le prix pour elle-même. Jocaste se pend et Œdipe se crève les yeux afin de ne « plus voir ce qu'il ne devait pas voir » écrit Sophocle<sup>1387</sup>. Ce que Œdipe ne devait pas voir, c'est ce que Jocaste – comme en principe toutes les mères – aurait été la seule à (sa)voir : la filiation qui la relie à Œdipe.

La transgression de Jocaste est une transgression de la hiérarchie entre les sexes, et cette transgression aura des conséquences sur sa descendance féminine : « après la transgression de la règle, les positions se trouvent bouleversées, les filles prennent la place des fils, se substituent aux hommes<sup>1388</sup> ». En effet, Moscovici montre comment les fils d'Œdipe sont déçus et consignés à l'accomplissement de besognes domestiques et autres occupations considérées dans

---

<sup>1384</sup> Certains détails livrés par Sophocle instillent le doute dans la tête du lecteur sur l'ignorance de Jocaste : par exemple, ayant été prévenue par l'oracle de Delphes que cela allait arriver, et même croyant son fils mort, comment n'aurait-elle pas pu faire le rapprochement entre l'âge de l'homme qu'elle épouse et l'âge de celui qu'elle a abandonné enfant ? D'autant plus que Sophocle fait dire à Jocaste que le visage d'Œdipe ressemble à celui de Laïos son père. On peut aussi imaginer que, c'étant fait exposer enfant, les chevilles d'Œdipe en portent la trace (d'où son nom, signifiant « pieds enflés ») ...

<sup>1385</sup> F. d'Eaubonne, *Écologie et féminisme. Révolution ou mutation ?*, Paris, Éditions libre & Solidaire, 2018, p. 124.

<sup>1386</sup> S. Moscovici, *La société contre nature, op.cit.*, p. 343.

<sup>1387</sup> Sophocle, *Œdipe-Roi*, trad. de J. Grosjean, Galimard, Folio « classique », 2015, p. 126.

<sup>1388</sup> S. Moscovici, *La société contre nature, op.cit.*, p. 345.

la Grèce Antique comme des occupations de femmes. Les filles d'Œdipe auront, elles, le destin inverse. Le personnage d'Antigone finirait d'achever ce dévoilement. Fille d'Œdipe, elle est la femme qui refuse d'obéir à la loi des hommes et leur tient tête. « Elle, la révoltée, prétend substituer aux règles de la cité – règles des hommes – d'autres règles, du devoir envers ses proches, qui suscitent l'irritation, la colère, l'opposition de Créon<sup>1389</sup> ». Cette opposition du roi Créon à l'égard d'Antigone serait une manifestation de la domination masculine et conservatrice. Moscovici montre que cela apparaît clairement sous la plume de Sophocle<sup>1390</sup>. Créon en vient même à tuer son propre fils, époux d'Antigone, pour avoir subi l'attraction d'une femme et tombé dans les bassesses de l'obéissance à ses ordres. Il clôt ainsi le cycle révolutionnaire du pouvoir féminin qui n'aurait pas été ouvert par Antigone, ni par Œdipe, mais par celle à qui Moscovici a tenté de redonner la principale place : leur mère, Jocaste.

---

<sup>1389</sup> *Ibid.*, p. 347.

<sup>1390</sup> *Ibid.*, p. 347.

## Chapitre 4.

### Portée et critiques de la théorie anthropologique de Moscovici

La société des hommes aurait donc profondément transformé dans le psychisme humain une différence en hiérarchie naturelle. Cette tendance des sociétés humaines à transformer les différences en hiérarchie par le truchement de la nature est la « vérité primordiale<sup>1391</sup> » que Françoise d'Eaubonne, reconnaît à Moscovici d'avoir su expliquer. « La prohibition de l'inceste est une invention que l'homme a élaborée pour articuler la société dans laquelle il vit avec la nature qu'il se donne<sup>1392</sup> », c'est-à-dire pour articuler la société des pères à une nature au nom de laquelle ils assoient leur domination. En situant l'origine de la domination masculine dans les événements contingents et processus biosociaux qui auraient provoqué le passage d'une société à une autre (société d'affiliation à société de parenté) Moscovici sort de l'impasse de la fiction moderne : une alternative réduite entre sortir de l'état de nature ou retourner à cet état. Cette fiction a été utilisée pour mépriser des peuples entiers, ou des parties de la population, jugées trop proches de cet état (les peuples autochtones, les femmes, etc.) ou à l'inverse trop éloignées (les homosexuels par exemple) dans le but de maintenir la domination de ceux en position de placer le curseur entre les deux univers et de tenir à distance l'oppressé. Alors qu'au contraire, « aucune partie de l'humanité, écrit Moscovici dans *L'Essai sur l'histoire humaine de la nature*, à aucun moment, n'est jamais plus proche ou plus éloignée d'un état de nature, ni dans le passé primitif, ni dans l'avenir évolué<sup>1393</sup> ». Les sociétés se succèdent et inventent à chaque fois leur nature, c'est-à-dire les relations entre humains et avec l'univers animal, l'univers matériel, etc.

C'est un point commun entre l'écoféminisme français et le champ des études de genre que d'avoir tous deux émergés, au début des années 1970, à partir des – et en réaction aux – travaux

---

<sup>1391</sup> F. d'Eaubonne, *Histoire de l'art et lutte des sexes*, Paris, éditions de la différence, 1977, p. 24.

<sup>1392</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, op.cit., p. 42.

<sup>1393</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, op. cit., p. 459.



de Claude Lévi-Strauss. Comment expliquer cette filiation alors que l'anthropologue, conservateur sur ces questions<sup>1394</sup>, n'a pas interprété son œuvre en ce sens ? Le « genre » a fait son apparition parmi des féministes qui souhaitent mettre l'accent sur le caractère social des distinctions fondées sur le sexe<sup>1395</sup>. L'écoféminisme de Moscovici et de Françoise d'Eaubonne a également cherché à mettre l'accent sur le caractère social de ces distinctions mais pas seulement : le rapport à la nature aussi est socialement construit, les deux étant issus du même cadre culturel oppressif. Ces courants vont en effet trouver chez Lévi-Strauss différents éléments utiles à leurs propres thèses :

- La distinction que Lévi-Strauss opère entre nature et culture, que ce soit pour s'appuyer sur cette distinction (pour les études de genre<sup>1396</sup>) ou pour la questionner (écoféminisme) ;
- Les travaux de Lévi-Strauss figurent parmi les premiers – après Freud – à faire tenir une place centrale à la sexualité dans les rapports et systèmes sociaux qu'il décrit ;
- Il théorise l'existence d'un cadre culturel oppressif ;
- Il fournit des éléments ethnographiques permettant d'illustrer le façonnement du sexe social et des désirs sexuels par les règles et institutions sociales.

Faut-il ajouter à ces éléments l'importance de la place de la théorie de Lévi-Strauss dans les années 1970 dans le débat intellectuel et au-delà ? Son récit sur la prohibition de l'inceste comme marqueur de la culture était alors, en effet, un cas de figure pour l'étude des représentations sociales et l'épistémologie populaire.

---

<sup>1394</sup> Voir par exemple l'épisode raconté par É. Loyer sur l'arrivée de M. Yourcenar à l'Académie française, É. Loyer, *Lévi-Strauss, op. cit.*, pp. 658-659.

<sup>1395</sup> J. Scott, É. Varikas, « Genre : Une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du Grif*, n°37-38, 1988, pp. 125-153.

<sup>1396</sup> Pour les études de genre, voir par exemple : É. Fassin, « L'empire du genre. L'histoire politique ambiguë d'un outil conceptuel », *L'Homme*, 2008/ 3-4, n° 187-188, p. 375-392. Fassin écrit : Ce n'est pas un hasard si c'est d'abord en anthropologie que [le genre] va trouver son champ d'application aux États-Unis : comme Simone de Beauvoir, dont elles se réclament d'ailleurs, de jeunes anthropologues vont s'appuyer sur la distinction entre nature et culture qu'opère Claude Lévi-Strauss dès le chapitre d'ouverture des *Structures élémentaires de la parenté* – même si celui-ci, on ne s'en étonnera guère, ne rejoint pas celle-là dans le Panthéon féministe ».

## *La place de la nature dans les études de genre*

C'est à la suite de la publication de la traduction anglaise des *Structures élémentaires* en 1969 que paraîtront les articles de Sherry B. Ortner (1974) puis de Gayle Rubin (1975) tous deux à partir d'une lecture de Lévi-Strauss.

Publiés en 1972, les travaux de Moscovici dans *La Société contre nature* ont-ils contribué à l'émergence des études sur le genre lors de cette décennie ? Pour Ortner, comme pour Beauvoir dont elle se réclame, il y aurait une inégalité de départ due à la place du corps des femmes dans la procréation. Mais ce n'est pas ce déterminisme biologique qui expliquerait la « dévaluation universelle » de ce sexe. Le sexe féminin aurait partout été assimilé à la nature jugée inférieure à la culture. Elle maintient donc le dualisme en s'appuyant sur Lévi-Strauss et opère un rapprochement, non essentialiste, entre femme et nature que Moscovici ne fait jamais. Le travail de Gayle Rubin est un peu différent : elle cherche à poser le problème autrement et son influence sera plus centrale dans le développement des études de genre<sup>1397</sup>. La traduction anglaise de la *Société contre nature* datant quant à elle de 1976, il est peu probable que Gayle Rubin se soit inspirée de Moscovici qu'elle ne cite pas. Rubin tente d'éclaircir le système de relation par lequel les femmes deviennent la proie des hommes en s'appuyant sur les travaux de Lévi-Strauss (ainsi que de Freud et de Lacan) à qui elle reproche de ne pas porter de regard critique sur le processus qu'il décrit<sup>1398</sup>. « Pourquoi ne dénonce-t-il pas ce que les systèmes de parenté font aux femmes, au lieu de présenter l'une des plus grandes escroqueries de tous les temps comme la racine d'une idylle amoureuse ?<sup>1399</sup> » interroge-t-elle par exemple. Elle entreprend de le dénoncer à la place de Lévi-Strauss mais ne conteste pas sa théorie. Car la théorie de Lévi-Strauss procure à l'anthropologue américaine des outils conceptuels pour décrire le « système sexe/genre » c'est-à-dire « l'ensemble des dispositions par lesquelles une société transforme la sexualité biologique en produit de l'activité humaine et dans lesquelles ces besoins sexuels transformés sont satisfaits<sup>1400</sup> », ce qui, dans nos sociétés, prend la forme

---

<sup>1397</sup> J. Butler cite longuement cet article dans *Trouble dans le genre*, et le présente comme « central » dans son développement (J. Butler, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, Préface de E. Fassin, trad. C. Krauss, Paris, La Découverte, [1990] 2005, p. 119).

<sup>1398</sup> G. Rubin, « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *Les cahiers du CEDREF*, n°7, 1998, p. 2.

<sup>1399</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>1400</sup> *Ibid.*, p. 2.

du patriarcat<sup>1401</sup>. Rubin emprunte à Lévi-Strauss son concept de « l'échange des femmes » car l'intérêt de ce concept serait, selon elle, « qu'il situe l'oppression des femmes à l'intérieur de systèmes sociaux, et non dans la biologie<sup>1402</sup> ». Ce qui peut étonner car cette affirmation est, nous l'avons vu, pour le moins discutable. Mais si Rubin, comme Moscovici et à l'inverse de Beauvoir, trouve nécessaire de situer l'origine de cette oppression hors de la biologie et de la nature, elle maintient, comme Beauvoir et à l'inverse de Moscovici, un clivage entre une nature immuable et spontanée et une culture construite et régulée. Comment comprendre cet imbroglio ? La réponse se situe dans les différents chemins que ces auteurs utilisent pour s'éloigner de l'essentialisme.

Si Rubin tient à placer l'origine de l'oppression des femmes hors de la nature, c'est pour éviter de faire de cette oppression un phénomène immuable. « L'analyse des causes de l'oppression des femmes fonde toute estimation de ce qu'il faudrait exactement changer pour réaliser une société sans hiérarchie de genre<sup>1403</sup> » écrit-elle. Mais Rubin cherche précisément à poser le problème en des termes différents : elle s'interroge sur comment la société produit le genre, et non à partir de quoi. Elle ne se situe donc pas dans la recherche des origines et, d'une certaine façon, elle abandonne la question de la nature. La culture, et à travers elle, les interdits, les tabous et les règles prescrivent des normes et créent le genre. Et pour le démontrer il n'est pas nécessaire de se situer dans une perspective de déplacement de la frontière entre nature et culture, ni dans une tentative de dépassement du naturalisme essentialiste.

Nous avons vu que Moscovici ne prête aucune essence aux sexes biologiques, ce qui ne signifie pas qu'il ne leur prête aucune « nature », la nature étant, nous l'avons vu, une relation au monde matériel (résultant d'une division naturelle<sup>1404</sup>) et un ordre construit socialement et historiquement. Son approche écologiste ajoute, selon nous, quatre dimensions aux premières réflexions sur le genre : la première est une dénonciation des pièges que peut contenir le concept de nature qui métamorphose des croyances en faits d'observation<sup>1405</sup>. La seconde est que ce concept, comme tout concept, est socialement construit même s'il recouvre certains éléments

---

<sup>1401</sup> Rubin n'utilise pas le terme de patriarcat qui, selon elle, devrait être réservé aux groupes semblables aux pasteurs nomades du type de l'Ancien Testament. Si toutes les sociétés sont oppressives envers les femmes, dans de rares cas le pouvoir des hommes ne prend pas appui sur le rôle de père, *ibid.*, p. 8.

<sup>1402</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>1403</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>1404</sup> Voir partie I, sous-partie 2, chapitre 3.

<sup>1405</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, *op.cit.*, p. 29.

qui ne le sont pas (l'univers matériel)<sup>1406</sup>. La troisième est que la relation à l'univers matériel influence les trajectoires de l'histoire humaine. La quatrième est que l'histoire humaine peut s'imprimer dans le psychisme mais aussi dans la biologie. Parce que Moscovici pense davantage en termes d'espèces que d'individus – et donc sur un temps plus long – il peut concevoir la nature (biologie et relations à l'univers matériel) et la culture (organisations sociales) comme agissant en interaction, en construction réciproque, et non comme le pôle d'une opposition entre une essence immuable et une construction entièrement humaine.

### *Moscovici et l'écoféminisme de Françoise d'Eaubonne : similitudes et distinctions*

Sous la plume de Moscovici, le terme d'« écoféminisme » n'est utilisé qu'à quelques reprises et uniquement après son usage par Françoise d'Eaubonne<sup>1407</sup>. Moscovici est le premier auteur de la théorie mais il n'est pas à l'initiative du mot. En revanche, lorsque d'Eaubonne l'utilise pour la première fois deux années après la publication de *La Société contre nature*, c'est en se réclamant explicitement de Moscovici et de sa théorie<sup>1408</sup>. Les théories de ces deux auteurs sont très proches, et se rejoignent sur l'essentiel, si nous définissons l'écoféminisme comme nous l'avons fait plus haut, c'est-à-dire comme l'accent mis sur le caractère social de la hiérarchie entre les sexes *et* du rapport à la nature, les deux rapports étant issus du même cadre culturel oppressif. Examinons les points communs et les différences entre les deux auteurs.e.s.

#### (1) Sur quoi d'Eaubonne rejoint Moscovici

L'écoféminisme de Françoise d'Eaubonne cherche aussi à sortir de l'impasse qui consiste à situer l'origine de la hiérarchie entre hommes et femmes dans le concept de nature (position qui mène soit à un déterminisme biologique, soit à un gel du dualisme) ; ou dans les systèmes économiques occidentaux (alors que cette hiérarchie existe dans une diversité de formes et est

---

<sup>1406</sup> Voir partie I, sous-partie 2, chapitre 2.

<sup>1407</sup> Nous l'avons retrouvé à trois reprises, dont une précisément pour qualifier la pensée dans laquelle il inscrit *La société contre nature* dans S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, op. cit., p. 18 (les autres mentions concernent l'illustration des minorités actives, *ibid.*, p. 73, et l'évocation d'un débat avec F. d'Eaubonne, *ibid.*, p. 79). Cet usage limité du terme est peu étonnant compte tenu du peu de crédit que Moscovici accorde aux cloisonnements et sous-cloisonnements disciplinaires, d'autant que pour lui, l'écoféminisme, c'est le mouvement écologiste dans son ensemble.

<sup>1408</sup> « Ce dernier est reconnu par D'Eaubonne comme celui qui est à l'origine de la pensée écoféministe » écrit A.-L. Gandon dans « L'écoféminisme : une pensée féministe de la nature et de la société », *Recherches féministes*, vol. 22, n° 1, 2009, p. 7. Voir aussi la préface de C. Lejeune dans F. d'Eaubonne, *Naissance de l'écoféminisme*, C. Lejeune (texte présenté et commenté par), PUF, 2021.

déjà présente dans les sociétés précapitalistes<sup>1409</sup>). Elle situe l'origine de cette oppression dans l'histoire humaine à l'inverse de « l'anthropologie classique, écrit-elle, [qui] depuis Lévi-Strauss, a adopté le point de vue repris par Simone de Beauvoir elle-même dans *Le Deuxième sexe* : la terre à toujours appartenu à l'homme »<sup>1410</sup>. Elle se sépare donc de Lévi-Strauss et de Beauvoir sur ce point central et s'inscrit dans la lignée de la théorie de Moscovici.

Contrairement à Simone de Beauvoir, Françoise d'Eaubonne ne soutient pas l'existence d'un privilège biologique mâle. Au contraire, selon elle, à l'origine, un « pouvoir féminin » issu de l'assimilation de la fertilité des sols à la fécondité des femmes (attribuée comme chez Beauvoir aux contacts avec les dieux) aurait été érodé une première fois lors de l'apparition de l'agriculture à la charrue qui remplace, environ trente siècles av. J.-C.<sup>1411</sup>, l'agriculture féminine à la houe. Puis ce pouvoir féminin se renverse lorsque l'homme prend conscience de sa participation à la fécondation des femmes, devenant agent puis maître de la procréation. « Alors, écrit Françoise d'Eaubonne, les femmes deviennent ainsi qu'il est dit dans les textes religieux, de Manou au Coran en passant par les Védas, et ainsi que le confirment les grands poètes du monde antique, tel l'auteur des *Euménides*, une simple terre où l'homme projette sa semence, et, comme la terre, elle est exploitable à merci<sup>1412</sup> ». Dans la suite de son récit, Françoise d'Eaubonne lie la condition féminine à l'histoire de l'héritage<sup>1413</sup> qui transmet les structures de la famille patriarcale. Selon elle, l'héritage serait issu de l'appropriation des moyens de production (un champ cultivable) et de l'exploitation de la procréation (la découverte de la paternité). Le fils étant le véritable relais de la transmission, la femme serait désormais perçue comme un réceptacle de la force vitale du mâle. L'héritage priorise alors toujours la transmission mâle<sup>1414</sup>. Cette éviction de la femme par l'héritage se traduirait par les efforts faits par les sociétés pour inscrire la filiation dans la lignée du père. Pour appuyer sa démonstration, c'est sur Moscovici que d'Eaubonne se repose à nouveau. Nous avons vu

---

<sup>1409</sup> Comme le note G. Rubin : « Les femmes sont opprimées dans des sociétés qui, même avec un effort d'imagination, ne peuvent pas être décrites comme capitalistes. Dans la vallée de l'Amazone et sur les hauts plateaux de Nouvelle-Guinée, les femmes sont fréquemment remises à leur place par le viol collectif, lorsque les mécanismes habituels de l'intimidation masculine se révèlent insuffisants », G. Rubin, « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *op. cit.*, p. 4. Des remarques similaires jalonnent les ouvrages de F. d'Eaubonne : « Les partisans de l'explication universelle de tout désordre et de toute oppression par les mots magiques de 'luttres des classes' ne peuvent rien répondre à la remarque que 'la grande défaite du sexe féminin' (Engels) précède de plusieurs millénaires l'apparition du capitalisme », F. d'Eaubonne, *Écologie et féminisme. Révolution ou mutation ?*, *op. cit.*, p. 108. Pour ces deux auteures, le capitalisme a reposé sur la structure du patriarcat dont il constitue un stade.

<sup>1410</sup> F. d'Eaubonne, *Écologie et féminisme. Révolution ou mutation ?*, Paris, Éditions libre & Solidaire, 2018, p. 98.

<sup>1411</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>1412</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>1413</sup> Ce lien était également fait par Simone de Beauvoir, S. de Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, *op. cit.*, p. 138.

<sup>1414</sup> F. d'Eaubonne, *Écologie et féminisme. Révolution ou mutation ?*, *op. cit.*, p. 103.

comment celui-ci s'efforce de démontrer l'objectif de multiples rites initiatiques lors de la puberté des mâles : faire du fils l'enfant du père en le retirant symboliquement à la mère. Françoise d'Eaubonne conclut son récit en disant que les femmes en sont réduites à une « classe destinée à reproduire des reproducteurs et à être dépouillée de ses enfants comme les travailleurs des produits de leur travail<sup>1415</sup> ». Ainsi, on peut en conclure que pour elle comme pour Moscovici, la lutte des sexes est une lutte pour le pouvoir qui passe par la possession des enfants. C'est donc bien une lutte pour la filiation et la transmission. Enfin, d'Eaubonne soutient que « la base de la société mâle est la famille<sup>1416</sup> ». Les trois auteur.e.s – Beauvoir, Moscovici et d'Eaubonne – s'accordent donc pour faire de la famille le socle du patriarcat et de l'oppression des femmes.

## (2) Sur quoi Moscovici et d'Eaubonne diffèrent

Quelle est l'origine du patriarcat selon Françoise d'Eaubonne ? Selon elle, ce système mâle trouverait son fondement dans deux transformations : la succession de l'agriculture mâle à l'agriculture femelle, puis, plus tard, la découverte que le mâle est un père. Ainsi, l'universalité du patriarcat ou du système mâle serait l'aboutissement partout de deux découvertes : « celle de s'attribuer la *fertilisation* de la terre, jusqu'alors réservée aux agricultrices, et celle de maîtriser la *fécondation* animale, y compris humaine, par la connaissance du processus de paternité qui retirait aux femmes leur pouvoir d'agent exclusif sur la procréation et d'intermédiaire entre humanité et divinité<sup>1417</sup> ». D'Eaubonne reprend donc à Simone de Beauvoir l'idée de l'ignorance primitive du rôle du père et d'une soudaine et « bouleversante<sup>1418</sup> » découverte du lien entre copulation et fécondation. Or, nous l'avons vu plus haut, cette idée évolutionniste a très vite été contestée<sup>1419</sup> puis infirmée par la discipline académique<sup>1420</sup>. De plus, on a vu que, dans la théorie de Moscovici, l'apparition de la paternité suit une tout autre logique : elle est une *invention* lors de la cynégétisation. Malgré cette différence, d'Eaubonne décrit la théorie de Moscovici comme étant « l'explication la plus probante<sup>1421</sup> » à l'aliénation et à la domination des femmes. Mais, outre que la logique évolutionniste ne nous semble pas compatible avec l'écologie de Moscovici – pour laquelle il

---

<sup>1415</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>1416</sup> F. d'Eaubonne, *Les femmes avant le patriarcat*, *op. cit.*, p. 215.

<sup>1417</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>1418</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>1419</sup> B. Pulman, « Malinowski et l'ignorance de la paternité », *op. cit.*, pp. 739-763.

<sup>1420</sup> Voir F. Héritier, *Masculin/Féminin II*, *op. cit.*, chap. 4.

<sup>1421</sup> F. d'Eaubonne, *Les femmes avant le patriarcat*, *op. cit.*, p. 214.

n'y aurait pas de progression du simple au complexe mais des transformations d'une complexité à une autre – les récits des deux auteur.e.s ne sont pas cohérents entre eux : comment l'humanité pourrait-elle découvrir au III<sup>e</sup> millénaire av. J.-C. la paternité physiologique si la paternité avait déjà été inventée pendant le Paléolithique supérieure et qu'une lutte pour le pouvoir sur la filiation entre les mères et les pères eut lieu à ce moment-là ? Françoise d'Eaubonne superpose les deux récits – de Moscovici et de Beauvoir – sans réellement les articuler.

### (3) Le lien entre féminisme et crise écologique

Quels que soient les nuances dans la narration de leurs théories et les éléments empruntés pour l'étayer, Françoise d'Eaubonne établit-elle le même lien entre féminisme et écologie que Moscovici ?

Selon la théorie de Moscovici, l'ordre social que nous connaissons serait un ordre masculin, protégé par toute sorte d'interdits, de règles et de fictions comme la séparation entre nature et culture. Cet ordre conduit à un trait et un résultat de notre civilisation moderne : « l'exploitation illimitée de la nature<sup>1422</sup> ». L'alliance des naturalistes et des mouvements féministes serait donc indispensable au renversement de cet ordre oppressif. La théorie de Françoise d'Eaubonne affirmant qu'« à la base du problème écologique se trouvent les structures d'un *certain pouvoir*<sup>1423</sup> », et que « les deux sources de richesses, la terre et la femme, sont exploitées à l'infini par la dominance de la société mâle<sup>1424</sup> » est donc sensiblement la même dans l'énoncé.

Comme Moscovici, Françoise d'Eaubonne n'associe pas les femmes à la nature. Pour elle, c'est le patriarcat qui établit cette association<sup>1425</sup>. Elle fait en revanche l'analogie entre le ventre des femmes et la terre, lien que Moscovici ne fait jamais. Mais la première à établir le lien entre l'oppression de la femme et de la nature n'est pas Françoise d'Eaubonne, ni Moscovici, c'est Beauvoir elle-même. C'est la philosophe qui fait le lien entre l'asservissement de la femme et celui de la nature<sup>1426</sup>, entre la fécondité de la femme et celle de la terre<sup>1427</sup>, entre

---

<sup>1422</sup> S. Moscovici, *De la nature : pour penser l'écologie*, Paris, Métailié, 2002, pp. 82-83.

<sup>1423</sup> F. d'Eaubonne, *Le féminisme ou la mort*, *op. cit.*, p. 300.

<sup>1424</sup> F. d'Eaubonne, *Écologie et féminisme. Révolution ou mutation ?*, *op. cit.*, p. 147.

<sup>1425</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>1426</sup> « C'est l'activité mâle qui créant des valeurs a constitué l'existence elle-même comme valeur, elle l'a emporté sur les forces confuses de la vie ; elle a asservi la Nature et la Femme », S. de Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, *op. cit.*, p. 117.

<sup>1427</sup> « (...) le régime de droit maternel se caractérise par une véritable assimilation de la femme et de la terre (...) la nature tout entière apparaît [à l'homme] comme une mère ; la terre est une femme », *ibid.*, p. 120.

l'exploitation de la femme et celle de la nature<sup>1428</sup>, etc. Elle établit ces liens dans les termes de la pensée moderne, dualiste, non pas pour regretter cette conquête mais pour mieux regretter que la femme ne l'ait pas réalisée *avec* l'homme<sup>1429</sup>. L'originalité de Moscovici et de Françoise d'Eaubonne tient donc moins aux liens qu'ils établissent qu'au dualisme qu'ils rejettent et à l'instrumentalisation de la nature qu'ils dénoncent.

Quelques nuances dans le lien effectué avec la crise écologique, et la place qu'ils lui attribuent, entre les approches de Moscovici et de Françoise d'Eaubonne, apparaissent lorsque nous entrons dans les détails. Par exemple, selon cette dernière, le patriarcat serait responsable de ce qui constitue, selon elle, les deux principaux périls écologiques : la surpopulation et la destruction des ressources<sup>1430</sup>. C'est donc ainsi que Françoise d'Eaubonne établit la causalité entre le patriarcat et la crise écologique : car les deux découvertes que sont la possibilité d'ensemencer la terre et le rôle des hommes dans la reproduction auraient engendré la surexploitation du sol et la surpopulation du monde<sup>1431</sup>. La question de la surpopulation est centrale dans la réflexion écologique et néomalthusianiste<sup>1432</sup> des années 1970s, et cette décennie est profondément marquée par la publication de *La Bombe P* de Paul R. Ehrlich<sup>1433</sup>. Mais Moscovici ne s'inscrit pas dans le néomalthusianisme et ne pense pas que la surpopulation soit un péril écologique<sup>1434</sup>. D'abord parce qu'une forme de surpopulation est nécessaire à la division naturelle<sup>1435</sup> et parce qu'il considère le problème démographique en termes d'inégalité dans les niveaux de vie et non comme un tout homogène<sup>1436</sup>.

Au-delà des différences mentionnées entre les théories des deux auteur.e.s (usage de l'évolutionnisme, assimilation de la femme à la terre, importance de la surpopulation), la principale différence se situe selon nous dans l'usage même de la « crise écologique », expression absente des textes de Moscovici. Nous l'avons déjà dit<sup>1437</sup>, le psychologue prit soin jusqu'à la fin de sa vie de ne jamais faire reposer la nécessité de l'écologie sur la crise

---

<sup>1428</sup> « [La femme] est destinée à être soumise, possédée, exploitée comme l'est aussi la Nature dont elle incarne la magnifique fertilité », *ibid.*, p. 127.

<sup>1429</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>1430</sup> F. d'Eaubonne, *Le féminisme ou la mort*, *op. cit.*, p. 282.

<sup>1431</sup> F. d'Eaubonne, *Les femmes avant le patriarcat*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>1432</sup> Néomalthusianisme incarné dans le rapport Meadows publié en 1972 par exemple.

<sup>1433</sup> P. R. Ehrlich, *Population Bomb*, Ballantine Books, 1968.

<sup>1434</sup> Voir partie I, sous-partie 2, chapitre 4.

<sup>1435</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, *op. cit.*, p. 370.

<sup>1436</sup> *Ibid.*, p. 370. Moscovici se démarque de la plupart des écologistes de son époque sur ce point en plaçant ce sujet sur le terrain socio-économique de la répartition des richesses, voir Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>1437</sup> Voir l'introduction de la première partie.



environnementale, constituée de représentations sèches<sup>1438</sup> et froides, persuadé des conséquences, au mieux dépolitisantes et démobilisatrices, au pire bureaucratiques, de son usage<sup>1439</sup>.

À l'exception des écrits de Françoise d'Eaubonne, il ne semble pas y avoir de mention de Moscovici dans la littérature écoféministe. Les deux auteur.e.s ayant été marginalisé.e.s par le courant américain de l'écoféminisme qui apparaît par la suite<sup>1440</sup>. Dans les années 1980, le terme désignerait aux États-Unis des mouvements de femmes qui vont lutter spontanément contre des installations nucléaires<sup>1441</sup>. La disparition de Moscovici dans le courant anglo-saxon a toutefois de quoi surprendre. D'abord parce qu'ayant été traduits, ses ouvrages étaient accessibles au monde anglo-saxon dès les années 1970s<sup>1442</sup>, Moscovici lui-même a séjourné aux États-Unis de 1968 à 1972, lors de la rédaction de *La Société contre nature*, ouvrage dans lequel la plupart des références scientifiques sont également américaines. De plus, Moscovici demeure le premier à avoir formulé une théorie proposant une explication à l'origine de ces mouvements américains avant même leur apparition : car, selon cette théorie, seules les femmes sont en mesure d'inventer une nouvelle relation à la nature, seul un mouvement mené, du moins en partie, par les femmes peut renverser l'ordre masculin dont le dualisme est une construction, seul le sexe féminin est capable, écrit-il, « de bouleverser le monde arrangé par les hommes et pour eux<sup>1443</sup> ».

#### *Deux remarques sur la théorie anthropologique de Moscovici*

« Très vite *La Société contre nature* devint un livre culte<sup>1444</sup> » écrit l'anthropologue Pascal Dibie qui fut étudiant de Moscovici. L'historien Pierre Vidal-Naquet jugeait quant à lui

---

<sup>1438</sup> S. Moscovici, « Trois présupposés sur les représentations sociales », dans *Psychologie des représentations sociales. Textes rares et inédits* (édité par Nikos Kalampalikis), Éditions des archives contemporaines, « Psychologie du social », 2019, p. 11.

<sup>1439</sup> « Entretien exclusif avec Serge Moscovici », (propos recueillis par F. Augagneur), *Revue scientifique interdisciplinaire de développement durable Vraiment Durable*, N° 5/6, 2015, p. 15.

<sup>1440</sup> Si Moscovici et d'Eaubonne ne sont pas cités par les théoriciennes américaines, ils sont aussi souvent effacé.e.s de l'histoire même de ce courant par beaucoup d'auteur.e.s français.e.s. Par exemple dans la longue introduction au recueil *Reclaim*, le nom de Françoise d'Eaubonne n'apparaît qu'une seule fois et en note de bas de page (et pour lui contester l'antériorité dans l'invention du terme...). Quant à Moscovici, il n'est jamais mentionné. É. Hache (Recueil de textes écoféministes choisis et présentés par), *Reclaim*, Paris, Éditions Cambourakis, 2016.

<sup>1441</sup> *Ibid.*

<sup>1442</sup> Publié en 1976, *Society against Nature : The Emergence of Human Society* a fait l'objet d'une recension de deux universitaires de l'Ohio State University dans la revue scientifique *American Anthropologist*. F. E. Poirier, L. Haines, "Society against nature: The Emergence of Human Societies by Serge Moscovici", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 80, n°2, June 1978, pp. 466-467.

<sup>1443</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, *op.cit.*, p. 341.

<sup>1444</sup> P. Dibie, « Une sauvage anthropologie de la modernité », *Penser la vie, le social, la nature. Mélanges en l'honneur de Serge Moscovici*, sous la direction de F. Buschini et N. Kalampalikis, *op. cit.*, p. 47.

dans le journal *Le Monde*<sup>1445</sup> qu'il s'agissait d'« un grand livre ». De son côté, Edgar Morin se dit « séduit » par cette thèse<sup>1446</sup> qu'il reprend à son compte<sup>1447</sup>. L'influence de cette théorie dans les milieux militants écologistes autour de Brice Lalonde et des Amis de la Terre, ou écoféministe avec Françoise d'Eaubonne, est indéniable : elle se traduit par l'émergence dans les années 1970s d'un courant d'écologie politique non conservateur et fortement féministe<sup>1448</sup>.

En revanche, malgré ces déclarations et son influence dans la sphère militante, il ne semble pas y avoir eu de réaction au sein du monde académique. S'il a donné lieu à plusieurs ressentiments, en Europe<sup>1449</sup> et aux États-Unis<sup>1450</sup>, le livre ne semble pas avoir suscité de véritables débats scientifiques en anthropologie ni dans aucune autre discipline<sup>1451</sup>. L'absence de réaction connue de la part de Lévi-Strauss peut surprendre, d'autant plus que les deux hommes n'étaient pas sans lien : Isac Chiva, le « plus vieux copain » de Moscovici, était le plus proche collaborateur de Lévi-Strauss, ce dernier a même fondé avec Chiva le Laboratoire d'anthropologie Sociale après sa nomination au Collège de France. Alors comment expliquer ce silence ? Est-il possible que l'autorité de Lévi-Strauss et de sa théorie dans les milieux académique ait pu faire écran à celle de Moscovici ?

Quoi qu'il en soit, l'objectif de ce dernier, avec la formulation de cette théorie, n'était pas de faire l'objet de discussions académiques entre universitaires mais bien de participer à la fabrication de réalités cognitives et sociales et à l'orientation vers une même direction de

---

<sup>1445</sup> 17 novembre 1972.

<sup>1446</sup> É. Morin, *Pour résister à la régression dialogues*, Éditions de l'Aube, 2018, p. 27.

<sup>1447</sup> É. Morin, *Le Paradigme perdu. La Nature humaine*, Paris, Le Seuil, 1973.

<sup>1448</sup> Voir J. Jacob, *Histoire de l'écologie politique. Comment la Gauche a redécouvert la nature*, *op. cit.*

<sup>1449</sup> F. Gresle, « Moscovici Serge, La société contre nature », *op. cit.*, pp. 127-133 ; C. Rivière, « Serge Moscovici, La société contre nature », *Cahiers internationaux de Sociologie*, Nouvelle série Vol. 56, 1974, pp. 183-186 ; P. Watté, « Un projet d'anthropologie fondamentale par Serge Moscovici et Edgar Morin », *Revue théologique de Louvain*, 5e année, fasc. 4, 1974, pp. 462-468 ; J.-P. Nandrin, « Serge Moscovici, La Société contre nature », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, Université Saint-Louis – Bruxelles, volume 10, 1983, pp. 187-201.

<sup>1450</sup> R. McClintock, "The Nature of Human Aggression. By Ashley Montagu; Society against Nature: The Emergence of Human Society. By Serge Moscovici", *Contemporary Sociology*, Vol. 6, N°3, May 1977, pp. 384-385; F. E. Poirier, L. Haines, "Society against nature: The Emergence of Human Societies by Serge Moscovici", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 80, n°2, June 1978, pp. 466-467.

<sup>1451</sup> Révélateur est le fait que F. Héritier, qui a succédé à Lévi-Strauss au Collège de France, n'évoque à aucun moment les thèses de Moscovici dans son travail anthropologique sur le masculin et le féminin bien que son programme, réfléchir à la manière dont la différence des sexes a été traduite « en hiérarchie », est le même que celui que c'était donné Moscovici quatre décennies plus tôt. Est-ce parce que Moscovici n'a pas présenté de nouveaux travaux empiriques sur le sujet mais une interprétation de la littérature disponible ? Interrogée à ce propos par l'auteur de ces lignes, F. Héritier répondait qu'elle « ne connaissait pas bien le travail de Moscovici ». Ses thèses sont en partie mentionnées dans *L'Un et l'autre* d'É. Badinter, mais cette dernière ne discute pas vraiment la théorie, É. Badinter, *L'Un est l'autre : des relations entre hommes et femmes*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1986.

groupes se réclamant indistinctement du naturalisme ou du féminisme. D'où sa méthode en grande partie spéculative mais reposant toujours sur l'état des connaissances scientifiques à sa disposition : la démarche a de quoi rappeler celle de Freud dans *Totem et Tabou*<sup>1452</sup>. La ressemblance ne doit rien au hasard : c'est bien vers Freud que Moscovici s'est orienté lorsqu'il a choisi d'étudier l'origine et les transformations d'une des principales représentations sociales du XX<sup>e</sup> siècle<sup>1453</sup>.

Il nous semble cependant que deux principales critiques peuvent être adressées à la théorie de Moscovici.

(1) Première remarque : Sur l'approche socio-historique de Moscovici

Nous avons vu que dans *Les Structures élémentaires*, Lévi-Strauss examine les explications jusqu'alors avancées sur l'universalité de la prohibition de l'inceste et qu'il les classe en trois catégories. Aux explications de la troisième catégorie, celles de type « sociologique », il adresse deux principales critiques : elles tenteraient d'expliquer la prohibition de l'inceste par une suite de « connexions fragiles et arbitraires<sup>1454</sup> » entre différentes étapes historiques dont l'enchaînement logique pourrait être remis en cause à partir de la réfutation d'une seule de ces étapes. L'autre critique est qu'elles tenteraient d'expliquer un phénomène universel par une séquence d'épisodes contingents supposant que cette séquence se soit reproduite partout en termes identiques et avec les mêmes résultats. L'explication structuraliste permettrait d'éviter ces deux écueils. Mais ne peut-on pas adresser à la théorie de Moscovici les deux critiques que Lévi-Strauss adressait à l'explication sociologique en général et à la théorie de Durkheim en particulier ? D'un point de vue structuraliste cette critique semble recevable et s'appliquer de la même manière à Moscovici qu'à Durkheim (même s'il nous semble que la séquence proposée par ce dernier est davantage cognitive que socio-historique : les étapes décrites par Durkheim s'enchaînent uniquement dans l'esprit humain).

En effet, certaines étapes du récit de Moscovici peuvent sembler relever du contingent et de l'arbitraire. La mise en rapport des changements provoqués par la chasse à l'issue d'une

---

<sup>1452</sup> Moscovici vouait une admiration à la capacité de Freud à « torcher des mythes » (entretien avec l'auteur). Dans *Totem et tabou* Freud s'appuie sur l'état des connaissances scientifiques pour développer sa théorie en prenant des voies pouvant être considérées spéculatives et aventureuses. Il utilise la même méthode dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, à partir des travaux de l'archéologue J. H. Breasted.

<sup>1453</sup> Voir partie I, sous-partie I.

<sup>1454</sup> C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, op. cit., p. 24.

division naturelle avec le passage des sociétés d'affiliation aux sociétés de parenté est une hypothèse envisageable de manière universelle, la chasse ayant été pratiquée partout, et les sociétés observables étant toutes des sociétés de parenté. En revanche, il est plus douteux que le même mécanisme se soit répété à l'identique et ait partout abouti à la même domination mâle. En cela Moscovici est bien l'héritier de Durkheim, mais aussi de Freud<sup>1455</sup>. Il importe toutefois de prendre en compte certaines différences entre les manières de poser le problème entre Moscovici et Lévi-Strauss, différences qui peuvent permettre de réfuter les arguments du second du point de vue du premier. Pour cela, voyons plus en détail les reproches que Lévi-Strauss adresse à la catégorie des explications de type sociologique.

Les explications de type sociologique pêcheraient en éliminant un des termes de l'antinomie, c'est-à-dire l'aspect universel de la prohibition, propre aux faits de nature selon Lévi-Strauss, pour se concentrer sur l'institution sociale, manifestation des faits de culture. Elles seraient donc dans l'incapacité d'expliquer pourquoi la règle en question est universelle.

Le problème ainsi posé requiert l'examen de cette universalité : la prohibition est-elle vraiment universelle ? Car si tel n'est pas le cas, alors le problème doit être posé autrement.

Lévi-Strauss postule en effet l'universalité de la prohibition de l'inceste mais Moscovici la conteste. On l'a vu, Moscovici établit l'existence de degrés dans l'application de l'interdit, lequel toucherait véritablement les mères<sup>1456</sup>, ce qui constitue une première atteinte à son universalité. Mais surtout, il récence un certain nombre de collectivités où l'inceste n'était pas interdit, et même parfois, imposé : au Cambodge, en Perse, à Madagascar, au Pérou, en Polynésie, en Égypte, à Samoa et à Hawaï<sup>1457</sup>. Sans oublier, sous nos latitudes comme ailleurs<sup>1458</sup>, dans certaines catégories spécifiques : les classes royales. Comment comprendre ces exceptions ? Pour Moscovici tous ces cas n'ont pas suffisamment retenu l'attention des analystes<sup>1459</sup>. Ne cadrant pas avec la théorie de Lévi-Strauss, ils ont été traités par ce dernier comme des exemples isolés, des accidents ou des manifestations de tolérance. Alors qu'il s'agirait selon Moscovici, non pas d'accidents, mais d'inversions.

---

<sup>1455</sup> S. Freud, *Totem et tabou*, op. cit.

<sup>1456</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, op.cit., p. 279.

<sup>1457</sup> *Ibid.*, pp. 276-277.

<sup>1458</sup> Voir les travaux de Luc de Heusch (1927-2012) sur lesquels Moscovici s'appuie.

<sup>1459</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, op.cit., p. 276.

Cette obligation aurait en effet été imposée surtout dans des classes supérieures, chez les rois, les pharaons, les dieux, etc. Selon l'anthropologue Luc de Heusch dont Moscovici reprend les analyses, il s'agirait de privilèges attachés au statut de surhommes<sup>1460</sup>. Un lien interdit dans les catégories inférieures et profanes, serait acceptable, voire requis, pour l'élite et le sacré afin de marquer la différence des mondes. La règle hiérarchiserait donc les groupes humains, ce serait aussi une règle de départage des classes. Mais Moscovici constate une corrélation : partout où la règle n'est pas appliquée ou que l'inceste est obligatoire, le statut des femmes est différent. Simone de Beauvoir avait également remarqué ce lien : « C'est en Égypte que la condition de la femme a été le plus favorisée. Les déesses-mères en devenant épouses ont gardé leur prestige ; l'unité religieuse et sociale, c'est le couple : la femme apparaît comme alliée et complémentaire de l'homme. Sa magie est si peu hostile que la peur même de l'inceste est surmontée et qu'on n'hésite pas à confondre la sœur avec l'épouse<sup>1461</sup> ». Comment expliquer cette corrélation ? Conformément à sa théorie, Moscovici l'explique par le pouvoir rendu aux mères : « L'inceste obligatoire instaure de façon réelle ou symbolique une réciprocité relative des sexes, une égalité introduite par contraste dans l'élite de la société, et rend à la mère, dont le lustre se trouve rehaussée, son autorité sur les enfants qui ne lui sont plus arrachés sans contrepartie<sup>1462</sup> ». Cela signifie que dans l'ordre sacré, libre des règles du commun, d'autres pouvoirs peuvent se substituer à ceux de la paternité. À l'inverse, partout où la prohibition de l'inceste existe les hommes exerceraient une forme de domination sur les femmes. Moscovici en conclut que « ce n'est jamais dans les plis de la nature qu'il faut chercher l'origine d'un interdit, mais toujours dans les écarts de la société<sup>1463</sup> ».

La règle ne serait donc pas universelle au sein des sociétés humaines et elle ne leur serait pas non plus spécifique. Nous avons vu que beaucoup de sociétés animales usent de stratégies dans leur organisation sociale afin d'éviter l'inceste. Cela signifie pour Moscovici, outre le fait qu'une règle ne serait pas nécessaire pour éviter l'inceste (de nombreuses espèces y parviennent très bien) – que l'antinomie présentée par Lévi-Strauss en termes d'« universalité » et d'« état de nature » mènerait vers de fausses pistes.

---

<sup>1460</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>1461</sup> S. de Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, op. cit., p. 144.

<sup>1462</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, op. cit., p. 278.

<sup>1463</sup> *Ibid.*, p. 281.

Moscovici ne fait aucun mystère du caractère jugé « aventureux<sup>1464</sup> » de ses propres hypothèses<sup>1465</sup>. Près d'un demi-siècle plus tard, alors que selon lui le temps aurait confirmé le contenu de son récit, il écrit : « même si l'interprétation que j'en propose est rapide par endroits, incomplète à bien des égards et fortement hypothétique, ce sur quoi j'insiste c'est sur la nécessité d'emprunter d'autres voies d'explication et d'inverser la vision à laquelle on continue de se tenir, à savoir l'émergence de l'homme à travers l'interaction d'une société avec l'aspect et l'état de nature correspondants et affaire de sociogenèse<sup>1466</sup> ». L'objectif de la théorie de la division naturelle est bien de déplacer les lignes du paradigme social. Car elle permet d'expliquer l'évolution, les innovations et les changements, et l'histoire de la société en fonction des liens avec l'environnement matériel, des échanges avec le milieu, et sans qu'il soit nécessaire d'identifier un point d'émergence. La théorie des états de nature complète ce déplacement : il n'y a pas d'émergence d'un état de nature vers un état social, les états de nature, comme les états de société se succèdent. Si Moscovici voit dans la prohibition de l'inceste une règle, comme Durkheim, « d'origine purement sociale », la théorie qu'il mobilise ne l'est pas, c'est une théorie de l'interaction avec l'univers matériel.

## (2) Seconde remarque : le problème de l'inceste aujourd'hui

Toute la démonstration de Moscovici se base sur une analyse de l'histoire humaine qui se serait déroulée au Paléolithique et la projection soudaine dans le psychisme des sociétés contemporaines ou à venir peut provoquer un effet vertigineux. Le lecteur peut parfois ressentir une forme de malaise à la lecture de la *Société contre nature* : le lecteur est-il enfermé dans le dilemme suivant : la fin de la domination masculine aurait-elle pour prix la banalisation de l'inceste ? La réponse est négative puisque selon lui l'inceste serait rendu impossible après un changement de l'organisation sociale, mais le malaise vient du fait que son auteur n'aborde jamais la question de la réalité de l'inceste aujourd'hui. Ce dernier est toujours envisagé comme un acte entre adultes puisque Moscovici, à la suite de Lévi-Strauss et de la plupart des anthropologues de l'époque<sup>1467</sup>, n'envisage cette question que du point de vue des règles de mariage. Ce point de vue l'aurait-il aveuglé sur tout un pan de la réalité ?

---

<sup>1464</sup> F. Gresle, « Moscovici Serge, La société contre nature », *op. cit.*, p. 127.

<sup>1465</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, *op. cit.*, pp. 43-44.

<sup>1466</sup> S. Moscovici, « Nos sociétés biuniques », *op. cit.*, p. 104.

<sup>1467</sup> D. Dussy, « Inceste. La contagion épidémique du silence », *Anthropologie et sociétés*, vol. 33, n°1, 2009, p. 130.

Nous avons présenté la théorie de Moscovici comme un réquisitoire contre la famille, lieu de dominations des pères. De son point de vue, la fin des dominations nécessite une reconstitution, voire un « remplacement<sup>1468</sup> », du modèle de la famille patriarcale, à l'issue du même processus qui se serait tenu entre les sociétés d'affiliation et les sociétés de parenté, c'est-à-dire un processus de division naturelle, qui, cette fois, pourrait avoir comme origine des minorités féminines. Dans la postface de la seconde édition en 1994, soit vingt-deux années plus tard, Moscovici confirme que la cible de ses critiques est bien la famille, « où se jouent la domination des hommes et la liberté des femmes<sup>1469</sup> », et son objectif « la dilution de la paternité ». En ce sens, Moscovici est l'homme de son époque : dans les années 1970, la famille est souvent considérée comme le lieu de la domination des hommes sur les femmes. « Je pense qu'il faut supprimer la famille<sup>1470</sup> » déclarait de son côté Simone de Beauvoir. Elle écrivait dans *Le Deuxième sexe* : « Puisque l'oppression de la femme a sa cause dans la volonté de perpétuer la famille et de maintenir intact le patrimoine, dans la mesure où elle échappe à la famille, elle échappe donc aussi à cette absolue dépendance ; si la société niant la propriété privée refuse la famille, le sort de la femme s'en trouve considérablement amélioré<sup>1471</sup> ». Moscovici et la philosophe se sont rejoints sur ce rejet. Le psychologue social considérait les transformations de la famille qu'il observait (l'expansion de la famille monoparentale, du divorce, les nouvelles techniques de procréation<sup>1472</sup>, la reconnaissance des unions homosexuelles<sup>1473</sup>, etc.) comme des indices d'un retour des sociétés d'affiliation. Toutes ces formes qui refusent « le pacte social de la paternité » et font déconstruire les règles qui consacrent la filiation<sup>1474</sup>. Il affirmera à propos de la politique que les écologistes devraient mener en la matière : « Je crois que les écologistes doivent avoir pour politique de légitimer et d'assurer la greffe du lien d'affiliation, lui permettre une sorte d'expérimentation sociale de ses versions naissantes<sup>1475</sup> ».

De ses réflexions sur la hiérarchie entre les sexes, Moscovici en conclut que la « disparition de la prohibition » serait la condition première d'un remplacement de la famille. Que signifie-t-il par-là ? Il précise aussitôt qu'il ne s'agirait pas de commettre l'inceste car les sociétés ne sont plus dans la situation des sociétés primitives et plus personne ne serait tenté de

---

<sup>1468</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, *op. cit.*, p. 256.

<sup>1469</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, *op. cit.*, édition de 1994, p. 389.

<sup>1470</sup> Dans une interview accordée au Nouvel Observateur du 14 février 1972, citée par Françoise d'Eaubonne, F. d'Eaubonne, *Le féminisme ou la mort*, *op. cit.*, p. 186.

<sup>1471</sup> S. de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, *op. cit.*, tome I, p. 147.

<sup>1472</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, *op. cit.*, édition de 1994, p. 389.

<sup>1473</sup> S. Moscovici, *De la nature*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>1474</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, *op. cit.*, édition de 1994, p. 389.

<sup>1475</sup> S. Moscovici, *De la nature*, *op. cit.*, p. 60.

recourir à un tel repli clanique. Selon cet argument, l'évitement de l'inceste serait la conjonction d'un mode d'organisation empêchant ces situations comme dans les sociétés d'affiliation *et* le résultat de l'absence de nécessité d'y recourir dans les sociétés de masse qui offrent un large choix de conjoint. Ce dernier argument est aussi présent chez Lévi-Strauss : « Les grosses sociétés offrent à chaque individu l'occasion de contacts multiples en dehors de la famille restreinte, *garantie suffisante*<sup>1476</sup> que les centaines de milliers ou millions de familles constituant une société moderne ne risqueront pas de se figer<sup>1477</sup> ». La prohibition n'aurait donc plus d'utilité dans le cadre des sociétés modernes et Moscovici compare à plusieurs reprises l'inceste au cannibalisme<sup>1478</sup> : « Il en serait de l'inceste comme du cannibalisme : personne ne le commet, sans qu'il soit besoin d'aucune règle pour l'interdire<sup>1479</sup> »<sup>1480</sup>.

Alors de quel inceste parle-t-on ? Moscovici ne semble envisager l'inceste qu'uniquement sous l'angle d'une relation mutuellement consentie entre adultes. Or, l'inceste n'est pas un problème entre adultes consentants : les liaisons qui naîtraient entre deux parents proches à un âge où les deux partenaires soient capables d'un consentement éclairé sont d'une probabilité extrêmement rare, voire nulle<sup>1481</sup>. L'inceste entre adultes consentants a donc en effet peu de chance de se produire. Mais contrairement à la tragédie d'Œdipe, la plupart des liaisons incestueuses, même lorsqu'elles se poursuivent à l'âge adulte, commencent lorsque l'un des deux individus est un enfant, et donc l'autre un agresseur. Moscovici semble ne pas prendre en considération cette dimension de l'inceste et passe ainsi à côté d'une autre domination : celle sur les enfants<sup>1482</sup>. Il ne précise pas si l'organisation sociale post-famille à laquelle il aspire devrait aussi permettre d'éviter cette autre domination. La *Société contre nature* est rédigée

---

<sup>1476</sup> Souligné par nous.

<sup>1477</sup> C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, *op. cit.*, p. 84.

<sup>1478</sup> Le parallèle entre l'inceste et le cannibalisme n'est pas de lui, il a été auparavant formulé par Marie Bonaparte dans une lettre à Freud datée du 30 avril 1932. Marie Bonaparte y reconnaît que la comparaison a ses limites car contrairement au cannibalisme, « l'inceste se produit trop souvent ». Il est possible de trouver de telle phrase chez Moscovici laissant penser qu'il a conscience de la réalité de la pratique incestueuse : « tout en étant proscrit par le droit et la coutume, il est néanmoins pratiqué – et beaucoup plus souvent, et dans un plus grand nombre de collectivités, qu'une opinion publique liée par une consigne de silence ne voudrait le reconnaître<sup>1478</sup> » S. Moscovici, *La société contre nature*, *op.cit.*, p. 274. Une phrase similaire se retrouve dans *Les structures élémentaires* : « Car l'inceste, bien que prohibé par la loi et les mœurs existe ; il est même, sans doute, beaucoup plus fréquent qu'une convention collective de silence ne tendrait à le laisser supposer », C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>1479</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, *op.cit.*, p. 357.

<sup>1480</sup> Le psychologue représentant de la *transcultural psychiatry* T. Nathan développe un argumentaire proche : « la plupart des sociétés n'interdisent pas explicitement l'inceste – ce qui ne signifie pas pour autant qu'il soit autorisé ou pratiqué. C'est comme si on ne se donnait pas la peine d'interdire quelque chose d'impossible. Irait-on interdire de marcher sur l'eau ? », T. Nathan, « La prohibition de l'inceste est une innovation spécifique du Lévitique et du Deutéronome », *op. cit.*

<sup>1481</sup> D. Dussy, « Inceste. La contagion épidémique du silence », *op. cit.*, p. 123.

<sup>1482</sup> D. Dussy, *Le Berceau des dominations : Anthropologie de l'inceste*, Éditions Pocket, [2013] 2021.



dans le sillage de mai 68 et ce n'est alors pas dans l'air du temps de se soucier de leurs intérêts<sup>1483</sup>. Mais depuis, en un demi-siècle, la famille est passée du lieu de la domination exercée sur les femmes à celui où cette domination peut coexister avec celle exercée sur les enfants<sup>1484</sup> : elle reste en tout cas le lieu de la domination des hommes.

En passant cette réalité sous silence, ou en ne précisant pas sa pensée, Moscovici peut faire naître à ses dépens une tension entre les luttes : entre la lutte pour l'égalité des sexes et celle pour la protection des enfants. Car la famille est un lieu de double domination des hommes. L'enjeu dans les sociétés primitives a peut-être été l'échange des femmes entre les familles et la mainmise des hommes sur le pouvoir de la filiation. La réponse que les sociétés y ont apporté a probablement structuré le psychisme humain. Mais dans nos sociétés contemporaines, les études indiquent que l'attention devrait s'orienter vers la protection des enfants<sup>1485</sup>. Or, Moscovici comme Lévi-Strauss n'envisagent jamais qu'une version de la prohibition puisse répondre, aujourd'hui, à cette fonction<sup>1486</sup>. Il est vrai que, si tel était le cas, on ne pourrait que constater l'inefficacité de cette prohibition, en tout cas pour ce qui concerne les pères<sup>1487</sup>. Un

---

<sup>1483</sup> Ce n'est pas la seule explication possible, D. Dussy parle de « théorie écran » à propos de la théorie de la prohibition de l'inceste, laquelle provoquerait un aveuglement de la réalité empirique : « Les anthropologues, peut-être à cause du trop grand poids qu'ils accordent à la loi sociale dans le déroulement des pratiques sociales, sont même en retard sur les victimes dans le processus visant à sortir l'inceste du domaine de l'impensable », D. Dussy, « Inceste. La contagion épidémique du silence », *op. cit.*, p. 136.

<sup>1484</sup> « La famille est un cercle pathogène particulier » déclarait le secrétaire d'État en charge de l'enfance et des familles, Aurélien Taquet, sur LCP le 17 novembre 2021, à propos des violences sexuelles (et autres types de violence) faites aux enfants.

<sup>1485</sup> D. Dussy, *Le Berceau des dominations : Anthropologie de l'inceste*, *op. cit.*

<sup>1486</sup> La prohibition de l'inceste n'a, semble-t-il, jamais eu pour effet d'éviter l'implication d'enfants dans l'échange exogamique. Au contraire, Lévi-Strauss écrit par exemple : « Les Chukchee de la Sibérie orientale ne voyaient pas d'inconvénient au mariage d'une fille d'une vingtaine d'années avec un bambin de deux ou trois ans. La jeune femme, souvent déjà mère si elle avait des amants, élevait ensemble ses enfants et son petit mari. En Amérique du Nord, les Mohaves observaient la pratique inverse : un homme adulte épousait une fillette en bas âge et prenait soin d'elle jusqu'à ce qu'elle soit en état de remplir ses devoirs conjugaux. On considérait de tels mariages comme très solides : le souvenir des soins paternels prodigués par le mari à sa petite femme renforçait, croyait-on, l'affection naturelle entre les époux. On connaît des cas analogues dans les régions andines et dans les régions tropicales de l'Amérique du Sud, et aussi en Mélanésie », C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>1487</sup> C'est ce qu'a fait J. Butler dans *Trouble dans le genre*, accusant même la prohibition de participer à la création d'un espace social rendant paradoxalement l'inceste possible. Elle écrit : « Le fait que la prohibition existe n'implique nullement qu'elle fonctionne. Son existence semble plutôt indiquer que les désirs, les actes, voire les pratiques sociales répandues de l'inceste sont précisément produits en vertu de l'érotisation de ce tabou. (...) Il s'agit de se demander comment la prohibition pesant sur de tels fantasmes les produit, voire les institue. Plus encore, il s'agit de se demander comment la conviction sociale que la prohibition est un désaveu efficace (...) ouvre un espace social dans lequel les pratiques incestueuses se reproduisent elles-mêmes en toute impunité », J. Butler, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, Préface de E. Fassin, trad. C. Krauss, Paris, La Découverte, [1990] 2005, p. 125. Pour Moscovici il ne faut pas s'étonner de l'inefficacité de la prohibition de l'inceste sur la pratique de l'inceste puisque ce n'est pas sa fonction originelle : « J'estime donc que la répression du désir sexuel pour ses parents, ses sœurs ou frères, ou l'échange des femmes, ne sont pas la cause mais l'effet de la prohibition de l'inceste », S. Moscovici, *La société contre nature*, seconde édition, *op. cit.*, p. 388.

exemple de cette tension entre les luttes est illustré par un épisode de l'histoire du féminisme relayé par Monique Rémy dans son *Histoire du mouvement des femmes*<sup>1488</sup>. À la suite de la publication des thèses de Moscovici, un débat eut lieu au sein du Groupe de Recherche et d'Information Féministes, le GRIF, groupement féministe constitué autour de la philosophe belge Françoise Collin. Monique Rémy écrit : « analysé comme la condition de l'échange des femmes, le tabou de l'inceste représente pour le GRIF l'instauration de la propriété masculine et la réduction des femmes en signes. Le colloque de novembre 1979 sera un éloge de l'inceste comme mode radical de mutation non seulement du social, mais de l'imaginaire et du symbolique<sup>1489</sup> ». Si Moscovici propose une explication à l'origine de l'interdit de l'inceste, rien n'invite dans ses travaux à faire l'« apologie » de l'inceste. Entre prétendre que lever l'interdit et réorganiser la famille ne provoquerait pas l'apparition de la pratique de l'inceste et en faire l'apologie, il y a un monde et même un contresens<sup>1490</sup>. Selon lui, ce n'est pas par l'affirmation d'un interdit que l'inceste sera évité mais par la reconfiguration de l'organisation familiale, sa véritable cible. Mais le terrain est glissant, et la confusion est rendue possible par son silence sur la réalité de la dimension empirique de l'inceste. À partir des années 80, le débat au sein du GRIF cessera d'aborder ce sujet. D'après Monique Rémy, « on passera de l'utopie d'un inceste maternel (inexistant) au constat abrupt de la violence quotidiennement exercée<sup>1491</sup> ».

Moscovici cherche à faire vaciller les représentations solidement figées pour renverser les dominations et hiérarchies instituées, selon lui, par la famille. Lorsqu'il évoque la fin de la prohibition de l'inceste – qui ne signifierait pas selon lui, encore une fois, la pratique de l'inceste – il se projette dans une société postérieure aux sociétés de parenté. Il conclut que « ce qui est en jeu dans une telle expérience, c'est la question de savoir si la société peut se fonder sur autre chose qu'un interdit<sup>1492</sup> » comme nous le verrons au chapitre suivant. Si Moscovici dit juste, la société pourrait par exemple se refonder (et refonder l'organisation basée sur la famille) en

---

<sup>1488</sup> M. Remy, *Histoire des mouvements de femmes : De l'utopie à l'intégration*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1990.

<sup>1489</sup> *Ibid.*, pp. 71-72.

<sup>1490</sup> On trouve l'expression de ce contresens dans l'interprétation libertaire de la théorie de Moscovici par J. Jacob par exemple, lequel écrit : « Les interdits se multiplient et s'opposent aussi à tout ce qui est spontané, aux jouissances et pulsions affectives, sexuelles. La prohibition de l'inceste témoigne pour Serge Moscovici de tels mobiles sociaux », J. Jacob, *Histoire de l'écologie politique*, *op. cit.*, p. 21. Cette interprétation est un contresens à double titre car suivant Moscovici le mobile de la prohibition serait le déracinement des femmes et la mainmise des pères sur les enfants, elle serait sans rapport avec une inexistante « pulsion » ni avec la « jouissance » ; et la fiction présentant la prohibition comme une barrière contre cette « pulsion » et sa « jouissance » serait entretenue par l'ordre masculin pour maintenir son pouvoir, et non par Moscovici qui au contraire dénonce cette fiction ...

<sup>1491</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>1492</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, *op.cit.*, p. 357.

ayant aussi le souci de la protection de tous les enfants, ça n'enlèverait rien à sa théorie tout en lui donnant plus de force. On peut regretter que le psychologue n'ait pas précisé sa pensée sur le point soulevé ici.

## Chapitre 5.

### Comment qualifier le mouvement en train de naître ?

#### Le naturalisme actif

Résumant les critiques formulées à l'encontre de l'écologie politique, critiques qui accusent cette dernière de prescrire des normes morales empruntées à la nature, Catherine Larrère écrit : « En se référant à la nature, l'écologisme ferait ainsi appel à un réalisme, ou à un essentialisme métaphysique naïf (pour lequel la nature est un substrat, existant indépendamment de nous) pour déguiser une opération idéologique qui consiste à travestir en nature des rapports sociaux, auxquels on attribue ainsi une transcendance qui permet de les imposer (il en est ainsi de la naturalisation de la domination des hommes sur les femmes)<sup>1493</sup> ». On ne peut que constater l'ampleur du contresens de ces critiques lorsqu'elles sont formulées à l'encontre de la version moscovicienne de l'écologie qui ne fait nullement appel à la nature – ce concept désignant des réalités radicalement différentes – et constitue le contraire de ce que la critique croit dénoncer : nous l'avons vu avec l'écoféminisme, Moscovici déconstruit les ordres qui, parce qu'ils sont travestis en nature, parviennent à s'imposer et se perpétuer dans les rapports sociaux. Et ce dans le but de libérer les humains en libérant la nature de l'instrumentalisation qui en est faite.

Le mouvement qu'il cherche à impulser est un mouvement non essentialiste qui repose notamment sur une théorie paléoanthropologique des rapports de domination. Ce « programme théorique<sup>1494</sup> », comme toute théorie scientifique, a pour fonction de dévoiler et de produire<sup>1495</sup>. Il dévoile que *cette* nature est une construction bâtie pour tenir des murs et creuser des ruptures autour de la société qui ne sont que le reflet et la rotation des murs et des ruptures que des humains établissent entre eux et envers les « autres ». Il s'agirait d'un monde imaginaire qui

---

<sup>1493</sup> C. Larrère, « Nature et naturalisme dans les éthiques environnementales », S. Haber, A. Macé (dir.), *Anciens et Modernes par-delà nature et société*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2012, p. 188.

<sup>1494</sup> S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, *op. cit.*, p. 273.

<sup>1495</sup> Voir partie I, sous-partie 2.

permet d'y reléguer les non-humains pour définir et justifier qui est humain, et de souligner la différence et la supériorité de ces derniers. Il dévoile aussi comment le piège se referme lorsque les processus naturels ancrent ces dominations et hiérarchies dans l'univers matériel et font passer pour biologiques ou innés des ordres historiques. Comme Freud, Moscovici n'a jamais caché le caractère spéculatif de ces théories<sup>1496</sup> tout en témoignant d'une grande connaissance des travaux scientifiques qu'il interprète. « L'idée de processus naturel et la forme sous laquelle je la propose, écrit-il, invitent à abandonner l'image de la nature comme réceptacle inerte de planètes, de végétaux, d'animaux, ou comme assemblage ordonné de puissances et d'éléments. Il faut lui substituer une représentation qui mette en évidence les rapports des forces humaines et des forces non-humaines<sup>1497</sup> ». En ce sens, la fonction de ce programme théorique est aussi de produire et d'inventer : s'il s'ancre et s'objective en représentation partagée, le groupe deviendra mouvement grâce à la vertu dynamogénique que procure un tel partage.

Le mouvement écologiste n'a pas établi de doctrine<sup>1498</sup>. Comme pour la psychanalyse, d'où elle tire en partie son inspiration, la théorie paléoanthropologique appartient à une catégorie qualifiée par Moscovici de représentations « humides<sup>1499</sup> » : elles façonnent notre réalité sociale et individuelle de manière directe. « Une théorie sociale ou psychologique concernant le pouvoir, l'inconscient, la classe, la famille, l'enfant, le moi, etc. pénètre dans la conscience de la multitude, détermine la compréhension que l'on a de soi, la compréhension que l'on a des autres, et ainsi modifie l'existence même. Les représentations que se font les gens affectent la nature des gens et ont une force compulsive qui n'égale aucune force matérielle<sup>1500</sup> ». À l'inverse, une représentation à partir d'une théorie dans le domaine de la physique par exemple n'influencerait qu'indirectement la réalité du groupe, ses jugements et sa façon d'agir. Ce type de représentations Moscovici les qualifie alors de « sèches<sup>1501</sup> ». Alors qu'à l'instar de la théorie freudienne, cette théorie « humide » concerne le pouvoir, l'inconscient, la famille, l'enfant, le moi, etc. L'inspiration du fondateur de la psychanalyse (même si, sur le fond, l'influence de Lévi-Strauss est ici plus importante que celle de Freud) sur l'ambition de Moscovici est affichée clairement par ce dernier : « Nous sommes incités à renouveler, et, de ce fait, à généraliser l'essence du social [dans le domaine écologiste], comme

---

<sup>1496</sup> S. Moscovici, « Nos sociétés biuniques », *op. cit.*, p. 104.

<sup>1497</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>1498</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, *op. cit.*, p. 121.

<sup>1499</sup> S. Moscovici, « Trois présupposés sur les représentations sociales », *op. cit.*, p. 11.

<sup>1500</sup> *Ibid.*

<sup>1501</sup> *Ibid.*

dans un autre domaine, Freud a généralisé l'essence du sexuel, en montrant qu'il déborde le champ des activités sexuelles. Cela est non seulement nécessaire, mais possible, et j'ai indiqué [dans *La Société contre nature*] dans quel sens<sup>1502</sup> ». Renouveler l'essence du social passe par une reconfiguration des liens du social avec ce qui est désigné comme non-social, l'univers matériel, en prenant appui sur les sciences des origines (biologie, paléontologie et préhistoire<sup>1503</sup>) et les sciences de l'« autre » (ethnologie et éthologie).

Cela ne signifie pas, bien au contraire, que chaque membre du groupe « connaisse » la théorie dans le détail, pas plus que lorsque l'on évoque le complexe d'Œdipe ou l'inconscient, dans nos conversations du quotidien, nous « maîtrisons » la théorie de Freud. Nous la maîtrisons de manière pragmatique, en y faisant des références qui permettent aux membres d'un groupe de s'identifier et de se comprendre. Comme nous l'avons vu dans la première partie de ce travail, par sa circulation dans le groupe, par le travail des « faiseurs de représentations sociales », des éléments de la théorie se transforment en pénétrant le langage du groupe et sa pensée, puis lui servent de système classificatoire et de répertoire d'interprétation, et ainsi déterminent le jugement des individus.

#### *La filiation anthropologique : contre le dualisme et l'impérialisme culturel*

À la suite de *La Société contre nature*, Moscovici va poursuivre sa réflexion sur le sens des interdits, leur rôle dans la domestication des individus et la nécessité d'un ensauvagement. Bernard Charbonneau, « un des premiers écologistes<sup>1504</sup> » associait les ethnologues aux naturalistes parmi les scientifiques à l'origine du mouvement : « Eux aussi [les ethnologues] s'intéressaient à une espèce menacée : aux sociétés longtemps dites primitives par référence au progrès occidental. (...) Et il ne reste plus à l'ethnologue sincère qu'une issue : partir en guerre contre la mise à plat culturelle de la terre<sup>1505</sup> ». Quant à Moscovici, il considérait que les évolutions de l'anthropologie et de l'ethnologie au XX<sup>e</sup> siècle constituaient une des filiations de l'écologie politique<sup>1506</sup>. L'asymétrie d'essence en l'anthropologie classique entre la nature comme ordre du passé et la culture comme ordre du présent et de l'avenir a peu à peu été renversée par certains ethnologues. Cette asymétrie avait enfermé des peuples du côté d'une

---

<sup>1502</sup> S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, op. cit., p. 249.

<sup>1503</sup> S. Moscovici, « Nos sociétés biuniques », op. cit., p. 102.

<sup>1504</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, op. cit., p. 37.

<sup>1505</sup> B. Charbonneau, *Le feu vert : Autocritique du mouvement écologique*, op. cit., p. 33.

<sup>1506</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, op. cit., p. 16.

nature dont il fallait faire table rase comme en témoigne la colonisation. « À la fin de la domination coloniale correspond la fin de l'asymétrie entre nature et culture <sup>1507</sup> » écrit Moscovici, car cette fin libère ce qui a été déclassé du côté de la nature : autant de cultures différentes.

Cette asymétrie reposait sur l'idée de l'uniformité et l'universalité de la nature d'un côté et sur l'idée d'une genèse de la société et de la sortie d'un état de nature originel de l'autre. Ces deux points font l'objet d'une déconstruction par Moscovici : « S'il n'y a pas de commencement absolu à la présence de la société eu égard de la nature, il n'est pas indispensable de caractériser uniformément cette présence. On s'attache à cette uniformité lorsqu'on affirme que l'homme est par essence « possesseur de la nature », et que son antagonisme vis-à-vis du reste du monde matériel est irréductible <sup>1508</sup> ». La déconstruction de ces asymétries fait apparaître les mécanismes de domination et de destruction envers la nature et envers les autres cultures. Mais il manquait à Moscovici un concept pour saisir conjointement l'opposition entre nature et culture et les dominations et destructions qui en résulte. Le concept d'écoféminisme réunit ces termes <sup>1509</sup> mais ce concept n'existe pas encore et Moscovici n'a alors pas encore publié *La société contre nature*. C'est du côté de l'ethnologie qu'il a le regard tourné. Il va y trouver un concept capable d'explicitier le lien entre la séparation du genre humain d'avec le monde animal et matériel et la domination de l'homme sur les autres espèces et d'autres fractions de l'humanité (primitifs, femmes, enfants, etc.).

Après la publication de *l'Essai sur l'histoire humaine de la nature* en 1968, Robert Jaulin souhaita rencontrer son auteur <sup>1510</sup>. De cette rencontre, Moscovici écrit : « Plus loquace que moi, il ne laissa pas traîner la conversation, me racontant ses missions en Afrique et Amérique Latine, parlant du délabrement et de la destruction des cultures indiennes. Et il me contraignit à établir entre ma réflexion et la sienne une relation dont il voyait, et dont je n'aurais pas senti, la nécessité, s'il n'avait pas lancé le concept d'ethnocide <sup>1511</sup> ». Le terme d'ethnocide avait été utilisé par Raphael Lemkin en 1944 <sup>1512</sup> mais c'est l'ethno-historien Jean Malaurie qui suggère

---

<sup>1507</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, op. cit., p. 17.

<sup>1508</sup> S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, op. cit., p. 459.

<sup>1509</sup> C'est d'ailleurs la logique de l'écoféminisme de développer une pensée contre toutes les formes d'oppression, voir J. Burgart Goutal, *Être écoféministe. Théorie et pratiques*, op. cit., p. 25. Voir aussi C. Larrère, « L'écoféminisme ou comment faire de la politique autrement », *Multitudes*, vol. 67, no 2, 2017, pp. 29-36.

<sup>1510</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, op. cit., p. 17.

<sup>1511</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>1512</sup> R. Lemkin (1900-1959) est un juriste qui a forgé le concept de génocide. Dans son principal ouvrage, il précise dans une note de bas de page que pour lui les termes « génocide » et « ethnocide » sont synonymes et désignent la

à Robert Jaulin l'usage de ce terme à la place de l'expression que ce dernier utilisait alors de « génocide culturel »<sup>1513</sup>. Jaulin développe le concept sur fond de décolonisation et publie en 1970 *La Paix blanche, Introduction à l'ethnocide*<sup>1514</sup>. Sous sa plume, l'ethnocide désigne l'acte de destruction d'une civilisation ou de décivilisation : il s'agit donc d'une destruction culturelle, sans nécessairement qu'il y ait génocide (destruction physique) ni même violence, comme conséquence de l'extension de notre civilisation, le monde blanc<sup>1515</sup>. Moscovici y trouve le double axe qu'il cherchait – le lien entre la dissymétrie entre nature et culture et les processus de domination et de destructions des natures et des cultures<sup>1516</sup>. Il y trouve aussi une multitude d'exemples issues des voyages ethnographiques de Robert Jaulin pour illustrer ses démonstrations conceptuelles.

Dès le début des années 1970, Moscovici, Jaulin et le philosophe Jean-Toussaint Desanti créent une nouvelle unité d'enseignements et de recherches anthropologiques, l'*Unité Fonctionnelle de Recherche en Anthropologie*, à Jussieu-Paris VII dont l'objet était principalement l'étude anthropologique de la « nature »<sup>1517</sup>. Moscovici a animé un enseignement d'« ethnologie de la nature »<sup>1518</sup> – présentée comme une ethnologie du monde moderne ou une ethnologie de la science et de la technique. Il partage cet enseignement d'ethnologie de la nature avec l'anthropologue Pierre Bernard dans un premier temps, avant de le reprendre seul à la disparition de ce dernier en 1975, jusqu'en 1978 où il en confia la responsabilité à l'anthropologue Pascal Dibie. Ce dernier décrit ainsi le contenu de cet enseignement : « une réflexion sur notre rapport à l'univers, sur la question de l'implication, de l'ethnocide et aussi sur ce naturalisme actif qui nous occupait tant en dehors des murs de l'université<sup>1519</sup> ». Nous allons revenir sur ce « naturalisme actif », mais pour Moscovici l'objet de ces enseignements recouvrait plus largement ce qu'il nommait la question naturelle<sup>1520</sup>. L'unité d'enseignement et de recherche est un succès auprès des étudiants (1000 étudiants

---

destruction d'une nation ou d'un groupe ethnique, R. Lemkin, *Axis rule in occupied Europe: laws of occupation, analysis of government, proposals for redress*, Lawbook Exchange, Ltd., 1944, p. 79.

<sup>1513</sup> R. Jaulin (textes choisis par), *La Décivilisation, politique et pratique de l'ethnocide*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1974, p. 10.

<sup>1514</sup> R. Jaulin, *La paix blanche. Introduction à l'ethnocide*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.

<sup>1515</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>1516</sup> « Je compris enfin que toute destruction de nature s'accompagne d'une destruction de culture, tout écocide, comme on le dira par la suite, est par certains aspects un ethnocide », S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>1517</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>1518</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>1519</sup> P. Dibie, « Une sauvage anthropologie de la modernité », dans *Penser la vie, le social, la nature. Mélanges en l'honneur de Serge Moscovici*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>1520</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, *op. cit.*, p. 17. Voir Partie I, sous-partie 2, chapitre 2.



inscrits en 1980<sup>1521</sup>), c'est un lieu bouillonnant et foisonnant<sup>1522</sup> qui ressemble à ces lieux propices aux développements des représentations sociales. Au cours de l'été 1972, l'UFR va organiser, avec Moscovici, Jaulin, le trio de mathématiciens Grothendieck, Chevallier et Pierre Samuel<sup>1523</sup> ainsi que le documentariste Yves Billon, une exposition itinérante sur le thème « écocide = ethnocide », en vélo à travers les campagnes française pour sensibiliser au lien entre la destruction conjointe de l'environnement et des modes de vie, avec des photos d'Indiens d'Amérique du Sud et de paysans français<sup>1524</sup>. L'exposition remporte aussi un grand succès. Mais dans le monde académique, l'UFR de Moscovici ne rencontrait que « ruptures et ostracismes<sup>1525</sup> » : associer anthropologie et nature, ou politique et nature, n'avait alors, pendant les années 1960 et 1970, rien de respectable ni de scientifique<sup>1526</sup>.

Comment qualifier ce mouvement alors en train de naître autour de l'émergence de la question naturelle, des développements des concepts d'écoféminisme et d'ethnocide ? Est-ce un mouvement social ? Sans doute, mais Moscovici le qualifie de mouvement « naturaliste » pour marquer la différence d'objet avec les autres mouvements purement sociaux et l'inscrire dans une autre lignée. Naturaliste ou écologiste ? Pour Moscovici il s'agit de la même chose, tout dépend sur quoi l'accent préfère être mis : « nommez-le écologie si vous tenez à une consonance scientifique, ou naturalisme si vous préférez une référence historique<sup>1527</sup> ».

### *Les naturalismes*

Le naturalisme a été l'objet de réinventions permanentes ce qui explique qu'on puisse en trouver des définitions extrêmement variables au fil de l'Histoire<sup>1528</sup>. Et quand on parle de naturalisme, on se réfère généralement à des contenus très différents de l'esprit et des concepts que nous venons d'évoquer. En philosophie, l'interprétation la plus courante aujourd'hui du

---

<sup>1521</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>1522</sup> P. Dibie, « Serge Moscovici dans sa vie. Une marginalité centrale », *Communications*, vol. 110, no. 1, 2022, p. 215.

<sup>1523</sup> Voir Partie I, sous-partie 2, chapitre 3.

<sup>1524</sup> L. Samuel, « L'implication de Serge Moscovici dans les mouvements écologistes », *Serge Moscovici. Un regard sur les mondes contemporains*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>1525</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>1526</sup> On découvre ce que des auteurs à succès d'aujourd'hui doivent à cette génération souvent sans lui apporter de crédit.

<sup>1527</sup> S. Moscovici, « Le défi écologique », *Les nouvelles littéraires*, 55e année, n°2592, 7 au 13 juillet 1977, p. 15.

<sup>1528</sup> Voir par exemple le numéro 127 des *Cahiers philosophiques*, intitulé « Naturalismes d'aujourd'hui » : "Entretien avec Philippe Descola", *Cahiers philosophiques*, intitulé « Naturalismes d'aujourd'hui », n° 127, 2011, pp. 23 à 40 ; C. Larrère, « La question de l'écologie ou la querelle des naturalismes », *Cahiers philosophiques*, « Naturalismes d'aujourd'hui », n° 127, 2011, pp. 63 à 79.

naturalisme est celle de la philosophie analytique et du programme de naturalisation de l'esprit, impulsé par Willard Van Orman Quine et son « épistémologie naturalisée<sup>1529</sup> », dans lequel on retrouve la philosophie de l'esprit. Ce n'est donc pas à cette acception du naturalisme que l'usage de ce terme par Moscovici renvoie. De plus, rétrospectivement, cet usage peut être source de confusions : le naturalisme de Moscovici ne saurait y être associé car la psychologie sociale de ce dernier s'oppose à cette conception cognitiviste et à sa tentation réductionniste.

Son contenu ne renvoie pas non plus à l'acception proposée aujourd'hui par Descola<sup>1530</sup> qui a revisité le concept de naturalisme en formulant des catégorisations ontologiques à partir de son travail ethnographique<sup>1531</sup>. Le naturalisme est alors une des ontologies de son schéma quadripartite qui cohabitent dans l'esprit humain. Il y est redéfini comme l'ontologie dualiste caractéristique de la société occidentale moderne. Cette ontologie établit une discontinuité entre les humains et les non-humains sur le plan de l'*intérieurité* (les états mentaux individuels ou collectifs) et une continuité sur le plan de la *physicalité* (les processus matériels et biologiques). Selon cette acception, le naturalisme est un anthropocentrisme<sup>1532</sup> et l'ontologie naturaliste de Descola accueille aussi bien un naturalisme dualiste (la nature et la culture) qu'un naturalisme monisme (tout est nature)<sup>1533</sup>.

Le terme d'écologie n'est pas chargé de toutes ses ambiguïtés, lesquelles n'étaient pas aussi importantes lorsque Moscovici théorise le mouvement et réutilise le terme de naturalisme. En effet à ce moment-là, son tournant cognitiviste ne s'est pas encore totalement opéré et la filiation dans laquelle il inscrit ce qu'il entend par naturalisme n'est pas constituée de ses références historiques habituelles. La plupart des auteurs conviennent que, chez les Grecs, le philosophe naturaliste était celui qui cherche une morale dans la nature<sup>1534</sup>, ensuite plus largement, comme l'écrit Deleuze, qui discourt sur la nature au lieu de discourir sur les dieux<sup>1535</sup> incluant ainsi les philosophes naturels et les précurseurs de la science que Moscovici a étudiés pour la rédaction de *l'Essai sur l'histoire humaine de la nature*<sup>1536</sup>.

---

<sup>1529</sup> W. V. O. Quine, "Epistemology Naturalized", *Ontological Relativity and Other Essays*, E. Sosa & J. Kim (eds.), New York, Columbia University Press, 1969.

<sup>1530</sup> Il s'agit même de son contraire.

<sup>1531</sup> P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*

<sup>1532</sup> *Ibid.*, p. 383.

<sup>1533</sup> C. Larrère, « La question de l'écologie ou la querelle des naturalismes », *Cahiers philosophiques*, « Naturalismes d'aujourd'hui », n° 127, 2011, p. 78.

<sup>1534</sup> C. Larrère, R. Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, *op. cit.*

<sup>1535</sup> G. Deleuze, « Lucrèce et le naturalisme », *Les Études philosophiques*, Janvier – Mars 1961, No. 1, p. 28.

<sup>1536</sup> Voir partie I, sous-partie 2, chapitre 1.

Les références que Moscovici va citer comme filiation historique indiquent que son naturalisme ne se réduit pas à l'intérêt ou au souci pour la nature, quelle que soit la définition de ce concept. Le choix de ces références ne semble pas déterminé par le contenu de leur philosophie ou de leur discours, son regard semble s'être porté davantage sur la recherche de deux autres critères :

- La réalité de leur pratique et la cohérence entre ce discours et leurs actions ;
- Leurs réceptions c'est-à-dire sur les réactions qu'elles ont suscitées, l'oppression dont elles ont été l'objet par la société, l'acharnement à discréditer leurs visions, en parallèle avec les effets qu'elles ont eus sur la société et ce qu'elle leur aura emprunté.

Nous développerons dans la prochaine sous-partie comment ces deux points convergent avec le modèle théorique qu'il développe en psychologie sociale et sa conception du mouvement écologiste et de sa « méthode ».

Parmi les références en héritage desquelles il situe le naturalisme<sup>1537</sup>, Moscovici cite par exemple un dieu, Dionysos. Il cite aussi les Orphiques, et Pythagore et les Pythagoriciens, les sophistes Hippias d'Elis et Antiphon, ainsi que les Cyniques dont Diogène qui est le plus connu. Du Moyen-Âge, il dépeint une facette riche en mouvements, pleine de brassage et d'effervescence : « Partout bouge, se concentre et se disperse la masse des populations excédentaires et marginales : indésirables refoulés hors des grandes villes, et attirés par elles, manœuvres et travailleurs dépourvus de qualification ou artisans rejetés par les corporations, paysans sans terre, soldats sans guerre, moines défroqués, 'écoliers' curieux<sup>1538</sup> ». Les sectes adamites et millénaristes<sup>1539</sup> qui émergent de ce foisonnement figurent elles aussi dans la filiation du naturalisme tel que Moscovici le conçoit, ainsi que des personnages comme le dirigeant révolutionnaire de la Réforme Thomas Münzer<sup>1540</sup>.

---

<sup>1537</sup> S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, op. cit., pp. 56-85.

<sup>1538</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>1539</sup> Il s'agit des mouvements proches de l'utopisme et de l'édénisme décrits par G. Lapouge dans *Utopies et Civilisations*, Paris, Albin Michel, 1973. J. Servier écrit que ces mouvements ont eu « dans la genèse de la pensée occidentale, une importance incomparablement plus grande que la doctrine des Réformateurs », J. Servier, *Histoire de l'Utopie* cité par S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, op. cit., p. 80.

<sup>1540</sup> E. Bloch, *Thomas Münzer, Théologien de la Révolution*, trad. par M. de Gandillac, Éditions Amsterdam, [1921] 2022.

Quelle unité Moscovici perçoit-il entre tous ces personnages et courants disparates et multiformes ? Il serait vain d'effectuer une analyse détaillée de chacun de ces mouvements car ce qui importe dans notre développement est ce que Moscovici y voit. Dans l'analyse de trois textes écrits par Moscovici à vingt ans d'intervalle<sup>1541</sup>, il semble qu'il ait trouvé trois caractéristiques dans cette « galaxie<sup>1542</sup> », qui peuvent être formulées de la manière suivante : une passion pour la liberté articulée à un rejet des oppressions les menant à reformuler les rapports entre la nature et la culture qui les placent dans une position subversive. Il s'agit donc d'un triptyque : liberté – dualisme – subversion.

Tous ces mouvements auraient une passion pour la liberté chevillée au corps<sup>1543</sup>. Cette passion pour la liberté prend la forme d'une lutte contre le conformisme malgré la capacité de l'histoire humaine à se donner l'apparence d'un processus naturel et objectif. Dans une formule aux accents soixante-huitards, Moscovici écrit : « Ils n'acceptent pas l'interdit, pas même la domination, et encore moins que nous soyons dépossédés de la nature qui nous est donnée et de celle que nous avons faite en tant que nature de l'espèce humaine<sup>1544</sup> ». Le lien avec le dualisme résiderait dans une volonté de redéfinition des contours de la société, de son organisation et de ses rapports avec l'univers matériel dont le corps, la sexualité, etc. Ces mouvements refuseraient tous, d'une façon ou d'une autre, les frontières et les polarités imposées<sup>1545</sup> qui séparent et excluent (des hommes, des femmes ou des animaux)<sup>1546</sup>. Cette articulation de la liberté et du dualisme, la reconfiguration du deuxième comme condition de la première, Moscovici la résume par la nécessité de « libérer la nature<sup>1547</sup> » comme processus de dé-domestication, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu tout au long de cette sous-partie, de déconstruction des ordres culturels prétendument naturels pour se libérer des dominations et oppressions qu'ils exercent<sup>1548</sup>. La domestication étant ce monde qui se barde « de divisions,

---

<sup>1541</sup> Un texte de 1973, « Le monde en 'ou' et le monde en 'et' », réédité dans S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, op. cit. ; un texte de 1976, S. Moscovici « Le réenchantement du monde » réédité dans S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, op. cit. ; un texte de 1992, « La question naturelle en Europe », réédité dans *ibid.*

<sup>1542</sup> S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, op. cit., p. 114.

<sup>1543</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, op. cit., p. 64.

<sup>1544</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>1545</sup> *Ibid.*, p. 193

<sup>1546</sup> S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, op. cit., p. 61.

<sup>1547</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, op. cit., p. 123.

<sup>1548</sup> A. Gorz, qui évoquait en 2006 une « éthique de la libération », plaçait lui aussi l'écologie dans une perspective existentialiste, en bon héritier de Sartre. Toutefois la logique de la libération chez Gorz reste presque entièrement liée à sa critique du capitalisme. « Rapportée au plaidoyer naturaliste de Moscovici, écrit W. Gianinazzi, l'optique gorzienne se révèle très traditionnelle », W. Gianinazzi, *André Gorz. Une vie*, Paris, La Découverte, 2016, p. 195.

de règles, de filtrage et de barrières » et qui multiplie « les espèces d'hommes [d'humains] qui ne sont pas comme lui [l'homme blanc occidental], les déracinés, en dehors de sa loi (étrangers de toutes classes et races, de tous sexes, de tous âges)<sup>1549</sup> ». Les mouvements et personnages dans lesquels Moscovici identifie une filiation naturaliste constituent selon lui des figures de rébellion<sup>1550</sup> qui seraient des expressions des « rebellions de la nature<sup>1551</sup> » contre cette domestication. Ces mouvements, qui ont tous mauvaise réputation<sup>1552</sup>, ont été des mouvements de subversion envers l'ordre établi<sup>1553</sup>, ce qui leur a valu servitude et exil. Enfin, ils auraient également tous cherché, comme tout groupe à la marge selon la théorie de la division naturelle, à expérimenter<sup>1554</sup> et à inventer de nouveaux modes de vie<sup>1555</sup>.

### *L'écologie : un nouveau naturalisme*

En cherchant à caractériser le naturalisme autrement que par la simple importance attribuée à la nature et en l'ancrant dans une telle filiation, Moscovici rejette les termes de l'asymétrie et évite ainsi un écueil : celui d'enfermer le naturalisme dans l'ontologie dualiste occidentale moderne à un de ses pôles. En effet, la polarisation dualiste nécessite deux positions antagoniques. La première, à l'un de ses pôles, affirme l'importance et de la supériorité de la sphère culturelle. Moscovici qualifie ce pôle de « culturalisme<sup>1556</sup> ». Le culturalisme perçoit dans la nature une aversion et une menace. Le programme culturaliste est un programme de « sortie » de la nature : partout la nature doit reculer. La nécessité de cette sortie justifie l'association des hommes et des femmes et le contrat instituant la société<sup>1557</sup>. Au pôle inverse, se trouverait le miroir du culturalisme : il substitue « terme à terme le signe plus au signe moins, propose le monde à l'envers vis-à-vis d'un monde à l'endroit<sup>1558</sup> ». Ce pôle affirme donc l'importance et la supériorité de la sphère naturelle. C'est dans la culture qu'il perçoit l'aversion et la menace. Son programme est le « retour » dans la nature qu'il cherche à protéger. Il estime anormale l'intervention des hommes dans la nature qu'il ne considère comme pure que

---

<sup>1549</sup> S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, op. cit., p. 130.

<sup>1550</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, op. cit., p. 104.

<sup>1551</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>1552</sup> S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, op. cit., p. 87.

<sup>1553</sup> « Si l'on y repère des détournements ou des glissements conservateurs, la rébellion contre l'ordre - de la société, de l'Église, de l'État, des valeurs – prédomine », S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, op. cit., p. 88.

<sup>1554</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, op. cit., p. 140.

<sup>1555</sup> *Ibid.*, p. 124 et p. 187.

<sup>1556</sup> S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, op. cit., p. 113.

<sup>1557</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>1558</sup> *Ibid.*, p. 117.

lorsqu'elle est sauvegardée de leur présence. Ce pôle est qualifié de « naturalisme réactif<sup>1559</sup> » par Moscovici car il est une réaction au culturalisme, il est donc par essence réactionnaire. Ce type de naturalisme réactif pourrait s'inscrire, tout comme le culturalisme dont il est le pendant, dans l'ontologie naturaliste définie aujourd'hui par Descola. Ce naturalisme a été qualifié à juste titre de conservateur<sup>1560</sup> : il ne questionne pas le dualisme, au contraire, il le renforce et l'amplifie.

À l'inverse, Moscovici qualifie d'*actif* le naturalisme libéré de l'ontologie dualiste et débarrassé de ses oripeaux lui donnant une allure passéiste et conservatrice. En effet, contrairement aux autres naturalismes, le naturalisme actif ne s'oppose pas au culturalisme mais au dualisme : il n'est pas un de ses pôles mais son rejet et son alternative. Le naturalisme actif affirme le lien de la nature et de la culture. Il perçoit les continuités là où le culturalisme (et son revers le naturalisme réactif) perçoit des discontinuités, il perçoit les liens là où le second perçoit des ruptures<sup>1561</sup>. Le propre du naturalisme actif est de se débarrasser de cette asymétrie et de toutes les coupures qui ont en sont issues : entre les humains, avec les animaux, avec l'univers matériel, dans l'histoire, et entre les sciences<sup>1562</sup>. Comme nous l'avons vu, il n'y a plus désormais d'acte inaugural de la société, pas plus qu'il y a un état originel (dont il faut s'éloigner ou au contraire vers lequel retourner). Le principe moteur du naturalisme actif est, écrit Moscovici, « de conjoindre le monde des hommes et le monde des femmes, le monde des autochtones et le monde des étrangers, le monde des humains et le monde des animaux et des plantes, que le courant contraire sépare violemment<sup>1563</sup> ».

Pour Moscovici, l'oppression des femmes a initié une « longue chaîne de maîtres et d'esclaves<sup>1564</sup> », cette oppression « fonde et cimente toutes les autres<sup>1565</sup> », écrit Françoise d'Eaubonne. Le mécanisme décrit – une nature produite dans le but d'enfermer une fraction de l'humanité avec les non-humains dans une position subalterne et exploitable – est répliqué à l'identique dans le cadre d'autres dominations, raciale ou coloniales, que le concept d'ethnocide

---

<sup>1559</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>1560</sup> J. Jacob, *Histoire de l'écologie politique. Comment la Gauche a redécouvert la nature*, op. cit., p. 43.

<sup>1561</sup> Entre ces deux naturalismes Moscovici en identifie un troisième, le naturalisme critique, qui auraient pour principal cible le désenchantement du monde et s'incarnerait à travers certains auteurs de l'École de Francfort, S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, op. cit., pp. 107-114.

<sup>1562</sup> S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, op. cit., p. 115.

<sup>1563</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>1564</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, op. cit., pp. 26-27.

<sup>1565</sup> F. d'Eaubonne, *Les femmes avant le patriarcat*, op. cit. p. 212.

a permis de mettre en lumière. Les catégories de nature et culture – devenues des catégories fondamentales – servent à séparer et à discriminer toute sorte d’individus ou de collectifs.

En tentant d’articuler l’exploitation d’autres fractions de l’humanité et de leur corps (les femmes, les colonisés, etc.) et l’interrogation sur la manière d’intervenir dans la nature (la question naturelle ou l’écologie politique), le programme théorique de Moscovici préfigure les théories sur l’écologie post-coloniale<sup>1566</sup>, en tout cas dans une de ses dimensions, à savoir l’éclairage de liens entre l’usage de la nature et l’exploitation coloniale. Ce programme théorique du naturalisme actif lie également les questions d’écologie politique au racisme : pour Moscovici le dualisme n’est pas à l’origine du racisme<sup>1567</sup>, mais il l’entretient selon les mêmes mécanismes « Le racisme conforte cette opposition [entre nature et culture], en rejetant du côté de la nature ceux qu’il exclut pour ne retenir du côté de la culture que ceux qui excluent<sup>1568</sup> ».

Le naturalisme actif aura joué un rôle prépondérant au sein du mouvement écologiste des années 1970 notamment à travers Brice Lalonde et les Amis de la Terre<sup>1569</sup>. L’objectif de Moscovici était d’unir les mouvements et les luttes, en faisant converger les représentations. Pour toutes ces luttes, ce naturalisme propose une réponse commune, *l’ensauvagement*. L’ensauvagement serait la conséquence et le remède à la domestication de la vie. L’ensauvagement, la dé-domestication, est bien un processus de libération. Il a pour objectif de permettre l’avènement de l’*homo oecologicus*<sup>1570</sup>. Il s’agit, précise-il, de « dépouiller ce monde de ces compartimentages, du superflu, pour n’en garder que l’important, le surprenant, le brut<sup>1571</sup> ».

L’ensauvagement s’attaque donc aux compartiments, aux frontières et séparations qui discriminent et excluent. Le naturalisme actif et l’ensauvagement s’opposent donc à la dialectique des hiérarchies<sup>1572</sup>. Au hiérarchisme Moscovici oppose l’hétéarchie, notion qu’il

---

<sup>1566</sup> M. Ferdinand, *Une écologie décoloniale. Penser l’écologie depuis le monde caribéen*, Paris, Le Seuil, 2019.

<sup>1567</sup> Comme pour les femmes, tel que nous avons tenté de le montrer dans cette sous-partie, l’oppression a d’autres origines que le dualisme nature/culture qui ne joue qu’un rôle qu’instrumental. Les processus sous-jacents au racisme, comme à l’antisémitisme, sont psychosociaux pour Moscovici, voir par exemple : S. Moscovici, “An essay on social representations and ethnic minorities”, *Social Science Information*, Vol 50, Issue 3-4, 2011, pages 442-461.

<sup>1568</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, op.cit., édition de 1994, p. 389.

<sup>1569</sup> J. Jacob, *Histoire de l’écologie politique*, op. cit., pp. 65-85.

<sup>1570</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l’écologie*, op. cit., p. 121.

<sup>1571</sup> S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, op. cit., p. 130.

<sup>1572</sup> *Ibid.*, p. 97.

emprunte aux logiciens<sup>1573</sup> et qui désigne une forme d'organisation décentralisée et adaptable, reposant sur la liberté des acteurs et encourageant les fonctions de création de la société<sup>1574</sup>. Car l'ensauvagement qui guide le naturalisme actif ne doit pas être confondu avec un anarchisme : « L'alternative à la hiérarchie n'est pas cependant l'anarchie, la promiscuité, l'aléatoire, bref, l'état de nature tant redouté<sup>1575</sup> ». En effet ce serait un contresens d'interpréter l'ensauvagement de ces mouvements comme du désordre et du laxisme, au contraire, Moscovici écrit que « l'excès dans la rigueur est aussi un moyen d'ébranler une société qui a pour règle d'or la discrimination<sup>1576</sup> »<sup>1577</sup>. Nous verrons dans la prochaine sous-partie comment ses travaux de psychologie sociale éclairent sur les conditions de cet ébranlement, c'est-à-dire les conditions que nous précisons et à partir desquelles ces mouvements exercent une réelle influence et éprouvent leur capacité de changer la vie et le cours des choses.

---

<sup>1573</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, *op. cit.*, p. 159.

<sup>1574</sup> S. Moscovici, « Nos sociétés biuniques », *op. cit.*, p. 109.

<sup>1575</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>1576</sup> S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, *op. cit.*, p. 74.

<sup>1577</sup> Pour approfondir les liens entre complexité des organisations et ordre social, voir la série d'articles que Moscovici a publié avec S. Galam entre 1991 et 1995 : S. Moscovici, S. Galam, "Towards a theory of collective phenomena: Consensus and attitude changes in groups", *European journal of social psychology*, 1991, vol. 21, pp.49-74 ; S. Moscovici, S. Galam, "Towards a theory of collective phenomena. II: Conformity and power", *European journal of social psychology*, 1994, vol. 24, pp.481-495; S. Moscovici, S. Galam, "Towards a theory of collective phenomena. III: Conflicts and forms of power", *European Journal of Social Psychology*, 1995, vol. 25, n°2, pp. 217-229.



*Caractéristiques du naturalisme actif :*

- (1) La nature est historique et plurielle, elle est une relation, un état et un produit ; mais l'univers matériel est une réalité objective ;
- (2) Contrairement au naturalisme réactionnaire, il ne cherche pas à protéger la nature (les relations avec l'univers matériel) mais à l'inventer et à politiser ce processus d'invention ;
- (3) Le naturalisme actif s'oppose à l'ontologie dualiste et renvoie dos-à-dos ses deux pôles : l'opposition à la nature et la sacralisation de la nature ;
- (4) Il affirme l'unité de l'humain et la continuité des mondes humains et matériels ;
- (5) Il dénonce l'instrumentalisation de la nature, les hiérarchies et les rapports de domination ;
- (6) Non essentialiste, il est féministe et antiraciste ;
- (7) Il est anti-impérialiste et anticolonialiste.

## **Sous-partie 2.**

### **La méthode des écologistes : pouvoir ou influence ?**

## Introduction

“I believe that social representations imply a critical and not an ironical stance,  
which can lead to practical engagement.  
The theory of minority influence has been consciously  
applied by some of the green movements<sup>1578</sup>”

« Ou bien les Verts restaient fidèles à leur itinéraire propre,  
jouissaient du charisme d’une minorité active, en dehors du système,  
ou bien ils consentaient à payer le prix des alliances,  
les conditions faites à un petit parti jouant dans la cour des grands<sup>1579</sup> »

Nous avons vu dans la première partie ce qui définit les représentations sociales comme phénomènes caractéristiques de notre époque. Nous avons ensuite examiné les origines théoriques à partir desquelles Moscovici postule que les représentations sociales sont un préalable, dans le monde d’aujourd’hui, à la création d’un mouvement. Puis nous avons analysé la théorie que Moscovici a formulée pour participer à la création d’une telle représentation commune et au rapprochement de différents mouvements (les naturalistes et le mouvement de libération des femmes notamment). Nous souhaitons désormais, dans cette dernière sous-partie, établir un autre lien entre ses recherches en psychologie sociale et son engagement dans le mouvement écologiste : la stratégie politique qu’il a défendue pour le mouvement écologiste a été définie par ses travaux théoriques et expérimentaux sur l’influence sociale.

Pendant toutes les années soixante-dix et quatre-vingts, le mouvement écologiste est profondément animé par un débat sur la stratégie politique à adopter<sup>1580</sup>. Faut-il s’organiser en

---

<sup>1578</sup> S. Moscovici, “Ideas and their Development”, *op. cit.*, p. 279.

<sup>1579</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l’écologie*, *op. cit.*, p. 207.

<sup>1580</sup> « La grande question qui se posait à eux était donc double : devaient-ils essayer de devenir des acteurs réguliers du jeu politique ou fallait-il rester en dehors du système ? Et s’ils décidaient d’entrer en politique, pour que leurs idées gagnent en influence et en reconnaissance dans l’opinion publique, leur serait-il possible de ne pas glisser sur la pente de la compromission jusqu’à ce que plus rien ne les différenciât des partis qu’eux-mêmes méprisaient ? En bref, était-il réaliste de croire qu’on pouvait inventer une nouvelle manière de faire de la politique », M. Bess, *La France vert clair : écologie et modernité technologique, 1960-2000*, Seyssel, Champ Vallon, 2011, p. 139. Voir aussi C.-M. Vadrot, *L’écologie, histoire d’une subversion*, Syros, 1978, Le choix de textes présentés dans cet

parti politique ou se structurer sous d'autres formes ? Faut-il participer aux élections ? Quelle position vis-à-vis du clivage historique gauche-droite ? Quel type d'actions mener ? etc. Aucune de ces questions ne recevait de réponse évidente et l'écologie politique – dont l'objectif est de reconfigurer le corps politique – se caractérise pendant la période par une réflexion bouillonnante en son sein (dans les multiples journaux et revues spécialisés, dans les comités locaux des Amis de la Terre et autres collectifs et associations environnementalistes) sur une stratégie politique qui ne va pas de soi.

L'écologie politique se divise alors notamment entre les « électoralistes » et les « désobéissants civils » selon les termes de Pierre Samuel<sup>1581</sup> un des mathématiciens fondateurs de *Survivre et vivre*<sup>1582</sup> qui a rejoint les Amis de la Terre. Françoise d'Eaubonne fait partie des seconds et défend cette position. Elle écrit en 1976 : « si l'on estime les élections un piège à cons, comment convaincre celui qui y voit un moyen d'action ou une solution acceptable ? (...) D'abord, je ne crois pas à la démocratie (directe ou pas), de même que je ne crois pas au socialisme, dans nul pays socialiste : la démocratie, le socialisme, ça n'existe pas ; il n'y a que des despotismes atténués ; et moi je ne veux plus de despotisme du tout<sup>1583</sup> ». Pierre Samuel fait partie des électoralistes que Françoise d'Eaubonne cherche à convaincre. Sa position est nuancée : il ne voit pas dans les élections une « panacée » mais un « moyen d'information<sup>1584</sup> ». Utiliser les élections comme un moyen d'informer le public, ce qu'avait fait René Dumont en 1974, est un point de vue fréquemment partagé parmi les écologistes<sup>1585</sup>. Mais il existe une palette de nuances parmi les électoralistes dont la position dépend aussi du type de scrutins de l'élection en question. Les élections municipales et européennes bénéficiant généralement à la galaxie écologiste, le principe d'une participation à ces échéances électorales est plus consensuel<sup>1586</sup>.

Moscovici n'est pas opposé à la participation à certaines élections (il a lui-même été candidat aux élections municipales à Paris en 1977), mais il a critiqué la participation aux élections présidentielles de 1974 tout en apportant son aide à René Dumont et à Brice Lalonde,

---

ouvrage est particulièrement éclairant sur ce sujet. Voir aussi C. Journès, « Les idées politiques du mouvement écologique », *Revue française de science politique*, avril 1979, Vol. 29, No. 2, pp. 230-254 ; G. Sainteny, *Les Verts*, Paris, PUF, 1997, pp. 11-12.

<sup>1581</sup> C.-M. Vadrot, *L'écologie, histoire d'une subversion*, *op. cit.*, pp. 88-89.

<sup>1582</sup> Voir partie I, sous-partie 2, chapitre 3.

<sup>1583</sup> *Ibid.*, pp. 89-90.

<sup>1584</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>1585</sup> C. Journès, « Les idées politiques du mouvement écologique », *op. cit.*, p. 243.

<sup>1586</sup> *Ibid.*, p. 244.

son directeur de campagne<sup>1587</sup>. Avant d'intégrer pleinement le champ politique classique il faut, selon lui, du temps et « l'histoire nous apprend [que cela] demande un temps beaucoup plus long que quelques dizaines d'années et un travail plus suivi que ce n'est le cas<sup>1588</sup> ». Moscovici est alors un des rares à ne pas penser le changement à partir d'une classe sociale particulière<sup>1589</sup> mais à partir de l'union d'une multitude de mouvements (écologistes, féministes, jeunes, anticoloniales, etc.) dont il s'agit désormais d'utiliser le potentiel d'influence pour transformer la société, ses représentations, la perception des problèmes et la façon de configurer les réponses, etc.

Pour Moscovici, cette position n'est pas une posture vis-à-vis du système. Elle est le résultat d'une réflexion théorique en psychologie sociale et d'un travail expérimental minutieux. L'analyse des travaux en psychologie sociale à l'origine de ce que Moscovici désigne comme la « méthode » des écologistes<sup>1590</sup> – nous parlerons davantage de stratégie – est l'objet de cette sous-partie.

En réalité, le débat porte aussi sur l'opposition – et la confusion, du point de vue de Moscovici – entre le pouvoir et l'influence. C'est une tentation courante, et un raccourci assez vite emprunté, de considérer que pour obtenir un changement de comportements dans l'ensemble de la société, pour infléchir les modes de vie dans un sens ou dans un autre, pour innover ou effectuer des transformations globales, il faudrait passer par le pouvoir, sa quête et son exercice, afin d'imposer ce changement de comportements à tout ou partie de la population de manière plus ou moins incitative, normative ou coercitive. Le philosophe Hans Jonas expose ainsi les avantages d'un pouvoir autocratique pour effectuer les transformations qui seraient

---

<sup>1587</sup> Au sujet de l'élection présidentielle de 1974, Moscovici écrit : « on croyait pouvoir transformer un courant d'opinion en mouvement politique, qu'il suffisait de captiver des consommateurs de médias pour obtenir des électeurs (...) Cependant nous jouîmes, au début, de la prime à la nouveauté, de la personnalité incomparable de Dumont, du coucher du gaullisme, des humeurs protestataires et de l'enthousiasme des couches politiques jeunes. Mais, du même coup, nous avons renoncé au travail patient, ennuyeux, subtil, de constitution d'un mouvement politique », S. Moscovici, « La fin de l'écologie ? », *op. cit.*, p. 295. Il déclare dans un entretien en 2000 : « C'est un problème qu'on a vécu avec l'écologie politique dès le départ en se focalisant sur la candidature à la présidentielle. Moi je pensais qu'il fallait s'occuper d'abord des autres niveaux. Pour former des gens. Et parce qu'il y a des niveaux où il est plus facile de voter pour des mouvements nouveaux - les municipales par rapport à la présidentielle - qui permettent de familiariser la population avec les gens, les idées. Comme l'écologie politique s'est focalisée d'abord sur la présidentielle, on a voulu construire la maison de haut en bas et ça a personnalisé beaucoup le mouvement écologiste », « La plupart des changements sociaux sont l'œuvre des minorités », Interview de Serge Moscovici, Propos recueillis par S. Lavignotte, *op. cit.*, p. 98.

<sup>1588</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, *op. cit.*, p. 206.

<sup>1589</sup> « La plupart des changements sociaux sont l'œuvre des minorités », Interview de Serge Moscovici, *op. cit.*, p. 93.

<sup>1590</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, *op. cit.*, p. 32.

nécessaires à la survie de la société face à la catastrophe écologique : « Aux chances d'un esprit de rationalité, dans l'ensemble sans doute meilleur dans une société socialiste, vient maintenant s'ajouter le *pouvoir*<sup>1591</sup> plus grand de l'imposer également pratiquement, et d'imposer les choses impopulaires afin de les réaliser (...) Les décisions au sommet, qui peuvent être prises sans consentement préalable de la base, ne se heurtent à aucune résistance dans le corps social (si ce n'est peut-être une résistance passive) et, à supposer un degré minimal de fiabilité de l'appareil, elles peuvent être certaines d'être mises en œuvre<sup>1592</sup> ». Jonas pose comme une évidence que le pouvoir est le seul moyen, ou le moyen le plus efficace, d'obtenir un changement important et que plus le pouvoir est contraignant plus la capacité d'influence sera grande. Nous souhaitons montrer dans cette sous-partie que sur ces deux points le travail théorique et expérimental de Moscovici indique le contraire : c'est à partir de la marge que l'influence, à certaines conditions, peut-être la plus forte, selon sa *théorie de l'influence minoritaire*. Le premier chapitre présentera le changement de paradigme que Moscovici a opéré en psychologie sociale et le nouveau modèle théorique à partir duquel cette conclusion peut être tirée. Dans un second chapitre, nous présenterons les conditions qu'il a identifiées pour qu'une telle influence puisse être exercée à partir d'une position périphérique. Enfin, dans un troisième chapitre, nous aborderons plus en détails les mécanismes cognitifs à l'œuvre dans ces processus d'influence et les enseignements à en tirer en termes d'attitudes politiques.

---

<sup>1591</sup> Souligné dans le texte.

<sup>1592</sup> H. Jonas, *Le principe responsabilité*, trad. J. Greisch, Paris, Flammarion (Champs essai), [1979] 1995, p. 279.

## Chapitre 1.

### « Produire des transformations » :

#### L'innovation sociale

Une science émerge et se construit toujours en rapport avec son contexte historique. La psychologie sociale ne déroge pas à cette règle. À la sortie de la guerre, elle est une discipline qui n'a pas vraiment trouvé sa place entre la sociologie et la psychologie. Après des origines européennes<sup>1593</sup>, c'est désormais en Amérique, où un nombre important de scientifiques s'étaient exilés<sup>1594</sup>, qu'elle renaît avec comme principale préoccupation de comprendre les ressorts de la conformité, de l'obéissance et de la soumission à l'autorité, pour tenter d'apporter une explication à l'irrationalité des comportements collectifs et à la catastrophe du XX<sup>e</sup> siècle.

Ainsi, jusqu'à la fin des années 60, la psychologie sociale expérimentale n'a étudié les phénomènes d'influence sociale que du point de vue du contrôle social, de la pression de la majorité et de l'autorité. En d'autres termes : elle a étudié les phénomènes du point de vue du pouvoir. Par ailleurs elle s'est donnée comme ambition, bien loin de la science de l'inconscient de Gustave Le Bon, Gabriel Tarde et Sigmund Freud<sup>1595</sup>, de rétablir le rôle de la raison et de lui redonner une place prépondérante dans l'agir collectif en niant toute influence inconsciente<sup>1596</sup>, et particulièrement à partir du célèbre psychologue social Salomon Asch<sup>1597</sup>. En rompant avec ces orientations, les travaux de Moscovici vont ouvrir la voie à un pan entier du domaine social jusque-là inexploité : les phénomènes d'innovation sociale et leurs mécanismes.

---

<sup>1593</sup> R. M. Farr, *The Roots of Modern Social Psychology*, op. cit., p. 17 et s.

<sup>1594</sup> S. Moscovici, I. Markova, *The Making of Modern Social Psychology*, Cambridge, Polity Press, 2006, p. 3.

<sup>1595</sup> S. Moscovici, *L'âge des foules*, op. cit.

<sup>1596</sup> G. Paicheler, *Psychologie des influences sociales. Contraindre, convaincre, persuader*, Paris, Delachaux & Niestlé, 1985.

<sup>1597</sup> Psychologue social polonais émigré aux Etats-Unis 1907-1996.

## *Définition des concepts de pouvoir et d'influence*

Devenue centrale en philosophie politique depuis Machiavel<sup>1598</sup>, la notion de pouvoir est généralement considérée comme l'exercice d'une forme d'influence dans des situations de relations asymétriques<sup>1599</sup> en usant de moyens de contrôle plus ou moins importants et visibles<sup>1600</sup> comme la dissuasion, la coercition, voire la force (Talcott Parsons<sup>1601</sup>)<sup>1602</sup>. L'influence sociale est, quant à elle, beaucoup plus large puisqu'il s'agit de toutes modifications des comportements et jugements des individus ou des groupes sous l'action de leur environnement social<sup>1603</sup> : l'effet d'une pression provoquée par la présence, réelle ou imaginaire, des autres. Ainsi, le processus d'influence « se rapporte à la transformation que subissent les mécanismes généraux du jugement, de la perception, de la mémoire, lorsqu'ils apparaissent comme les résultats des interactions de deux sujets, de deux groupes, etc.<sup>1604</sup> ». Il s'agit donc de modifications qui peuvent être beaucoup plus profondes que le comportement apparent et qui peut agir sur divers paramètres cognitifs (par exemple la perception des couleurs comme nous le verrons) résultant d'interactions qui ne sont pas à sens unique dans des situations asymétriques. L'influence sociale part du constat qu'aucune rhétorique n'est suffisante – pas même dans la méthode scientifique<sup>1605</sup> – pour persuader d'autres personnes de la valeur d'une idée. Elle étudie donc les paramètres sociaux de la persuasion<sup>1606</sup> et de la contrainte au sens large.

---

<sup>1598</sup> C. Pelluchon, *Leo Strauss, une autre raison, d'autres Lumières : essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, Vrin, coll. « Problèmes et Controverses », 2005, pp. 165-174.

<sup>1599</sup> J.-P. Poitou, "Le pouvoir et l'exercice du pouvoir", S. Moscovici (sous la direction de) *Introduction à la psychologie sociale*, TOME II, Paris, Larousse, 1973, p. 46.

<sup>1600</sup> G. Paicheler, *Psychologie des influences sociales. Contraindre, convaincre, persuader*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>1601</sup> T. Parsons, "On the Concept of Political Power", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 1963, Vol. 107, No. 3, pp. 232-262; T. Parsons, "On the Concept of Influence", *The Public Opinion Quarterly*, 1963, Vol. 27, No. 1, pp. 37-62.

<sup>1602</sup> J. R. P. French, B. H. Raven, « The bases of social power », in Cartwright, D. (ed.), *Studies in Social Power*, 1959, Ann Arbor, University of Michigan Press, pp. 118-149. T. Ibáñez, « Pouvoir, conversion et changement social », in *Psychologie de la conversion. Études sur l'influence inconsciente*, (dirigé S. Moscovici et G. Mugny), Fribourg, Éditions Delval, 1987 ; J. Turner, « Explaining the nature of power : a three process theory », *European journal of social psychology*, 35, 2005, p. 1-22.

<sup>1603</sup> G. Paicheler, *Psychologie des influences sociales. Contraindre, convaincre, persuader*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>1604</sup> C. Faucheux et S. Moscovici, « Le style de comportement d'une minorité et son influence sur les réponses d'une majorité », in C. Faucheux et S. Moscovici (sous la direction de), *Psychologie sociale théorique et expérimentale. Recueil de textes choisis et présentés*, chapitre 23, pp. 343-372.

<sup>1605</sup> S. Moscovici, "Toward a social psychology of science", *op. cit.*, pp. 343-374.

<sup>1606</sup> La distinction entre la persuasion et l'influence est assez floue et serait liée à la répartition des concepts entre disciplines : « Ce découpage s'explique plus par l'histoire et la sociologie de la recherche en psychologie sociale que pour des raisons théoriques. En fait, la proximité est grande entre l'approche des changements par communication persuasive et celle des changements par influence sociale. Peut-être ces deux approches seront-elles un jour décloisonnées puisqu'elles parlent autrement des mêmes choses », G. De Montmollin, « Le changement d'attitude », *Psychologie sociale* (dirigé par), *op. cit.*, p. 91.



Lorsqu'elle est confondue avec le pouvoir (politique), l'influence devient le résultat du pouvoir, de ses attributs, de ses corollaires ou de ses instruments : l'autorité, le statut, le rang, le prestige, la violence, etc. comme la célèbre expérience de Milgram<sup>1607</sup> a montré l'efficacité. « De là à penser, note un psychologue, [que le pouvoir] concentrait en lui l'essentiel des processus d'influence, il n'y avait qu'un pas qui était vite franchi<sup>1608</sup> ». Il en découle que, dans les sciences humaines et sociales comme pour le sens commun, le rôle de source d'influence (l'émetteur) est souvent réservé aux leaders, aux représentants légitimes d'un groupe, c'est-à-dire à ceux qui détiennent un pouvoir. Symétriquement, la cible d'influence (le récepteur) est assimilée aux individus ou minorités sans pouvoir ni compétence particulière. Cette répartition ayant structurée la pensée et la recherche psychosociale, « la source d'influence n'est jamais considérée comme une cible potentielle, ni la cible d'influence comme une source potentielle<sup>1609</sup> ». Ainsi, tous les phénomènes d'influence qui n'entrent pas dans ce cadre, et dont l'émetteur d'influence n'est pas doté de ces attribues, n'ont pas été, ou très peu, considérés.

De plus, cette confusion poserait un autre problème lorsqu'il est question de changements ou de transformations. Car l'influence dont à recourt le pouvoir serait liée à la conformité, et non au changement, pour deux raisons :

- La conquête du pouvoir nécessite de se conformer pour y parvenir : puisque cela nécessite au préalable d'être devenu majoritaire ;
- Une fois au pouvoir, ses attributs (dissuasion, coercition) et sa fonction (maintenir la majorité majoritaire) le dotent plutôt de capacités de résister au changement que de capacité permettant de le favoriser (il reste possible d'encourager des actions communes dans le sens d'un changement mais cela reste dans un cadre limité<sup>1610</sup>).

Nous verrons que le pouvoir n'est non seulement pas une condition au *pouvoir* d'influencer, mais que son absence peut même être parfois préférable lorsqu'il s'agit de

---

<sup>1607</sup> S. Milgram, *Obedience to Authority : an Experimental View*, New York, Harper and Row, 1974.

<sup>1608</sup> M. Lobrot, « Moscovici, le rebelle », in *Penser la vie, le social, la nature. Mélanges en l'honneur de Serge Moscovici, op. cit.*, p. 351.

<sup>1609</sup> S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives, op. cit.*, p. 22.

<sup>1610</sup> S. Moscovici, S. Galam, "Towards a theory of collective phenomena. III: Conflicts and forms of power", *op. cit.*, p. 223.

changements ou de transformations. Si Moscovici qualifie le pouvoir de « surface bavarde des choses<sup>1611</sup> », c'est parce qu'à notre époque, « l'enjeu des conflits qui déchirent la société n'est pas, de manière exclusive et prédominante, le *pouvoir*, que l'on prend ou que l'on abandonne suivant les rapports de force. Mais cet enjeu est l'*influence*, car elle se gagne ou se perd suivant que l'un des deux conformismes [celui qui vient de la minorité ou celui qui vient de la majorité] l'emporte sur l'autre<sup>1612</sup> ». Cela signifie que ce n'est pas le pouvoir qu'il faut gagner mais la bataille culturelle<sup>1613</sup>, et que sur ce terrain le pouvoir n'est utile que si l'on souhaite conserver les choses.

*Critique du modèle « fonctionnaliste<sup>1614</sup> »*

Dans une série d'expériences célèbres, conduites entre 1951 et 1956<sup>1615</sup>, ayant initialement pour objectif de démontrer qu'un individu a la faculté de résister à une influence fallacieuse, Salomon Asch a invité des étudiants à participer à ce qui leur était présenté comme un test de vision : leur tâche consistait à évaluer la longueur de lignes en les comparant. Les longueurs des lignes sont évidentes et les participants ne font pas d'erreur lorsqu'ils effectuent le test seuls. L'expérience est organisée de façon que les participants doivent donner leur réponse devant un groupe après que celui-ci, composé de complices de l'expérimentateur, ait donné une réponse unanime mais indéniablement fausse. Dans l'expérience de Asch, et à sa grande surprise, les sujets se sont conformés environ une fois sur trois aux réponses de la majorité : ces sujets ont préféré suivre le groupe bien qu'il soit manifestement dans l'erreur. Cet effet de conformité a été attribué, par Asch lui-même et la plupart des interprétations de son expérience, au phénomène de dépendance des individus vis-à-vis du groupe. Appartenir au groupe procurerait à l'individu deux avantages : d'abord l'approbation sociale lui apporterait l'estime de soi, ensuite le groupe lui apporterait les informations dont il aurait besoin sur le plan cognitif pour s'adapter à son environnement. Plus la dépendance de l'individu envers le groupe

---

<sup>1611</sup> S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, Paris, PUF, 1979, p. 10.

<sup>1612</sup> S. Moscovici, *L'âge des foules*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>1613</sup> Moscovici fait de nombreuses références à Gramsci, notamment dans *L'âge des foules*.

<sup>1614</sup> Le fonctionnalisme fait référence au courant en science sociale qui privilégie la stabilité des systèmes sociaux, ce à quoi s'oppose le modèle développé par Moscovici. Par ailleurs, ce terme fait aussi référence en philosophie de l'esprit à l'idée, à laquelle s'oppose également la psychologie sociale de Moscovici, selon laquelle le cerveau fonctionnerait de manière computationnelle, voir H. Putnam, *Representation and reality*, *op. cit.* p. 73.

<sup>1615</sup> À partir de la première publication de 1951: S. Asch, "Effects of group pressure on the modification and distortion of judgments", H. Guetzkow (éd.), *Groups, leadership and men*, Pittsburgh, Carnegie, 1951, pp. 177–190.

serait forte plus son conformisme serait important. Ainsi, selon Asch, c'est rationnellement et consciemment que l'individu adopterait une position conformiste : il en tire des avantages.

Une personne sur trois qui se soumettrait à la pression du groupe lors des expériences de Asch est un chiffre conséquent. Toutefois, la littérature scientifique dans ce domaine et la plupart des manuels n'ont le plus souvent retenu de ces expériences que l'importance du conformisme sans s'intéresser, de manière plus nuancée, au fait que deux tiers des sujets étudiés n'ont pas été influencés. C'est ce qui a été désigné comme étant le « biais de Asch<sup>1616</sup> » : il s'agit de l'assimilation qui a été faite à la suite de ses études entre les processus d'influence et les processus de conformité. Les premiers ont été réduits au second. Ce biais interprétatif a été décrit par des psychologues sociaux comme « révélateur de l'enjeu social et scientifique que représente la place accordée aux influenceurs au détriment des influencés dans les études sur l'influence sociale jusqu'aux années soixante-dix et au-delà notamment dans le monde anglo-saxon<sup>1617</sup> ». Si la psychologie sociale d'alors, principalement américaine, a porté un intérêt presque exclusif à l'impact du groupe sur l'individu, c'est parce qu'elle reposait sur une conception théorique de l'interaction sociale dans laquelle la réciprocité tient peu de place<sup>1618</sup> : seuls importaient la raison, les perceptions et les jugements de l'individus et seuls étaient étudiés les changements que ces derniers subissent au contact des autres<sup>1619</sup>.

En 1967, l'année de la publication de ses travaux sur Jean-Baptiste Baliani, et alors que Serge Moscovici s'apprête à publier l'*Essai sur l'histoire humaine de la nature*, où il développe la théorie de la division naturelle sur le rôle des marges dans les processus d'invention<sup>1620</sup>, il publie un article pionnier sur le phénomène d'influence dans le *Bulletin du Centre d'études et recherches psychotechniques* avec un autre élève de Lagache, le psychologue social Claude Faucheux<sup>1621</sup>. C'est déjà la huitième fois que les deux hommes signent un article scientifique

---

<sup>1616</sup> Moscovici, E. Lage et M. Naffrechoux, « Influence of a consistent minority on the responses of a majority in a color perception task », *Sociometry*, 1969, 32, p. 365.

<sup>1617</sup> M. et B. Personnaz, « Influence sociale : contextes démocratiques, conceptions et enjeux », in *Penser la vie, le social, la nature. Mélanges en l'honneur de Serge Moscovici*, *op. cit.*, p. 310.

<sup>1618</sup> S. Moscovici, "Society and Theory in Social Psychology", *Social Representations: Explorations in Social Psychology*, *op. cit.*

<sup>1619</sup> M. Doms, S. Moscovici, « Innovation et influence des minorités », *Psychologie sociale* (dirigé par S. Moscovici), *op. cit.*, p. 50.

<sup>1620</sup> Voir partie I, sous-partie 2, chapitre 3.

<sup>1621</sup> C. Faucheux, S. Moscovici, « Le style de comportement d'une minorité et son influence sur les réponses d'une majorité », *Bulletin du CERP*, 1967, 16, 4 : 337-360. Rééd. In *Psychologie sociale théorique et expérimentale. Recueil de textes choisis et présentés*, Paris-La Haye, Mouton, pp. 343-372.

ensemble<sup>1622</sup>. Bien qu'ils n'utilisent pas encore l'expression, le contour de la théorie de l'influence minoritaire ou des « minorités actives » se dessine. Les deux auteurs distinguent trois modalités d'influence : la normalisation, la conformité et l'innovation. Les deux premières sont des classiques de la psychologie sociale. La normalisation insiste sur l'influence interindividuelle et la formulation de compromis, la conformité sur la domination et l'influence du groupe ou de la majorité sur la minorité ou l'individu. Quoi qu'il en soit, « jusqu'ici, écrit Moscovici, la psychologie de l'influence sociale a été une psychologie de la majorité, et de l'autorité censée la représenter<sup>1623</sup> ». En conséquence, la psychologie sociale moderne a été édifiée et structurée autour d'au moins deux<sup>1624</sup> grandes orientations fondamentales<sup>1625</sup>.

En premier lieu, le processus d'influence était pensé avant tout comme un processus ayant pour fonction de *réduire les incertitudes* de l'individu afin qu'il puisse s'adapter à son environnement et agir efficacement<sup>1626</sup>. Du point de vue de la majorité, de l'autorité ou du leader, éliminer les incertitudes des membres du groupe renforce son identité, son uniformité et préserve son contrôle. Du point de vue de la minorité ou de l'individu, l'incapacité à définir une réalité physique peut pousser à se reposer sur une réalité sociale, sur l'avis des autres, afin de réduire l'inconfort ou l'anxiété engendrés par le manque d'information sur son environnement. La notion d'incertitude joue un rôle clé dans ce modèle théorique : « un rôle analogue à celui du concept clé de promiscuité en anthropologie, ou à celui de rareté en économie, en ce sens qu'elle représente pour la société à la fois une condition préalable et un moteur initial<sup>1627</sup> ». Si une personne se laisse influencer, ce serait donc afin d'obtenir cette ressource rare grâce au groupe : la certitude. Toutefois, un individu qui possède déjà une

---

<sup>1622</sup> « Quelques résultats d'une étude sur la créativité des groupes », *Psychologie Française*, 1958, 3, 2, pp. 151-159 ; « Étude sur la créativité des groupes. I- Tâche, situation individuelle et groupe », *Bulletin de Psychologie*, 1958, XI, 15, pp. 863-874 ; « Étude sur la créativité des groupes. II- Tâche, structure de communication et réussite », *Bulletin du CERP*, 1960, 9, 1, pp. 11-22 ; « Remarques critiques sur la question « micro-sociale » », *Arguments*, 1962, 6, 25, pp. 19-27 ; « Contribution à une psy-sociologie du langage », XVIIIe Congrès International de Psychologie (Moscou), IUPS, *Symposium*, 1966, 34, pp. 15-26 ; « Rôle de l'image du partenaire sur la coopération en situation de jeu » (avec J-C. Abric et M. Plon), *Psychologie Française*, 1967, 12, 4, pp. 267-275 ; « Approche et évidement dans les jeux à motivation mixte » (avec J-C. Abric et M. Plon), *Psychologie Française*, 1967, 16, 4, pp. 277-286.

<sup>1623</sup> S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>1624</sup> La littérature psychosociologique en cite généralement un troisième, le phénomène de dépendance : « Une autorégulation s'instaure au niveau de ce mécanisme dans la mesure où la soumission à la norme majoritaire a pour effet l'apparition de l'approbation sociale. La satisfaction de ce besoin réduit le conflit intra-individuel tout en augmentant la dépendance de la minorité à l'égard de la majorité », S. Moscovici et P. Ricateau, « conformité, minorité et influence sociale », in S. Moscovici, *Introduction à la psychologie sociale*, TOME I, (sous la direction de), Paris, Larousse, 1972 et *Psychologie des minorités actives*, Paris, PUF, 1979, p. 150.

<sup>1625</sup> S. Moscovici, *Introduction à la psychologie sociale*, TOME I, (sous la direction de), Paris, Larousse, 1972 et *Psychologie des minorités actives*, *op. cit.*

<sup>1626</sup> M. Doms, S. Moscovici, « Innovation et influence des minorités », *op. cit.*, pp. 50-51.

<sup>1627</sup> S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, *op. cit.*, p. 38.

certitude peut quand même décider de se soumettre pour d'autres raisons liées à sa dépendance au groupe (être accepté ou tout autre avantage), dans ce cas, il affirme publiquement une opinion contraire à son opinion personnelle (ce serait le cas pour les étudiants de l'expérience de Asch). Dans tous les cas, l'influence ne peut être que pensée en situation d'asymétrie entre l'émetteur de l'influence (la société, le groupe ou l'autorité en situation de dominance) et la cible de l'influence (l'individu en manque de certitude, à la recherche d'un statut, etc.)<sup>1628</sup>.

En second lieu, l'influence sociale aurait comme objectif le *renforcement du contrôle social*<sup>1629</sup> c'est-à-dire qu'elle serait le moyen par lequel les sociétés ou les groupes maintiendraient la cohésion en leur sein et orienteraient l'action collective. Ce processus est censé garantir l'équilibre social et protéger de l'instabilité. C'est pourquoi les recherches en psychologie sociale n'ont jusqu'alors porté leur attention que sur les circonstances du contrôle social, soit de la conformité, c'est-à-dire sur les pressions opérées par la société pour réduire les comportements considérés déviants et rétablir l'équilibre ou l'ordre. Dans ce cadre théorique, les individus et les minorités ne sont envisagés que comme de simples récepteurs passifs sur qui l'influence ou la pression s'applique.

Moscovici va renverser ce cadre théorique et cette asymétrie entre d'un côté société ou majorité et de l'autre individus ou minorité en développant progressivement une importante *théorie de l'innovation*<sup>1630</sup>. L'innovation suppose la présence d'une minorité résolue qui, s'opposant à la pression de la majorité, va avoir un effet déterminant sur le psychisme de cette dernière. Dans ce cadre, « minorité » désigne une fraction d'individus qui partagent une représentation, une opinion, un jugement, une attitude ou un mode de vie qui diffèrent du reste du groupe de référence, la majorité. Les individus étant membres de plusieurs groupes de référence, ils sont à la fois membres de minorités et de majorités.

Le phénomène d'influence des minorités, principale source d'innovation au sein des sociétés, avait jusqu'alors été ignoré par les psychosociologues qui ne se sont intéressés qu'à l'étude de la normalisation et du conformisme. Pourquoi ? Nous pouvons avancer plusieurs

---

<sup>1628</sup> S. Moscovici et P. Ricateau, « conformité, minorité et influence sociale », *op. cit.*, p. 147.

<sup>1629</sup> S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>1630</sup> C'est ainsi que, selon lui, sa théorie de l'influence minoritaire devrait s'appeler, S. Moscovici, "Ideas and their Development", *op. cit.*, p. 257.

explications. La première est proposée par Moscovici et Faucheux<sup>1631</sup>. Elle est d'ordre méthodologique : les psychosociologues ont davantage investigué des groupes sociaux où le désir de similitude et la soumission aux normes sont la règle (milieux familial, industriel, scolaire, etc.). Délaissant d'autres formes de communautés ou mouvements, artistiques ou scientifiques, où la créativité, l'innovation, l'originalité et la contestation sont valorisées. Dans ces derniers exemples, les individus ou minorités sont généralement certains des vérités qu'ils détiennent et souhaitent les propager et les défendre en vue de modifier la norme majoritaire (le paradigme dominant dans une discipline par exemple). Les relations sociales sont dans ces groupes davantage sous le signe de la recherche de modification des normes et de différenciation que sous la pression à la conformité. La seconde explication est d'ordre paradigmatique. Dans son histoire de la psychologie sociale, le sociologue Jean Stœtzl affirme que « dans un groupe, les jugements individuels sont affectés par ceux des autres membres du groupe, *dans le sens d'une uniformisation* »<sup>1632</sup>. Stœtzl confirme que l'influence n'a été envisagée qu'à sens unique. Cette asymétrie s'inscrit dans un paradigme qui conçoit la majorité comme la norme et l'expression sociale dans son ensemble. Pour cette manière d'envisager les rapports sociaux, tout ce qui va à l'encontre de la conformité est traité comme relevant de l'anormalité, de la perversité, de la déviance ou de l'erreur. Une partie des sciences sociales a adhéré à l'idée, dont on trouve les prémices chez Durkheim avec sa théorie de la contrainte<sup>1633</sup>, selon laquelle la conformité est nécessaire à la cohésion, qu'elle serait la base de l'équilibre psychique et social. Le sociologue américain R. K. Merton décrit cet effet sur la sociologie et l'anthropologie : « Le grand intérêt des sociologues et anthropologues fonctionnalistes pour les problèmes de l'ordre social, et pour la maintenance des systèmes sociaux a généralement centré leur attention scientifique sur l'étude des processus par lesquels un système social se conserve largement intact<sup>1634</sup> ». Ce paradigme qui traverse les sciences sociales, a eu un temps sur la psychologie sociale une emprise quasi-exclusive. Cette discipline a estimé le contrôle social majoritaire comme fonction et résultat du processus d'influence. L'influence n'a donc été pensée que de ce point de vue : celui de la désindividualisation.

---

<sup>1631</sup> C. Faucheux, S. Moscovici, « Le style de comportement d'une minorité et son influence sur les réponses d'une majorité », *op. cit.*

<sup>1632</sup> J. Stœtzl, *La psychologie sociale*, Flammarion, « Champ psychologique », Paris, 1978, p. 237.

<sup>1633</sup> Voir partie II, chapitre 1.

<sup>1634</sup> R. K. Merton, cité par G. Paicheler, *Psychologie des influences sociales. Contraindre, convaincre, persuader*, Paris, Delachaux & Niestlé, 1985, p. 31.

Ainsi, le modèle qui a dominé la psychologie sociale d'après-guerre est un modèle du contrôle social majoritaire que Moscovici qualifie de modèle « fonctionnaliste » établissant le parallèle avec la philosophie de l'esprit, et qui a pour traits distinctifs de considérer comme une donnée immuable les systèmes sociaux et le milieu dans lequel évolue l'individu. « Par conséquent, écrit Moscovici, puisque les conditions auxquelles doit s'adapter l'individu ou le groupe sont données, la réalité est décrite en tant qu'uniforme et les normes à observer s'appliquent également à chacun. Donc nous tenons là une définition quasi absolue du déviant et du normal. La déviance représente l'échec à s'insérer dans le système, un manque de ressources ou d'information concernant le milieu<sup>1635</sup> ». Le déviant est donc intrinsèquement perçu de manière négative. À l'inverse la normalité représente l'équilibre d'un individu avec le système social et le milieu qui lui préexiste : son adaptation donc. Ceux qui s'écartent de cet équilibre, le questionnent ou le bousculent, ne peuvent être considérés que dysfonctionnels et non adaptés. C'est pourquoi « la conformité se présente comme une exigence sine qua non du système social : elle conduit au consensus et à l'équilibre. Donc, rien ne doit changer ou, du moins, les seuls changements envisagés sont ceux qui rendent le système encore plus fonctionnel, plus adaptatif. Afin d'atteindre ce but, les changements doivent être menés par ceux qui ont de l'information ou des ressources et occupent des positions clés : les leaders, la majorité, les spécialistes, etc.<sup>1636</sup> ». Dans ce contexte, l'influence ne peut venir que du haut vers le bas, du centre vers la périphérie.

Ainsi, selon cette acception, la confusion entre l'influence et le pouvoir serait issue de la confusion entre l'innovation et la déviance, et l'assimilation des innovateurs aux déviants. Toujours selon cette acception, seuls ceux qui ont déjà le pouvoir sont en capacité d'innover ou du moins de dévier de la norme<sup>1637</sup>. Or, cela ne revient-il pas à annihiler toute possibilité d'innovation ? Est-il possible d'innover depuis le haut ou le centre, c'est-à-dire à partir d'une position de pouvoir ?

L'idée persiste selon laquelle ce serait non seulement possible mais ce serait même une condition : il faudrait faire partie de l'élite, avoir un statut, des compétences, être au pouvoir pour « changer les choses ». Que le leader, une fois au pouvoir, se trouvant en position de décider, pourrait décider de provoquer des changements : « Il semble qu'il existe un consensus

---

<sup>1635</sup> S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, op. cit., p. 12.

<sup>1636</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>1637</sup> *Ibid.*, p. 50.

à l'appui de l'idée que, dans un groupe, l'innovation vient du leader<sup>1638</sup> ». Or, ces positions au centre sont des positions de conformité : elles en sont la conséquence et deviennent le garant de la norme. La recette ne peut donc pas être de se conformer pour innover. Pour Moscovici ce schéma est paradoxal car il ferait une confusion entre la conséquence et la cause : « l'innovation ou le non-conformisme paraissent toujours être un effet du leadership et non pas celui-ci un effet de ceux-là. Si Lénine avait suivi le schéma [fonctionnaliste], il aurait dû devenir d'abord tsar de Russie pour la transformer ensuite en pays socialiste. Or, comme chacun sait, il a suivi précisément le chemin inverse : il a d'abord fait une révolution, et ensuite il est devenu le leader de l'Union soviétique<sup>1639</sup> ». *Les véritables innovations ne peuvent se propager que par le bas, la marge, la périphérie ou l'extérieur.* Cette analyse « exclut d'emblée que le constructivisme ou l'innovation puisse venir du haut vers le bas, puisque pour innover il faut dévier et, jusqu'à un certain point, devenir déviant<sup>1640</sup> ». Lorsque l'innovation vient du leader, « c'est souvent en réponse à une pression interne du groupe qu'exercent des sous-groupes ou des individus occupant une situation inférieure<sup>1641</sup> » car la fonction des autorités, du pouvoir, c'est plutôt de maintenir la stabilité et le statu quo pour maintenir les conditions qui ont permis d'acquérir et de garder ce pouvoir.

Moscovici reproche alors à la psychologie sociale d'après-guerre de s'être concentrée sur des questions secondaires de statut, de leadership ou de compétence (qui ne seraient pas des variables déterminantes de l'efficacité de l'influence sociale<sup>1642</sup>) et d'avoir ainsi occulté les véritables problèmes posés par ces processus d'influence<sup>1643</sup>. L'apport fondamental de Moscovici à la psychologie sociale, ce qui a conduit Leon Festinger à le désigner comme « le penseur le plus créatif de la discipline<sup>1644</sup> », a été de définir et de développer un modèle dépassant le fonctionnalisme permettant d'expliquer les mécanismes d'innovation : le « modèle génétique ».

---

<sup>1638</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>1639</sup> C. Faucheux, S. Moscovici, « Le style de comportement d'une minorité et son influence sur les réponses d'une majorité », *op. cit.*, p. 351.

<sup>1640</sup> J. A. Pérez, G. Mugny, « L'influence des minorités : une théorie qui a de l'avenir », *Penser la vie, le social, la nature. Mélanges en l'honneur de Serge Moscovici, op. cit.*, p. 359.

<sup>1641</sup> S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives, op. cit.*, p. 62.

<sup>1642</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>1643</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>1644</sup> L. Festinger, « Dear Serge », in *Penser la vie, le social, la nature. Mélanges en l'honneur de Serge Moscovici, op. cit.*, p. 504.



*L'alternative : le modèle « génétique »*

« Toute la sociologie est traversée par le problème de l'innovation<sup>1645</sup> » affirme Moscovici. Cet état social où naissent les choses, nommé *in statu nascenti* chez Max Weber, ou, on l'a vu, effervescence chez Durkheim, moment où la création permet de rompre avec les traditions. La question qui se pose est celle de l'origine de l'innovation : l'innovation sociale est-elle l'aboutissement d'une progression dont émergerait du nouveau ? Ou serait-elle le résultat d'une forme de rupture ? L'analogie peut être faite avec les forces naturelles : l'innovation sociale relève-t-elle de la logique biologique de l'évolution ou de celle de la physique et du *big bang* ? Moscovici entreprit de découvrir les mécanismes psychiques et sociaux sous-jacents à l'innovation. Pour ce faire, il faut sortir du cadre étroit de référence de la discipline qui a structuré la dichotomie conformité et déviance et a participé à la confusion entre pouvoir et influence. « Le temps est venu de changer d'orientation, écrit-il, et de se diriger vers une psychologie de l'influence sociale qui soit aussi une psychologie des minorités, considérées en tant que sources d'innovation et de changement social<sup>1646</sup> ».

Dans l'article pionnier de 1967, Faucheux et Moscovici proposent une réinterprétation des expériences de Asch et formulent l'hypothèse selon laquelle l'influence ne serait pas due à la pression du nombre (ils n'ont trouvé aucun rapport direct entre la taille de la majorité et l'efficacité de la pression conformiste<sup>1647</sup>) mais à l'*unanimité* du groupe émetteur et à sa *consistance* quelle que soit sa taille. Cela signifie que ce serait le degré et la nature de l'unité d'un groupe qui constituerait sa force d'influence et non pas la quantité d'individus qui le compose. Nous reviendrons sur ces deux points. Faucheux et Moscovici concluent, après avoir conçu de nouvelles procédures expérimentales, que « les expériences de Asch montrent en substance qu'une minorité cohérente transforme, dans des circonstances déterminées, une norme majoritaire<sup>1648</sup> ». Ainsi le comportement d'un individu ou d'une minorité pourrait aussi déterminer le comportement de la majorité.

---

<sup>1645</sup> S. Moscovici, *La machine à faire des dieux*, op. cit., p. 150.

<sup>1646</sup> S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, op. cit., p. 11.

<sup>1647</sup> Moscovici et Faucheux ont formulé l'hypothèse selon laquelle le groupe de complice ne serait pas une majorité et le sujet naïf une minorité mais l'inverse : le groupe de complice serait une minorité dans le sens où il défendait un jugement contre l'évidence alors que le sujet naïf pouvait représenter la majorité qui n'éprouve pas de doute sur la longueur des lignes présentées, S. Moscovici, C. Faucheux, "Le style de comportement d'une minorité et son influence sur les réponses d'une majorité", *Bulletin du CERP*, 16, 1967, pp. 337-360, Rééd. In *Psychologie sociale théorique et expérimentale*. Recueil de textes choisis et présentés, Paris-La Haye, Mouton.

<sup>1648</sup> *Ibid.*, pp. 364.

À partir de 1976, Moscovici propose de dépasser le modèle fonctionnaliste et formule un modèle du développement génétique en référence aux travaux d'épistémologie génétique<sup>1649</sup> de Piaget<sup>1650</sup>. Car la principale particularité du modèle génétique que Moscovici a développé en psychologie sociale, à l'instar de Piaget pour qui la connaissance est une construction continue qui n'est pas prédéterminée par les structures du sujet ni par les caractéristiques de l'objet, est de considérer que l'environnement et le système social comme des produits en train de se faire et non comme des données. Le modèle génétique est le paradigme théorique en lien avec la conception constructionniste non symbolique et de la dynamique sociale de la relation Ego-Alter-Objet<sup>1651</sup>. Le modèle de développement de l'enfant de Vygotski participe aussi de cette logique génétique<sup>1652</sup>. Avec l'œuvre de Georg Simmel<sup>1653</sup>, que Moscovici qualifie aussi de génétique<sup>1654</sup> dans *La machine à faire des dieux* où il lui consacre une partie, c'est une similitude de démarche. D'une part, Simmel, à l'inverse de Durkheim ou de Weber, ne s'embarrasse pas des frontières entre les faits psychologiques et ceux qui ne le sont pas<sup>1655</sup>. D'autre part, la sociologie de Simmel attribue au conflit un rôle structurant<sup>1656</sup>, il qualifie lui-même sa sociologie de « psychologie sociale de l'hostilité<sup>1657</sup> ». Surtout, dans la sociologie de Simmel, la stabilité n'est qu'apparente, elle résulte du mouvement brownien des individus : ce sont les tissus d'interactions entre ces derniers, les réseaux de relations, qu'il cherche à éclairer sans les réduire à des lois générales sur les ensembles sociaux. En effet, tous les auteurs qui se retrouvent dans le modèle génétique ne considèrent pas le système social comme prédéterminé pour l'individu, ni décrivant une réalité uniforme, la normalité, dans laquelle il doit s'insérer ou s'adapter sous peine d'être exclu. Pour le modèle génétique l'adaptation se fait dans les deux sens : les individus s'adaptent aux systèmes sociaux autant que les systèmes sociaux s'adaptent aux individus. Ces adaptations sont déterminées par des normes et des forces qui diffèrent d'une situation particulière à une autre, la déviance devient donc *relative* et non plus normative : « La déviance n'est pas un simple accident qui arrive à l'organisation sociale - bref une manifestation

<sup>1649</sup> J. Piaget, « Logique génétique et sociologie », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 105, janvier à juin 1928, pp. 167-205 ; J. Piaget, *L'épistémologie génétique*, Paris, PUF, 1970.

<sup>1650</sup> Sur l'influence de Jean Piaget sur Serge Moscovici, voir G. Duveen, « Genesis and structure : Piaget and Moscovici », in *Penser la vie, le social, la nature. Mélanges en l'honneur de Serge Moscovici*, op. cit., pp. 163-173 ; « Les idées et leur développement : un dialogue » (entretien avec Ivana Markova) in *Le scandale de la pensée sociale* (édité par Nikos Kalampalikis), op. cit., pp. 261 et s.

<sup>1651</sup> Voir partie I, Sous-partie 2, chapitre 2.

<sup>1652</sup> S. Moscovici, « Ideas and their Development », op. cit., p. 272.

<sup>1653</sup> Philosophe et sociologue allemand (1958-1918)

<sup>1654</sup> S. Moscovici, *La machine à faire des dieux*, op. cit., p. 297.

<sup>1655</sup> Voir partie II, chapitre 1.

<sup>1656</sup> G. Simmel, *Le conflit*, trad. de S. Muler, les éditions Circé, [1908] 2015.

<sup>1657</sup> G. Simmel, *L'étranger et autres textes*, trad. F. Joly, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2019, p. 51.

de pathologie sociale, individuelle - c'est aussi un produit de cette organisation, le signe d'une antinomie qui la crée et qu'elle crée<sup>1658</sup> ». La déviance se voit donc conférer un rôle positif. Celles et ceux qui restent en marge de la société se voit attribués cette position uniquement parce que d'autres cherchent à les y maintenir. La déviance – terme derrière lequel le modèle fonctionnaliste confond des phénomènes d'anomie et des phénomènes d'exclusion – n'est donc plus une pathologie de la société mais une manifestation d'une pathologie de l'ordre social et de sa non-adaptation.

Il s'agit de regarder la société depuis d'autres points de vue que celui des dominants, dont celui des dominés, de celles et ceux sur qui le pouvoir s'exerce. Le renversement des rapports de domination qu'il effectue contient sans doute une part, comme pour sa théorie paléontologique analysée dans la sous-partie précédente, d'influence indirecte nietzschéenne dont Moscovici a reconnu l'importance sur son travail<sup>1659</sup>, notamment de la *Généalogie de la morale*. On remarquera aussi des similitudes avec l'analyse de décentrement du pouvoir que Foucault développe parallèlement au même moment en philosophie, bien que les deux hommes se soient semble-t-il largement ignorés<sup>1660</sup>. Quoi qu'il en soit, il y a derrière ces modèles théoriques et ces démarches scientifiques, des visions de la société. Alors que le modèle fonctionnaliste considère que l'individu s'adapte dans la société à une place qui lui est attribuée, le modèle génétique considère l'individu non pas comme une brique de la construction mais comme un de ses maçons même si l'analogie a ses limites, car il n'y a pas de plan ou d'architecture à respecter. La société définie par Moscovici n'est « pas un tout autonome, antérieur ou extérieur aux relations que nouent ses membres, qu'il s'agisse de travail ou de religion, de domination ou d'échange. Elle se développe en même temps qu'eux, tout comme un corps ne préexiste pas à ces cellules, à son tronc ou à ses bras<sup>1661</sup> ». La démarche génétique est donc bien un mode de penser la société. Cette démarche évoque : « celle qui prévaut en physique depuis un siècle et en biologie moléculaire plus récemment. Un des aspects les plus caractéristiques de ce mode de pensée est la substitution de l'idée d'instabilité à celle de stabilité<sup>1662</sup> ». La fixité des individus, des rôles, comme de l'environnement, n'est qu'apparente

---

<sup>1658</sup> S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, op. cit., p. 13.

<sup>1659</sup> « Comme, dans une pièce dont on ouvre la fenêtre, l'air et la lumière du dehors font irruption, ainsi Nietzsche éclaira mon champ de vision (...) J'avais pleine confiance en Nietzsche, qui m'apparut comme le philosophe dont le thème était justement la création » écrit-il dans *Chronique des années égarées : récit autobiographique*, Paris, Stock, 1997, p. 285.

<sup>1660</sup> « Pour moi, c'est un autre monde » disait Moscovici à propos de Foucault lors d'un entretien avec l'auteur, le 3 octobre 2012.

<sup>1661</sup> S. Moscovici, *La machine à faire des dieux*, op. cit., pp. 296.

<sup>1662</sup> *Ibid.*, p. 305.

puisque la société est un processus permanent de destruction et construction, de transactions qui se nouent et se dénouent en continu. Cette conception de la société implique une transformation de l'approche du changement. Il ne faut plus penser ce dernier, écrit Moscovici, « en termes de désordre dérangeant une société installée dans une sorte de rassurante stabilité<sup>1663</sup> ». Une logique similaire s'applique à la nature, dans *La société contre nature*, celui-ci écrit : « il faut donc renoncer à l'hypothèse d'un équilibre de la nature qui se serait établi spontanément, à quelque époque que ce soit, en présence de l'espèce humaine, sans que celle-ci soit intervenue de tout son poids pour l'instaurer<sup>1664</sup> ». Que ce soit dans la société ou dans la nature, les humains construisent leur environnement à travers les relations qu'ils entretiennent entre eux.

Dans ce cadre théorique, l'influence devient une relation symétrique, une action réciproque ou une négociation et non plus une pression unilatérale (du groupe vers l'individu ou de la majorité vers la minorité) pour rétablir un équilibre<sup>1665</sup>. C'est à partir de ce cadre que Moscovici va formuler la théorie de l'influence minoritaire, dite théorie des minorités actives, ou de l'innovation, une des théories les plus importantes de son œuvre, ouvrant la voie à de nouvelles perspectives en psychologie sociale et à de nouveaux champs de recherches. Mais la communauté scientifique l'a d'abord accueillie avec scepticisme<sup>1666</sup> puis a tenté de minimiser son impact<sup>1667</sup>. Selon cette théorie, si lorsque la majorité exerce une influence sur la minorité cette influence mène à l'adoption de son point de vue (influence qui n'entraîne pas nécessairement un changement d'opinion personnelle comme nous l'avons vu avec les étudiants de Asch), l'influence que la minorité exerce sur la majorité serait plus latente, moins visible, mais de ce processus psychique émergeraient des idées et des solutions nouvelles. Le point de vue de la minorité n'est pas adopté tel quel, mais elle pousse la majorité à se questionner sur sa réalité, à se configurer ou reconfigurer un problème qu'elle ne voyait pas, sa présence favorise ainsi la créativité de l'ensemble du groupe<sup>1668</sup>. Ce type d'influence est aussi

---

<sup>1663</sup> G. Paicheler, *Psychologie des influences sociales. Contraindre, convaincre, persuader*, Paris, Delachaux & Niestlé, 1985, p. 131.

<sup>1664</sup> S. Moscovici, *La société contre nature*, *op. cit.*, édition de 1994, pp. 357-358.

<sup>1665</sup> S. Moscovici, "Ideas and their Development", *op. cit.*, p. 272.

<sup>1666</sup> S. Moscovici, « Les thèmes d'une psychologie politique », CNRS éditions, *Hermès*, la Revue 1989/2 – n°5-6, p. 16.

<sup>1667</sup> J. A. Pérez et G. Mugny, « L'influence des minorités : une théorie qui a de l'avenir », *op. cit.*, p. 356 et suite ; S. Papastamou, « Se représenter l'influence : vers un dualisme théorique ou la bilatéralité de la pensée sociale ? », *op. cit.*, p. 140.

<sup>1668</sup> « En activant ou en mobilisant l'univers mental et affectif des majorités, ces groupes restreints ne leur imposent pas de solutions toutes faites, ils font mieux : ils incitent la majorité à les trouver par elles-mêmes », S. Moscovici, *Mon après-guerre à Paris*, *op. cit.*, p. 279.

plus profond et plus durable que l'influence d'une majorité : « les innovations pénètrent plus loin dans le psychisme humain que les conformités et les habitudes<sup>1669</sup> ». Nous allons voir que ce n'est pas qu'une question d'intellect ou de meilleur argument.

Sans chercher l'exhaustivité, résumons les principaux points de différence entre les deux modèles :

- La réalité sociale : elle est une donnée dans le modèle fonctionnaliste alors qu'elle est une construction dans le modèle génétique<sup>1670</sup> ;
- Le modèle fonctionnaliste est fixiste alors que dans le modèle génétique, tous les membres du corps social sont à la fois émetteurs et récepteurs d'influence. Moscovici a parlé en ce sens d'« influence moléculaire<sup>1671</sup> ». Tous les membres de la société sont considérés actifs, cherchant à modifier les jugements, opinions et comportements réciproquement. Moscovici envisage même la possibilité de « majorités déviantes » et de « minorités conformistes » : « n'est-ce pas le cas de nombreux groupes religieux ou politique qui dans le cadre habituel de leur action s'écartent de ce qu'ils sont supposés faire et de ces minorités ou individus qui les rappellent à l'ordre, les incitent à l'orthodoxie<sup>1672</sup> » ;
- Pour le modèle fonctionnaliste les individus cherchent à s'adapter au système, pour le modèle génétique ils cherchent à « transformer leur condition et à se transformer ou encore à créer de nouvelles façons de penser et d'agir<sup>1673</sup> », ils s'adaptent autant au système que le système s'adapte aux individus ;
- Le modèle fonctionnaliste étudie les phénomènes du point de vue de l'équilibre et de la stabilité alors que le modèle génétique les étudie du point de vue du conflit ;
- Pour le modèle génétique, le changement social (l'innovation) est autant une fonction de l'influence que ne l'est le contrôle social (le conformisme) ;

---

<sup>1669</sup> S. Moscovici, *La machine à faire des dieux*, *op. cit.*, pp. 218-219.

<sup>1670</sup> Pour le constructionnisme de Moscovici, voir partie I, sous-partie 2, chapitre 2.

<sup>1671</sup> S. Moscovici, « Influence consciente et influence inconsciente », dans *Psychologie sociale des relations à autrui* (dirigé par), *op. cit.*, p. 159.

<sup>1672</sup> S. Moscovici et P. Ricateau, « conformité, minorité et influence sociale », *op. cit.*, p. 154.

<sup>1673</sup> S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, *op. cit.*, p. 15.

- Le modèle fonctionnaliste « souligne la dépendance des individus relativement au groupe et leur réaction à celui-ci<sup>1674</sup> » alors que le modèle génétique souligne « l'*interdépendance* de l'individu et du groupe et l'*interaction* au sein du groupe<sup>1675</sup> » ;
- Pour le modèle fonctionnaliste, le processus d'influence est une conséquence de la réduction des incertitudes chez le récepteur, recherchée à la fois par l'émetteur et par le récepteur. Pour le modèle génétique, l'influence est une *production* d'incertitude<sup>1676</sup> ;
- Pour le modèle génétique, le *style de comportement* de la source (de l'émetteur d'influence) est plus important que sa *nature* (minorité ou majorité) pour le succès de l'influence. En d'autres termes, la modification des opinions, jugements ou comportements issus du phénomène d'influence n'est pas due au nombre ou à la position sociale de l'émetteur mais à rhétorique comportementale ;
- Pour le modèle fonctionnaliste, l'influence est toujours consciente alors que dans le modèle génétique l'influence peut être inconsciente.

#### *Mouvement écologiste et modèles fonctionnaliste et génétique*

À ce stade, un parallèle peut être établi entre d'un côté, le modèle fonctionnaliste et la stratégie de « gagner au centre » du mouvement écologiste et, de l'autre côté, le modèle génétique et la stratégie de « gagner aux marges » prônée par Moscovici. Cette opposition s'articule aussi avec les philosophies structurantes de l'écologie politique que sont les écoles allemande et française<sup>1677</sup>.

La psychologie sociale d'inspiration génétique a été pensée et théorisée pendant que le débat sur la stratégie politique à adopter traversait et structurait le mouvement. Pour Moscovici, la question que doit se poser le mouvement écologiste, sa vocation, n'est pas comment accéder au pouvoir (la réponse est : en se conformant) mais comment transformer les attitudes (le sens

---

<sup>1674</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>1675</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>1676</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>1677</sup> F. Augagneur, « Écologie politique », in *Dictionnaire de la pensée écologique*, *op. cit.*, pp. 332-335.

et l'intensité des positions individuelles ou collectives<sup>1678</sup>) et les comportements pour changer efficacement la société. En d'autres termes, la question revient à se demander comment exercer cette force qu'est l'influence<sup>1679</sup>. Le risque d'une stratégie par le centre qui adviendrait trop tôt serait de devenir un mouvement de masse sans masse<sup>1680</sup>, et de disparaître « absorbé par le centre » ou que les formes d'écologie politique « deviennent elles-mêmes centralisatrices »<sup>1681</sup>, c'est-à-dire se conforment, servent d'alibi à l'inaction ou mènent à des politiques en demi-teintes<sup>1682</sup>.

À l'inverse, la stratégie à la marge est parfois perçue comme apolitique<sup>1683</sup>. Elle est également accusée de se mouvoir en « tentation au marginalisme » comme l'écrit en 1977 Dominique Simonnet<sup>1684</sup>. Or, pour Moscovici la stratégie par les marges est une stratégie d'enracinement. Si la politique est « l'art de soulever les foules<sup>1685</sup> » c'est-à-dire de susciter des passions pour faire agir, cela nécessite au préalable la formation de foules susceptibles d'être soulevées. Cette partie du mouvement écologiste est directement inspirée par le modèle génétique que Moscovici développait parallèlement en psychologie sociale centré sur les marges et les périphéries. Ce qui fait de Moscovici l'un des rares théoriciens de l'écologie politique à s'être penché si profondément dans les questions de stratégie politique en cherchant à identifier les meilleurs moyens de parvenir aux véritables objectifs du mouvement. Par contraste, la grille de lecture d'une partie du mouvement semble issue du même paradigme qui a encadré les sciences sociales et la psychologie sociale que Moscovici a qualifié de « fonctionnaliste ». Une stratégie d'inspiration fonctionnaliste raisonnant à l'intérieur du paradigme fonctionnaliste présente donc des approches de l'action sociale et politique similaires au modèle du même nom. Les tenants de cette position qui lie pouvoir et influence vont donc se concentrer sur la recherche du pouvoir pour tenter d'établir un autre conformisme. On trouverait un certain nombre de caractéristiques communes entre le modèle fonctionnaliste et la stratégie « par le centre » :

- Stratégie axée sur la logique du conformisme ;

---

<sup>1678</sup> G. De Montmollin, « Le changement d'attitude », *Psychologie sociale* (dirigé par), *op. cit.*, p. 89.

<sup>1679</sup> « Par le moyen de l'influence, une force mentale pénètre dans les individus réunis en relation les uns avec les autres. Elle produit une modification de leur activité psychique et de leurs comportements, analogue à celle que pourrait une force physique » écrit Moscovici dans la préface à G. Paicheler, *Psychologie des influences sociales*. Contraindre, convaincre, persuader, *op. cit.*, p. 7.

<sup>1680</sup> S. Moscovici, « La fin de l'écologie ? », *op. cit.*, p. 295.

<sup>1681</sup> *Pourquoi les écologistes font-ils de la politique ?*, *op. cit.*, p. 136.

<sup>1682</sup> M. Bess, *La France vert clair : écologie et modernité technologique, 1960-2000*, *op. cit.*.

<sup>1683</sup> C.-M. Vadrot, *L'écologie, histoire d'une subversion*, *op. cit.*, p. 95.

<sup>1684</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>1685</sup> S. Moscovici, *L'âge des foules*, *op. cit.*, p. 15.

- Association du pouvoir et de l'influence et, en conséquence, concentration sur les variables du pouvoir : élections, statuts, compétences, etc. ;
- L'importance donnée à la réduction de l'incertitude chez la cible ;
- Priorisation de la nature de l'émetteur sur son style de comportement ;
- Tentation bureaucratique, voire autoritaire ;
- Influence consciente sans véritable conversion privée.

La stratégie d'inspiration génétique a pour corolaire une *écologie de l'invention*<sup>1686</sup> dont le développement doit, selon Moscovici, rester la tâche principale du mouvement<sup>1687</sup>. Nous allons le voir plus en détails, le modèle génétique et la stratégie centrée sur les marges ont les caractéristiques communes suivantes :

- Une stratégie axée sur l'objectif d'innovation ;
- Distinction entre influence et pouvoir ;
- Tous les membres de la société sont potentiellement actifs ;
- Priorisation du style de comportement de l'émetteur sur sa nature ;
- Influence inconsciente pouvant mener à une conversion.

Ces éléments étant posés, voyons, selon la théorie et les résultats expérimentaux, quelles conditions doit remplir une minorité pour enclencher un tel processus d'innovation.

---

<sup>1686</sup> S. Moscovici, *De la nature : pour penser l'écologie*, op. cit., p. 165.

<sup>1687</sup> *Ibid.*, p. 165.



## Chapitre 2.

### Comment persuader<sup>1688</sup> ?

#### Trois conditions à l'influence minoritaire

Contrairement aux phénomènes des représentations sociales, l'influence minoritaire n'est pas une caractéristique propre à notre époque. L'histoire livre donc des enseignements sur ces mécanismes d'influence. Moscovici observe qu'à travers les époques, une fraction de la société a toujours été « capable de défier l'autorité, de préférer les dangers de la dissidence aux comforts de la servitude et de chercher des nouvelles solutions<sup>1689</sup> ». Des minorités en rupture avec la société auraient toujours été en mesure de briser le conformisme qui maintient la psychologie des masses dans une forme de stabilité politique et religieuse. Par exemple, revisitant l'œuvre de Max Weber, Moscovici étudie les minorités protestantes et les processus d'innovation qu'elles ont impulsés, innovation qui aurait donné naissance au capitalisme. « Si l'esprit du capitalisme a vaincu les résistances et s'est répandu, c'est grâce à l'influence exercée par l'Église invisible' des sectes, aux imitations suscitées<sup>1690</sup> ». La minorité calviniste aurait ainsi créé, par sa nature et son action, les conditions psychologiques permettant la naissance du capitalisme, elle aurait ainsi orienté et structuré le psychisme et les actions du monde pour des siècles. Quelle est la nature de cette minorité et à quel type d'action a-t-elle eu recours ? Sa force lui viendrait de sa volonté de braver les interdits, de son audace d'aller contre la majorité et de chercher à renverser les choses. Selon Moscovici, « l'éthique des minorités dévouées entièrement à une cause comporte toujours ce trait : elles se croient destinées, par une volonté supérieure, à régénérer le monde. Et elles ont le sentiment que leur mission les distingue et les met à part<sup>1691</sup> ». Elles sont armées d'une foi sans faille ou d'une passion pour la justice qui leur

---

<sup>1688</sup> Nous utilisons le terme « persuader » dans le sens d'une modalité de l'influence sociale intentionnelle et relevant plutôt de l'argumentation, voir J. C. Jesuino, « Lost in translation. De l'influence à la persuasion », *Diogène*, 2007/1 (n° 217), pp. 133 à 149.

<sup>1689</sup> S. Moscovici, *La machine à faire les dieux*, op. cit., p. 181.

<sup>1690</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>1691</sup> *Ibid.*, p. 186.

procure une force physique. La minorité calviniste a usé d'une autre condition à l'influence que nous avons déjà évoquée, maintenir l'unanimité : « Comme toutes les minorités et tous les hérétiques, pour éviter le doute, le découragement, les protestants sont forcés d'adhérer à leur croyance comme une huitre à son rocher. L'adhésion est fortifiée par un consensus que ces groupes s'imposent et ont tendance à surestimer. À cette condition, leurs membres acquièrent un caractère bien trempé et ils triomphent de l'hostilité du monde extérieur<sup>1692</sup> ».

Cette fraction de la société, on l'a vu, Moscovici ne la définit pas uniquement de façon quantitative<sup>1693</sup>. C'est par son comportement non conformiste qu'un groupe minoritaire se distingue avant tout. Mais toutes les minorités ne sont évidemment pas « actives », dans le sens où toutes n'exercent pas une influence sur la majorité, ne transforment pas ses représentations et font dévier l'histoire. Et les minorités actives ne sont pas toutes des émettrices d'influence au même degré. Quelles sont les conditions à partir desquelles un groupe minoritaire aura une influence sur la majorité et l'ensemble de la société ? Pour répondre à cette question, la psychologie sociale expérimentale a étudié l'innovation sous l'impulsion de Moscovici à travers de multiples et nombreuses démarches expérimentales en laboratoire<sup>1694</sup>.

Tout d'abord, l'absence de statut ou de pouvoir ne signifie pas que la minorité soit dépourvue d'armes : « Les minorités n'ont certes pas beaucoup d'autorité et ne jouissent pas d'un statut élevé ; elle possède un pouvoir, à vrai dire, immense : celui de refuser ou nier le consensus social<sup>1695</sup> ». Ce pouvoir est le pouvoir de briser l'unanimité, si importante dans les phénomènes d'influence, car la force d'un consensus dépend directement de son degré d'unanimité. Briser cette unanimité, même par un seul individu, va fragiliser le groupe majoritaire, injecter le doute dans les représentations qui font tenir les individus ensemble, et donc ébranler l'unité du groupe et menacer de le faire éclater. C'est pourquoi les majorités ont toujours cherché à se prémunir contre ce risque par l'exclusion, la censure, etc. « Pour conserver sa force, écrit Le Bon, le groupe est obligé de ne tolérer aucune dissidence<sup>1696</sup> ».

---

<sup>1692</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>1693</sup> Comme Deleuze et Guattari le feront à leur tour en 1980 dans G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie*, Tome 2, *Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

<sup>1694</sup> Voir S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, *op. cit.* ; S. Moscovici, A. Mucchia-Faina, A. Maas (Eds.), *Minority influence*, Chicago, Nelson-Hall Publishers, 1994.

<sup>1695</sup> S. Moscovici et P. Ricateau, « conformité, minorité et influence sociale », *op. cit.* et *Psychologie des minorités actives*, *op. cit.*, p. 160.

<sup>1696</sup> G. Le Bon, *Les opinions et les croyances. Genèse — évolutions*, Elibron Classics, [1911] 2006, p. 188.

En second lieu, la psychologie des minorités est générale et l'action qu'elle génère ne se déduit pas seulement du contenu de la croyance, des représentations ou motivations qui les animent, ni des intérêts qu'elles défendent mais de son style de conduite et de son attitude. Moscovici écrit : « Il est permis de supposer qu'une minorité, démunie de moyens physiques et économiques, dissidente et de surcroît rejetée, n'a d'autres appuis que la force de ses convictions et la manière de les exprimer. Elle se doit donc d'adopter un style consistant, plein de répétition et de cohérence entre ce qu'elle dit et ce qu'elle fait. Elle crée des tensions et des conflits propices à une remise en question des conceptions dominantes, favorisant l'innovation en général<sup>1697</sup> ». Ce point est essentiel, car il nous semble que l'analyse des conclusions des travaux expérimentaux nous éclaire sur la rationalité des groupes. Les mécanismes de l'influence minoritaire font apparaître que la pensée sociale ne s'accommode pas des incohérences. En effet, les groupes font preuve d'une rationalité concrète en « appliquant » le principe de non-contradiction entre le discours et les actes contrairement à l'individu capable de déconnecter l'argumentation de l'émetteur et sa mise en œuvre dans ses actes de la vie de tous les jours. Or, pour influencer et persuader un groupe ou une société, il est nécessaire que l'émetteur présente la preuve de la sincérité de son discours en alignant totalement ses actes sur son argumentation. En d'autres termes, ce n'est pas que la logique formelle de l'argument qui compte, mais comment cette rationalité s'articule avec le comportement de la personne qui l'exprime. La clé de l'influence sociale ou de la persuasion se situe donc dans la *cohérence qui doit être absolue* entre la pensée et les actes. Pour influencer et persuader les autres groupes ou le reste de la société, le mouvement écologiste doit avant tout chercher à « établir une liaison très visible entre ce que nous disons et ce que nous faisons<sup>1698</sup> », tel que le prônait Moscovici au sein de ce mouvement.

Examinons les trois principales conditions à remplir pour qu'une poignée d'individus se change en une minorité énergique et agissante, en nouveau mouvement social, culturel ou politique, exerçant une influence sur l'ensemble de la société.

---

<sup>1697</sup> S. Moscovici, *La machine à faire des dieux*, op. cit., p. 218.

<sup>1698</sup> S. Moscovici, *De la nature : pour penser l'écologie*, op. cit., p. 76.

*Première condition : adopter une position nomique, propre et transgressive*

Moscovici reprend la distinction durkheimienne entre nomique (groupe caractérisé par « un code commun, une norme reconnue, une réponse dominante ou un consensus admis<sup>1699</sup> ») et anomique (manque de cohésion, d'ordre et de structure)<sup>1700</sup> pour caractériser deux espèces de minorités qui se distinguent par leur non-conformisme<sup>1701</sup>.

Les *minorités anomiques* se définiraient uniquement par rapport à la norme dominante qu'elles transgressent parce qu'elles n'ont pas les moyens ou les ressources de l'adopter, et le sous-groupe auquel elles appartiennent « manque de norme ou de réponse propre<sup>1702</sup> », c'est-à-dire qu'il est dépourvu de position fortement intériorisée. Quant aux *minorités nomiques*, elles se caractérisent par leurs aspects idiosyncratiques et sont pourvues d'une position fortement intériorisée « distincte par contraste ou par opposition avec le système social plus vaste<sup>1703</sup> ». Cette distinction s'applique aussi aux majorités. Une majorité nomique est caractérisée par l'intériorisation de règles communes comme dans certaines Églises ou partis alors que pour d'autres types de majorités, anomiques, ces règles sont plus fragiles, « les codes et les règles résultent de compromis précaires entre des intérêts conflictuels, la célèbre « majorité silencieuse » par exemple, les foules anonymes et solitaires, les groupes sériels décrits par Jean-Paul Sartre, et pour lesquelles le qualificatif d'anomiques conviendrait le mieux<sup>1704</sup> ».

La minorité est alors soit passive (anomique) soit active (nominique). On l'a dit, ce n'est pas l'effectif d'un groupe qui détermine son influence, ni son pouvoir, son statut ou ses compétences : c'est son caractère nomique ou anomique. Seules les minorités nomiques, ayant donc un point de vue défini, cohérent et affirmé, sont de nature à transformer les représentations et attitudes de la majorité. La minorité nominique est donc dotée d'une vertu dynamogénique qui lui vient de l'intériorisation des représentations qu'elle partage<sup>1705</sup>. Là aussi la rationalité de ces phénomènes d'influence se manifeste par l'importance du caractère nomique de la minorité : la nécessité de sens et de cohérence.

---

<sup>1699</sup> S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, *op. cit.*, p. 86.

<sup>1700</sup> S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, *op. cit.*, chapitre 4.

<sup>1701</sup> Sur le rôle de l'anomie chez Durkheim chez Moscovici voir Partie 2, chapitre 3.

<sup>1702</sup> M. Doms, S. Moscovici, « Innovation et influence des minorités », *op. cit.*, p. 55.

<sup>1703</sup> S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, *op. cit.*, p. 87.

<sup>1704</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>1705</sup> Voir partie II, chapitre 1.

En revanche, cela ne nous dit rien de la direction que va prendre cette divergence. Une autre distinction est à effectuer. Une minorité nomique (active) peut être soit *orthodoxe* (dans le sens de la norme) soit *hétérodoxe* (contre la norme). La première « se déplace dans la même direction que la norme dominante, tout en allant au-delà, en exagérant la norme de la majorité. La seconde va à l'encontre de la norme dominante, et oppose à celle-ci une contre-norme<sup>1706</sup> ». La première renchérit, sous une forme extrême, la seconde oppose, sous une forme nouvelle.

Un certain nombre de procédures expérimentales<sup>1707</sup>, en cherchant à établir que la minorité ne devait pas aller trop loin dans la contre-norme sous peine de perdre de l'influence, ont conclu au contraire que son caractère hétérodoxe pouvait parfois être un avantage. Une position minoritaire orthodoxe aura une certaine influence sur la majorité jusqu'à un certain seuil jugé trop extrême. Passé ce seuil l'influence aura l'effet inverse : elle aura un effet de *polarisation*. La majorité, plutôt que d'abonder dans son sens, s'en détournera dans le sens inverse pour s'en démarquer. Ce phénomène est assez classique en politique. En revanche, si la position minoritaire est hétérodoxe, « il est possible que le fait que le déviant prenne une contre-position apporte quelque chose de nouveau à la situation, quelque chose qui pousse les sujets à considérer des aspects de la réalité qu'ils n'avaient pas considérés auparavant<sup>1708</sup> ». Ouvrant ainsi la voie à un processus d'innovation potentiellement puissant.

Ainsi, c'est bien le caractère nomique ou anémique d'une minorité qui est l'élément déterminant de son influence sur son environnement social : « seule l'absence ou la présence d'une position précise, d'un point de vue cohérent, d'une norme propre, détermine ce qui transforme la minorité en une source ou une cible d'influence<sup>1709</sup> ». La position orthodoxe ou hétérodoxe d'une minorité peut, quant à elle, avoir un effet sur la nature de cette influence.

Il est intéressant de noter que le théoricien de la rhétorique Marc Angenot définit l'orthodoxie par une approche pouvant être qualifiée de psychologique : « dispositif de sécurité mentale, canevas immuable qui permet de comprendre ou du moins d'absorber le cours des choses sans avoir à affronter le doute ni la remise en question<sup>1710</sup> ». On retiendra de cette

---

<sup>1706</sup> M. Doms, S. Moscovici, « Innovation et influence des minorités », *op. cit.*, p. 56.

<sup>1707</sup> S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, *op. cit.*, p. 90 et s.

<sup>1708</sup> J. Nemeth et C. Wachtler, « Consistency and modification of judgment », *Journal of Experimental Social Psychology*, 1973, 9, pp. 65-79, cité par S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, Paris, PUF, 1979, p. 94.

<sup>1709</sup> S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, *op. cit.*, p. 104.

<sup>1710</sup> M. Angenot, *Dialogues de sourds. Traité de rhétorique antilogique*, Paris, Mille et une nuits, 2008, p. 305.

définition que la fonction de l'orthodoxie est d'éviter les effets sociocognitifs du doute et ainsi d'assurer la stabilité. Cela correspondrait à une exigence de la société que décrit aussi Moscovici : celle-ci chercherait à « se prémunir contre des changements brusques et des mouvements intempestifs d'opinion<sup>1711</sup> ». C'est pour garantir la stabilité sociale que l'orthodoxie est toujours bien gardée. Dans ce contexte, les courants hétérodoxes sont considérés comme des menaces, ils sont exclus, comprimés, moqués et leurs messages dévalorisés ou maintenus sous la surface.

Il est clair que, pour Moscovici, deux courants s'opposent de cette manière et selon ce modèle : le courant culturaliste et le courant naturaliste<sup>1712</sup>. Le courant orthodoxe, « visible, structuré, dominant, sûr de son emprise sur les institutions idéologiques, religieuses, scientifiques<sup>1713</sup> », c'est le culturalisme dont la société est totalement imprégnée. Alors que le courant hétérodoxe c'est le naturalisme qui, on l'a vu, est lui-même pluriel et Moscovici en a conceptualisé une version cohérente et subversive : le naturalisme actif ou existentialiste. Ce naturalisme fait partie des contre-courants « hétérodoxe » ou « hérétique » qui menacent le culturalisme. Il questionne son postulat de départ, la séparation et donc toutes les dominations qui s'exercent en son nom comme nous l'avons vu, sur les femmes, les étrangers, etc. Il menace un ordre, l'ordre des hommes en premier chef. D'où « l'acharnement mis à discréditer sa vision, aux tentatives répétées de le détruire ou de le faire taire »<sup>1714</sup>. Et Moscovici de faire part des moqueries dont il a été l'objet, notamment de la part de ses pairs universitaires, en écrivant sur la nature à la fin des années 60. Accusé de perdre son temps, de ressusciter un sujet « ringard »<sup>1715</sup>. Les mouvements minoritaires hétérodoxes qui suscitent du rejet dans l'histoire exercent sur Moscovici une fascination. Ces mouvements minoritaires hétérodoxes se reconnaissent par l'unité des réactions qu'ils suscitent : « on ne pardonne pas à ces mouvements. On fait plus que ne pas leur pardonner, on les juge rétrogrades ou les exile vers les franges de la société. On leur répand la suspicion d'arrière-pensée sur leur pensée et leur action, dont on ne veut rien connaître, sauf à y voir celles d'un monde à l'envers.<sup>1716</sup> ».

---

<sup>1711</sup> S. Moscovici, « *Psychologie sociale des relations à autrui* », *op. cit.* p. 228

<sup>1712</sup> Voir sous-partie 1, chapitre 5 de cette partie.

<sup>1713</sup> S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>1714</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>1715</sup> « Écrire sur la nature dans les années 60 était ringard, vulgaire », « La plupart des changements sociaux sont l'œuvre des minorités », entretien avec Stéphane Lavignotte, *Revue EcoRev'*, 2000, n°1.

<sup>1716</sup> S. Moscovici, *De la nature : pour penser l'écologie*, *op. cit.*, p. 105.

Pour conclure sur cette première condition, la minorité, pour être une source d'influence, doit adopter une position cohérente qui lui soit propre et qui soit transgressive. « Il faut qu'elle dispose d'un point de vue cohérent, bien défini, qui soit en désaccord avec la norme dominante de façon modérée ou extrême, et que l'on puisse qualifier de position orthodoxe ou hétérodoxe. Ces traits distinctifs sont nécessaires à la minorité si elle veut devenir une source active d'influence.<sup>1717</sup> ». Ils sont nécessaires mais pas suffisants.

*Deuxième condition : être visible, créer et soutenir un conflit avec la majorité*

L'existence d'une telle minorité va questionner le comportement majoritaire et créer une faille dans le conformisme. « Dans tous les cas, les minorités font un stigmaté de ce qui était jusque-là un symbole respecté par tout un chacun. Leur existence même devient ainsi un reproche de tous les instants adressé à une classe de privilégiés ou à une Église qui faillissent à leur mission<sup>1718</sup> ». Mais il ne suffit pas à la minorité nomique d'exister pour influencer. Il lui faut être socialement reconnue. Ce qu'elle doit chercher à être pour accroître sa visibilité : elle doit se faire remarquer<sup>1719</sup>.

En insistant sur ses idées et en défendant sa différence, une minorité dissidente fait éclater un conflit entre elle-même et la majorité d'abord, mettant la lumière sur le substrat qui l'en distingue, puis éventuellement au sein de la majorité. Si le doute pénètre la majorité, des divergences commenceront à y voir le jour. Le conflit va d'abord permettre deux choses : les conditions d'une attention en plaçant les projecteurs sociaux sur l'idée qui le provoquent et les conditions d'une écoute en donnant un écho à une minorité qui devient une interlocutrice<sup>1720</sup>.

Ce conflit naît du fait que l'expression de divergences d'opinion, de point de vue ou de jugement, lors d'une interaction dont on ne peut exclure facilement la minorité, va briser la norme, le « contrat » instauré par le consensus. Et on sait que la plupart des groupes de référence ont comme souci majeur de préserver ce consensus. Plus ce conflit est intense, plus profonde sera l'influence de la minorité. Plus le conflit s'intensifie, plus le doute s'accroît au sein de la

---

<sup>1717</sup> M. Doms, S. Moscovici, « Innovation et influence des minorités », *op. cit.*, p. 56.

<sup>1718</sup> S. Moscovici, *La machine à faire des dieux*, *op. cit.*, p. 191.

<sup>1719</sup> M. Doms, S. Moscovici, « Innovation et influence des minorités », *op. cit.*, p. 56.

<sup>1720</sup> S. Moscovici, « Influence consciente et influence inconsciente », *op.cit.*, p. 146.

majorité et c'est face à ce risque d'éclatement que la majorité va être amenée à effectuer certaines concessions<sup>1721</sup>.

On a vu que l'influence de la minorité dépend de son caractère nomique ou anomique. Celle qui est sûre de sa raison, qui a confiance en son jugement, aura davantage tendance à chercher le conflit alors que celle dont le consensus est issu d'un équilibre précaire préférera l'éviter. Ces théories ont été confirmées par une série de protocoles expérimentaux<sup>1722</sup>. Pour le modèle dominant, l'influence découlerait d'états d'incertitude et d'ambiguïté chez les individus, le besoin de les réduire serait le moteur de l'influence. Le modèle génétique, dont l'analyse part de l'interaction et non de l'état psychique des individus, place le conflit au déclenchement de l'influence. Le conflit provoque le changement. Il en est donc une condition. Tout découle du conflit que la minorité est en capacité de faire naître. Si l'incertitude et le doute dans ses propres jugements sont issus du conflit c'est par ce que ce dernier fait ressortir des dimensions du problème qui n'étaient pas envisagées ou qui étaient négligées : « Voici par exemple un individu qui nomme les couleurs sans hésitation. Il voit une diapositive bleue et il dit qu'elle est bleue. Un autre individu lui dit qu'elle est verte. Il se sentira alors obligé de regarder à nouveau, afin de voir s'il y a en réalité quelque chose de vert dans la diapositive et, de fait, il y trouvera une trace de vert. Le bleu est devenu du bleu-vert<sup>1723</sup> ».

Le conflit est un concept phare de la sociologie de Georg Simmel. Les pages que cet auteur a écrites sur le conflit ont inspiré la pensée moscovicienne. Simmel a théorisé l'importance du conflit qui doit être recherché et entretenu : « certains groupes, écrit Simmel, et surtout des minorités qui vivent dans la lutte et la persécution, refusent souvent la bienveillance et la tolérance que leur offrent leurs adversaires, parce que cela amollit le caractère résolu de leur opposition, sans laquelle ils ne peuvent continuer la lutte<sup>1724</sup> ». Si les majorités proposent aux minorités des compromis ou des mains tendues c'est bien parce qu'elles ont conscience du risque que font courir sur elle l'existence de tels conflits.

Le début du mouvement écologiste français peut ici aussi servir d'illustration. Moscovici a fait ce lien entre l'action des minorités et le conflit social autour de la lutte anti-nucléaire,

---

<sup>1721</sup> M. Doms, S. Moscovici, « Innovation et influence des minorités », *op. cit.*, p. 59.

<sup>1722</sup> S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, *op. cit.*, p. 115.

<sup>1723</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>1724</sup> G. Simmel, *Le conflit*, trad. de S. Muller, Editions Circé, 2015, p. 117.



faisant référence à une étude de son ami Alain Touraine publiée en 1980 : « Maudites par le grand nombre, admirées par le petit, les minorités qui croient avoir pour mission de briser idoles et interdits rabaissent du même geste leurs adversaires. Elles les déclarent impurs, ennemies de la vraie religion et de la vraie justice. (...) dans leur étude récente sur la prophétie anti-nucléaire, Alain Touraine, Zsuzsa Hegedus, François Dubet et Michel Wieviorka ont montré combien les écologistes rejettent et condamnent les pollueurs et le monde de ceux qui dégradent, par leur mode de vie et de travail, l'équilibre de la nature<sup>1725</sup> ». C'est notamment à partir de ce conflit qu'un mécanisme d'influence a pu se mettre en place.

*Troisième condition : consistance et refus du compromis*

L'adoption et l'affirmation d'une position propre, cohérente et socialement reconnue créant un conflit avec la norme majoritaire sont indispensables à l'enclenchement d'un processus d'influence sociale et d'innovation. L'issue de l'influence sera également déterminée par le style de comportement, la rhétorique comportementale<sup>1726</sup>, que la minorité va adopter. Nous avons précisé dès l'introduction de ce chapitre : la clé de l'influence de la minorité se situe dans la *cohérence qui doit être absolue* entre sa pensée et ses actes. Pour Moscovici, le pouvoir de cette cohérence vient du fait qu'elle sera interprétée par la majorité comme une preuve de sincérité : « Comme les chefs charismatiques, elles doivent fournir une preuve de sincérité, démontrer le pouvoir supérieur de leur foi. Quelle méthode permet d'y parvenir ? C'est toujours l'action exemplaire qui, par son caractère extrême et consistant, force la confiance et attire les prosélytes<sup>1727</sup> ». Cette consistance devra principalement se manifester de deux manières. En premier lieu, par l'investissement<sup>1728</sup> de l'individu qui compose la minorité. Tous les signaux qui témoigneront que cet engagement résulte d'un effort et d'une sincérité importante, démontrant la confiance que la minorité accorde à ses propres choix et à ses propres jugements, renforceront l'influence. En second lieu, l'individu (ou la minorité) doit faire preuve d'une certaine autonomie<sup>1729</sup>. Cette autonomie est le signe que son opinion s'est forgée de manière indépendante de son appartenance de classe, de son genre, de son ambition, etc... Elle est aussi une preuve de sa sincérité. L'autonomie serait perçue comme un moindre risque

---

<sup>1725</sup> S. Moscovici, *La machine à faire des dieux*, op. cit., pp. 190-191.

<sup>1726</sup> « Arrangements intentionnels de signaux verbaux et/ou non verbaux, qui expriment la signification de l'état présent et l'évolution future de ceux qui les affichent », S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, op. cit., p. 123.

<sup>1727</sup> S. Moscovici, *La machine à faire des dieux*, op. cit., p. 195.

<sup>1728</sup> S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, op. cit., p. 124.

<sup>1729</sup> *Ibid.*, p. 125.

qu'une arrière-pensée se cache derrière la volonté affichée d'agir, laquelle paraît alors plus honnête, mieux informée. Elle favoriserait la confiance et serait donc plus influente.

Il y a autre chose. Des expériences psychosociales ont montré qu'une position extrême pouvait avoir plus d'influence qu'une position modérée<sup>1730</sup>. L'extrémisme serait un signe d'autonomie, laquelle autoriserait la sincérité. « La position de l'extrémiste se trouve renforcée par le courage dont il fait preuve en affrontant les risques<sup>1731</sup> », le principal risque étant celui de l'exclusion sociale. Pascal affirmait « croire volontiers les histoires dont les témoins se font égorger ». Il y a depuis toujours une prime de pouvoir persuasif et d'influence à celui qui prend des risques pour défendre des valeurs, ses positions ou ses jugements, manifestant son autonomie et sa force et indiquant qu'il ira jusqu'au bout. À cet égard, l'exemple de Soljenitsyne, que Moscovici étudie comme « dissidence d'un seul », est éloquent pour illustrer comment la détermination d'un seul homme peut ébranler tout un empire : « Non seulement sa position en est renforcée [après avoir accordé des interviews à la presse internationale], mais aussi sa volonté de poursuivre plus avant le conflit qu'il a provoqué. Et, fait plus important encore, de se montrer prêt à en supporter toutes les conséquences. Ni l'hostilité des gens envers lui-même et ses proches, ni la perspective d'un retour à son travail obscur, clandestin, ni même celle d'une sanction pénale prévisible ne l'arrêtent. La crainte rôde en lui, autour de lui ; le principal est cependant d'y faire face et de donner à entendre que rien ne le fera plier<sup>1732</sup> ». On retrouve aussi cette idée dans *Le gai savoir* de Nietzsche<sup>1733</sup>. Le courage est « l'essence du faire minoritaire<sup>1734</sup> » écrit Moscovici. Lorsque la minorité fait preuve de courage, la majorité comprend que rien ne l'arrêtera.

La consistance du comportement minoritaire peut se traduire par des formes de comportements aussi divers que « la répétition opiniâtre d'une expression, en passant par le fait d'éviter les comportements contradictoires, jusqu'à l'élaboration d'un système de preuve logique<sup>1735</sup> ». Elle serait un marqueur de présence de conviction et de certitude et exercerait alors un attrait psychique : rejoindre le consensus du groupe ou de l'individu constant

---

<sup>1730</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>1731</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>1732</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>1733</sup> « Le plus influent. — Qu'un homme résiste à toute son époque, qu'il arrête cette époque à la porte pour lui faire rendre compte, forcément cela exercera de l'influence » F. Nietzsche, *Œuvres*, Éditions Robert Laffont, Paris, 1993, p. 144.

<sup>1734</sup> S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, *op. cit.*, p. 259.

<sup>1735</sup> *Ibid.*, p. 133.

garantirait une certaine stabilité. Pour étayer ces constats, Moscovici s'appuie sur deux procédures expérimentales réalisées en 1972 avec Faucheux<sup>1736</sup>. La première a permis de constater que la consistance de la minorité est déterminante sur la fréquence et l'organisation des réponses de la majorité. La seconde a confirmé que la consistance était, bien plus que le degré de « déviance », la véritable source d'influence<sup>1737</sup>.

Un comportement consistant « traduit une certitude, une conviction et un engagement, dans la décision de la minorité à accepter toutes les conséquences de ses prises de position, mais aussi un esprit offensif d'attente que les autres changent ou composent avec elle<sup>1738</sup> ». Il est le signal de la présence d'une autonomie réelle, d'une certitude et d'une volonté d'aller au bout du conflit et de refuser tout compromis.

À l'inverse, les expériences enseignent que l'hésitation ou l'inconsistance d'une minorité lui ferait perdre toute influence : « Ce ne serait pas solliciter trop les faits que de dire que, plus elle s'en tient à son propre point de vue et l'exprime dans toutes les circonstances, plus le conflit qu'elle provoque est intense, plus elle a de la chance de changer les mentalités et de convertir les membres d'un groupe. Au contraire, il arrive fréquemment qu'un compromis l'affaiblisse et qu'une concession la disqualifie<sup>1739</sup> ». Souvent le processus d'innovation échoue pour cette raison : « parce qu'il manque à son auteur ou à ses auteurs, non la pénétration de l'intelligence, mais la trempe d'un caractère déraisonnant et impitoyable<sup>1740</sup> ». Une minorité dissidente, et c'est là une des règles les plus appuyées par Moscovici, doit donc refuser tout compromis. Car le compromis atténue le conflit et indique que la minorité n'était pas si sincère, si courageuse, si certaine du bien-fondé de la position qu'elle défendait<sup>1741</sup>. Un comportement constant doit signaler qu'il ne se pliera pas à la règle générale du jeu social selon laquelle tout le monde doit se livrer à des compromis<sup>1742</sup>.

Il ne s'agit pas de l'opposition entre la pureté révolutionnaire et le compromis réformistes, deux conceptions classiques liées à la prise et l'exercice du pouvoir, mais du pouvoir d'une

---

<sup>1736</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>1737</sup> *Ibid.*, pp. 135-138.

<sup>1738</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>1739</sup> S. Moscovici, *La machine à faire des dieux*, *op. cit.*, p. 219.

<sup>1740</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>1741</sup> S. Moscovici, « Influence consciente et influence inconsciente », *op. cit.*, p. 146.

<sup>1742</sup> S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, *op. cit.*, p. 251.

minorité de transformer la société par l'influence sociale et le processus d'innovation qu'elle peut initier et dont on ne sait jamais jusqu'où il peut mener.

## Chapitre 3.

### Quelle radicalité adopter ?

Bien sûr, la réalité est autrement plus complexe que ce qui en est reproduit dans les expériences de laboratoires. Ce qui ne signifie pas que ces expériences soient dénuées d'enseignements. Par son approche inductive, Moscovici tire des enseignements théoriques à partir des conclusions expérimentales dont il conclut que « la consistance est la clé qui ouvre à une minorité les portes mentales et physiques du monde social<sup>1743</sup> ». Examinons dans ce chapitre ce que cela signifie : qu'est-ce qu'un style de comportement consistant ? et quel est le mécanisme mental à l'œuvre ?

La consistance peut être portée par un comportement *rigide*<sup>1744</sup> ou un comportement *équitable*<sup>1745</sup>. S'il y a une limite à la souplesse (elle ne doit jamais signifier compromis et soumission) il y a aussi une limite à la rigidité. Un comportement trop rigide, qui va chercher à imposer son point de vue à tout prix, usant de l'intimidation ou de la force, va paraître dogmatique et va perdre en influence. Le comportement de la minorité est dit équitable ou flexible s'il conjugue l'affirmation constante de sa position avec « le souci de réciprocité de la relation dans laquelle s'expriment les opinions<sup>1746</sup> ». Des preuves expérimentales<sup>1747</sup> indiquent à Moscovici que la minorité ne doit donc pas rejeter toute approche ni toute possibilité de changement dans le cadre de la négociation du conflit.

Toutefois, l'efficacité de ce comportement serait relative et dépendrait des situations : L'efficacité du comportement diffère en fonction du groupe envers qui est adressé le message. Lors d'une de ses expériences, Gabriel Mugny<sup>1748</sup> a mis en évidence « qu'une minorité rigide, dogmatique, a plus de chance d'agir sur les sujets dont les opinions sont déjà proches des

---

<sup>1743</sup> S. Moscovici, *La machine à faire des dieux*, op. cit., p. 219.

<sup>1744</sup> S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, op. cit., p. 140 et suite.

<sup>1745</sup> *Ibid.*, p. 152 et suite.

<sup>1746</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>1747</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>1748</sup> G. Mugny, *Négociation et influence minoritaire*, 1973, EPSE, Université de Genève (Miméo), cité par *ibid.*, p. 158 ; G. Mugny, *The "power" of minorities*, London, Academic Press, 1982.

siennes que des sujets dont les positions sont plus éloignées<sup>1749</sup> ». À l'inverse, une minorité au comportement équitable aura, quant à elle, une influence sur un groupe plus vaste. Cela signifie que les groupes radicaux et dogmatiques exerceront une influence forte sur les individus ayant déjà de la sympathie pour ces idées tout en suscitant du rejet à l'intérieur de cette fraction de la population en raison de leur dogmatisme et de leur refus de reconnaître l'existence d'opinions différentes<sup>1750</sup>. En d'autres termes, à l'intérieur de la minorité, le comportement rigide (dogmatique) conviendrait le mieux. Mais dès que la minorité est confrontée à d'autres groupes ou avec la majorité, un comportement équitable serait préférable. Cela illustre bien aujourd'hui le mécanisme à l'œuvre lors des primaires : à l'intérieure d'une primaire fermée, le ou la plus radicale, rigide, a de meilleures chances de l'emporter. Mais pour l'élection finale, celui ou celle qui a la capacité de rassembler et d'apparaître moins dogmatique a de plus grandes chances de convaincre.

Cela revient à dire que pour influencer, on « ne peut pas se comporter de la même manière à l'intérieur et à l'extérieur d'un groupe<sup>1751</sup> ». Cet écart a depuis été observé également en sciences politiques, notamment dans les partis écologistes<sup>1752</sup>. La rigidité serait efficace dans les comportements intragroupes alors que c'est l'équité qui serait efficace dans les comportements intergroupes. Les minorités qui s'adressent à l'extérieur comme à l'intérieur sont des minorités qui paraissent sectaires et dogmatiques à la majorité et qui n'exercent pas vraiment d'influence sur elle, mais c'est précisément ce comportement qui assure leur unité, qui fait qu'elles subsistent et qu'elles continuent d'agrèger autour d'elles.

Toutefois, un comportement rigide apparaissant dogmatique peut avoir un effet différé<sup>1753</sup> : une influence à retardement. Généralement, si l'identification à la source d'influence minoritaire est perçue positivement, l'influence sera plus directe, et inversement, plus la minorité a une image négative, plus la résistance sera forte car l'identification à la minorité aura un coût social important. Il en ressort ainsi que les réponses à l'influence minoritaire rigide se situent souvent à un niveau latent, l'influence se manifeste plus tard, une

---

<sup>1749</sup> S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, op. cit., p. 158.

<sup>1750</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>1751</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>1752</sup> D. Boy F. Faucher "Fifty Shades of Green? Political differences between elites, members and supporters of Europe Ecology Les Verts", *Environmental Politics*, 27:1, pp. 161-185.

<sup>1753</sup> S. Moscovici, G. Mugny et S. Papastamou, « "Sleeper effect" et/ou effet minoritaire ? Étude théorique et expérimentale de l'influence sociale à retardement », *Cahiers de Psychologie Cognitive*, 1981, 1, pp. 199-221.

fois que le danger de la stigmatisation due à une identification à la minorité est passé. Ce type d'influence à retardement est d'autant plus forte que le message était clair et intransigeant<sup>1754</sup>.

En introduisant le facteur temps (l'influence peut avoir un effet différé) dans la dualité de l'influence d'un comportement découverte par Mugny (un même comportement n'a pas le même type d'influence à l'intérieur et à l'extérieur d'un groupe), Moscovici met en lumière des phases de développement de la minorité influente<sup>1755</sup> :

- D'abord la phase de différenciation : c'est lorsque le groupe minoritaire entre en conflit et se comporte de manière rigide ;
- Une fois sa visibilité affirmée et le conflit bien installé, il développe un comportement plus flexible et adopte un style plus équitable : il est capable simultanément de maintenir sa consistance tout en concluant des alliances, en tenant compte des points de vue opposés, etc. ;
- S'il passe cette dernière étape sans devenir inconsistant alors son influence est maintenue et il doit désormais tenir compte de la diversité des groupes envers lesquels son influence est destinée. Il peut se permettre d'être de plus en plus flexible et de moins en moins consistant « jusqu'à ce qu'il cesse d'être, soit minoritaire, soit réellement déviant, agissant beaucoup moins par innovation que par conformité<sup>1756</sup> ».

Toutefois, lorsqu'on sort des laboratoires pour étudier les sociétés dans leur complexité, l'influence des minorités n'est pas toujours socialement évidente et mesurable. Et, rendant cette identification plus difficile encore, l'influence la plus importante se manifeste à un niveau latent en utilisant les canaux de l'inconscient.

#### *Théorie de la conversion : le retour de l'inconscient*

Il s'avère que l'intensité et la nature du conflit déterminent le niveau auquel il sera résolu : sur le plan de la conscience ou de l'inconscient. Les travaux de Moscovici montrent que c'est

---

<sup>1754</sup> S. Moscovici, G. Paicheler, « Suivismes et conversions », *op. cit.*, p. 163.

<sup>1755</sup> S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, *op. cit.*, p. 164.

<sup>1756</sup> *Ibid.*, p. 164.

en résistant que les sujets changent sans s'en rendre compte. Ce dernier écrit : « Le jeu des influences se déroule sur deux plans : le plan du conflit conscient avec autrui et le plan du conflit plus ou moins inconscient avec soi-même. Quand un individu résiste sur le premier plan, il change sur le second et *vice versa*<sup>1757</sup> ». Le modèle génétique marque une rupture épistémique avec le modèle fonctionnaliste sur le rôle de l'inconscient, il renoue en cela avec les origines européennes de la psychologie sociale<sup>1758</sup>. La psychologie sociale américaine d'après-guerre a traité toute action humaine comme un phénomène délibéré et conscient, en induisant la règle à partir de l'exception. Moscovici a interpellé les chercheurs de sa discipline sur cette question : « Comment notre science peut-elle s'acquitter de sa tâche consistant à expliquer les phénomènes sociaux qui échappent généralement à la conscience de l'individu en les traitant comme si s'ils étaient élaborés consciemment ?<sup>1759</sup> ».

C'était l'ambition affichée de Salomon Asch en 1956<sup>1760</sup>, lors de l'élaboration de ses expériences, « de prouver que chacun se rallie à un jugement collectif de manière réfléchie et l'accepte pour des raisons objectives<sup>1761</sup> ». L'explication psychosociologique des phénomènes sociaux et de l'influence sociale s'est orientée progressivement vers une rationalisation en gommant tout aspect mnésique et émotionnel. Dans ses célèbres travaux sur l'influence sociale, Asch a montré que les individus qui modifiaient leur jugement sous la pression de conformité avaient parfaitement conscience de le faire et agissaient ainsi de manière rationnelle. C'est une *influence consciente*. Cette expérience témoigne donc « que les hommes se comportent rationnellement de manière irrationnelle<sup>1762</sup> ». Ils se soumettent à l'autorité de la majorité soit par confiance, soit par complaisance. Par calcul donc. Par exemple, la soumission à l'autorité est alors une influence de surface, un « conformisme en paroles » selon l'expression de Milgram<sup>1763</sup> : les individus ne modifient ni leur point de vue ni leur jugement qu'ils retrouvent intact dès qu'ils se retrouvent seuls<sup>1764</sup>. Car si effectivement toute influence suppose un changement chez l'individu ou le groupe influencé, « constater ce changement ne nous permet

---

<sup>1757</sup> S. Moscovici, « Influence consciente et influence inconsciente », dans *Psychologie sociale des relations à autrui*, *op. cit.*, p. 151.

<sup>1758</sup> Voir S. Moscovici, *L'âge des foules*, *op. cit.*

<sup>1759</sup> « How does our science propose to cope with its task of explaining social phenomena which are mostly beyond or evade the individual's awareness as if they were consciously elaborated? » in S. Moscovici, « The return of unconscious », in *Social Research*, 1993, vol. 60, 1, p. 41.

<sup>1760</sup> S. E. Asch « Studies of independence and bias. I: A minority of one against an unanimous majority », *Psychological Monography*, 1956, 70, whole n° 416.

<sup>1761</sup> S. Moscovici, « Influence consciente et influence inconsciente », *op. cit.*, p. 143.

<sup>1762</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>1763</sup> S. Milgram, *Obedience to Authority: an Experimental View*, 1974, New York, Harper and Row.

<sup>1764</sup> Voir au partie II, chapitre 3 sur le concept d'idéologie.



cependant pas de conclure sur sa profondeur et sa stabilité, de savoir si on change au niveau de ce qu'on dit ou au niveau de ce qu'on pense, si l'adhésion à l'influence implique une révision des systèmes de pensées et de représentations<sup>1765</sup> ». Un individu peut prétendre être influencé, en se conformant ou se soumettant pour différentes raisons, sans pour autant que l'influence ait modifié sa façon de penser. Face à une majorité, si les individus se conforment, c'est pour éviter le conflit et ses conséquences qui se traduiraient par une dévaluation sociale, un rejet, voire une répression coercitive. C'est donc une position publique, un « conformisme en paroles », qui n'efface pas l'hostilité ressentie en privé. L'individu adopte un nouveau comportement de manière transitoire, par suivisme<sup>1766</sup>, c'est un comportement de complaisance qui n'entraîne pas de modification des convictions de l'individu. Une stratégie politique d'inspiration fonctionnaliste mise en partie sur ce type d'influence pour infléchir les comportements et les modes de vie, cela explique aussi pourquoi elle tend à rechercher le pouvoir.

Or, face à l'influence d'une minorité le mécanisme est inversé par rapport au conformisme en paroles : « en face d'une minorité, nous pouvons éprouver, en même temps qu'une irritation, une hostilité publique, une admiration et même une envie privées<sup>1767</sup> ». Ce qui signifie qu'un individu membre d'une majorité peut résister en public à l'idée d'une minorité pour ne pas payer le blâme d'être exclu avec elle tout en y adhérant en privé. Dès lors, une absence de réponse observable dans une majorité à l'influence d'une minorité ne signifie donc pas qu'il y a absence d'influence. Cela peut au contraire indiquer une influence à retardement : cette absence de réponse peut être le signe que l'influence minoritaire opère déjà à un niveau latent<sup>1768</sup>. Une idée minoritaire peut donc commencer à infuser même si elle semble rejetée.

L'influence minoritaire peut donc être latente, différée, mais est-elle toujours consciente et quelle est la profondeur de ce type d'influence ? Dès 1969, Moscovici et deux collègues, Elisabeth Lage et Martine Naffrechoux, ont tenté de répondre à cette question avec l'expérience

---

<sup>1765</sup> S. Moscovici, G. Paicheler, « Suivisme et conversion », *op. cit.*, p. 138.

<sup>1766</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>1767</sup> S. Moscovici, « Influence consciente et influence inconsciente », dans *Psychologie sociale des relations à autrui*, *op. cit.*, pp. 146-147.

<sup>1768</sup> « Just because a minority has no effect on the first set of behaviors and beliefs, it must not be concluded that it has no effect, because it is very likely that its effect will turn up in a second set of behaviors and beliefs. To put it succinctly, if no change can be observed on a direct, outward level, some alteration may well take place on an indirect, latent level » in S. Moscovici, "Toward a theory of conversion behavior", L. Berkowiyz (dir.), *Advances in Experimental Social Psychology* (pp. 209-239), 1980, New York, Academic Press, p. 213.

dite « bleu-vert »<sup>1769</sup>. Il s'agit d'une expérience sur la perception des couleurs. L'expérience se déroule avec des étudiants qui pensent passer un test sur les couleurs. L'expérience est reproduite plusieurs fois, d'abord avec six personnes : quatre étudiant « naïfs » et deux complices. Dans un premier temps ils effectuent ensemble un (vrai) test préliminaire de perception des couleurs pour s'assurer du sens des couleurs de tous les participants. Ensuite, une série de six diapositives d'une intensité lumineuse différente est projetée : on demande alors aux participants de juger des couleurs projetées et des variations d'intensité lumineuse. Une diapositive bleue est alors projetée. Il n'y a aucun doute que la diapositive soit bleue pour les groupes de contrôle. Dans les groupes expérimentaux, les sujets complices répondent que la diapositive est « verte » et persistent dans leur jugement jusqu'à la fin de l'expérience. Il y a donc dans chaque groupe une minorité qui affirme son point de vue de façon consistante. Environ un sujet sur trois est influencé et répond que la diapositive bleue est verte. Mais comment savoir si le code perceptif des sujets a vraiment changé ? Et à l'inverse est-il possible que ceux qui ont « résisté » et continué d'affirmer que la diapositive était bleue subissent un effet sur leur perception par la suite ? Les expérimentateurs ne se sont alors pas contentés des réponses lors des expériences et font repasser plusieurs tests de perception des couleurs afin d'évaluer les modifications sur un temps plus long. La conclusion est nette : les sujets qui ont résisté pendant l'expérience et ont continué d'affirmer leur point de vue ont subi une modification plus importante de leur perception des couleurs que les sujets qui se sont laissé influencer. En d'autres termes, la minorité a exercé une influence souterraine plus importante (puisque'elle a modifié à plus long terme le code perceptif des couleurs) que l'influence manifeste alors que les sujets influencés n'en ont pas conscience<sup>1770</sup>. Cela signifie que plus les individus résistent plus l'influence agit sur le plan de l'inconscient et plus ses effets sont importants. Cela signifie aussi qu'il y a bien une différence de nature entre l'influence majoritaire et l'influence minoritaire : *sous certaines conditions que nous avons exposées, une minorité peut obtenir une révision profonde du jugement, des représentations et du système cognitivo-perceptif des membres d'une majorité ; alors qu'une majorité n'influence les membres d'une minorité qu'en surface*<sup>1771</sup>, il s'agit d'une soumission superficielle qui ne contraint pas les individus à penser différemment, mais seulement à faire croire qu'ils ou elles pensent de telle ou telle manière.

---

<sup>1769</sup> S. Moscovici, E. Lage et M. Naffrechoux, « Influence of a consistent minority on the responses of a majority in a color perception task », *Sociometry*, 1969, 32, pp. 365-379.

<sup>1770</sup> S. Moscovici, G. Paicheler, « Suivisme et conversion », *op. cit.*, p. 147.

<sup>1771</sup> S. Moscovici, E. Lage, « Studies in social influence, III: Majority versus minority influence in a group », *European Journal of Social Psychology*, 1976, 6, 2, p. 163.

Moscovici s'est alors livré à un véritable travail archéologique des phénomènes souterrains de l'influence sociale. À la suite d'une série importante d'expériences effectuées avec son équipe entre la fin des années 70 et le début des années 80<sup>1772</sup>, il va examiner la manière dont la minorité opère pour influencer les membres d'une majorité à réviser les bases profondes de leur jugement<sup>1773</sup> : il s'agit alors d'une *conversion*.

Afin de confirmer que les effets de l'influence minoritaire vont bien au-delà de ses manifestations visibles et que c'est bien le code perceptif lui-même qui est affecté, Moscovici reproduit les expériences « vert-bleu » en 1980 avec certaines variantes<sup>1774</sup>. La principale variante étant que ce n'est plus la couleur qui est mesurée mais le *chromatic after-effect* ou l'effet consécutif<sup>1775</sup> : si l'influence touche à l'effet consécutif c'est donc que le code perceptif est modifié. L'expérience a ensuite été reproduite et les conclusions confirmées par d'autres<sup>1776</sup>, c'est bien la perception même de la couleur qui est modifiée. Les minorités ont moins d'influences verbales que les majorités, mais elles en ont davantage sur d'autres plans : le conflit qu'elles génèrent se résout sur le plan inconscient et perceptuel, il transforme la perception de la réalité des individus qui composent la majorité<sup>1777</sup>. Ainsi, l'influence inconsciente de la minorité mène bien à une conversion : « L'influence minoritaire résulte en un véritable comportement de conversion, subtil processus de modification cognitive ou perceptive, par lequel une personne continue à donner sa réponse usuelle alors qu'implicitement, elle adopte les vues ou les réponses d'autrui sans qu'elle en soit nécessairement consciente et bien qu'elle ne ressente aucune envie de le faire<sup>1778</sup> ». Ce qui ne signifie pas que la conversion est l'apanage exclusif des minorités, mais il semble que ce soit

---

<sup>1772</sup> Notons par exemple : S. Moscovici, E. Lage, "Studies in social influence, III : Majority versus minority influence in a group", *European Journal of Social Psychology*, 1976, 6, 2, pp. 149-174 ; S. Moscovici, E. Lage, "Studies in social influence, IV : Majority influence in a context of original judgments", *European Journal of Social Psychology*, 1978, 8, pp. 349-365 ; S. Moscovici, B. Personnaz, "Studies in social influence, V : Minority influence and conversion behavior in a perceptual task", *Journal of Experimental Social Psychology*, 1980, 16, pp. 270-282 ; S. Moscovici, "Toward a theory of conversion behavior", dans L. Berkowitz (dir.), *Advances in Experimental Social Psychology* (pp. 209-239), 1980, New York, Academic Press.

<sup>1773</sup> Par exemple par B. Personnaz, "Study in social influence using the spectrometer method: Dynamic of the phenomena of conversion and concertness in perceptual responses", *European Journal of Social Psychology*, 1981, 11, pp. 431-438.

<sup>1774</sup> S. Moscovici, B. Personnaz, "Studies in social influence, V: Minority influence and conversion behavior in a perceptual task", *op. cit.*, pp. 270-282.

<sup>1775</sup> L'effet consécutif est l'illusion d'optique qui fait apparaître sur un fond blanc la couleur complémentaire d'une couleur après l'avoir regardée fixement, c'est-à-dire jaune-orange pour le bleu et pourpre pour le vert.

<sup>1776</sup> G. Paicheler, *Psychologie des influences sociales. Contraindre, convaincre, persuader*, *op. cit.*, p. 175.

<sup>1777</sup> S. Moscovici, "Toward a theory of conversion behavior", *op. cit.*

<sup>1778</sup> S. Moscovici, G. Paicheler, « Suivisme et conversion », *op. cit.*, p. 151.

une de leur caractéristique privilégiée, et Moscovici décèle ce mécanisme invisible à l'œil nu derrière tous les grands et véritables changements.

La distinction entre conformisme en paroles et conversion privée est étrangère au modèle fonctionnaliste qui est une *psychologie sociale de la conscience*. « Depuis que nous avons proposé pour la première fois une explication de l'influence en termes d'inconscient, s'étonne Moscovici, on n'a cessé de nous demander si nous le pensions vraiment. (...) nous ressentons chaque fois que nous répondons à cette question, l'impression d'avoir dit quelque chose qui ne saurait être acceptée<sup>1779</sup> ». Le modèle fonctionnaliste, méconnaissant l'influence minoritaire, est ainsi aveugle aux influences différées, indirectes et cachées, qui sont pourtant les plus puissantes et les plus profondes<sup>1780</sup>.

\*\*\*

---

<sup>1779</sup> S. Moscovici, « Influence consciente et influence inconsciente », *op. cit.*, p. 147.

<sup>1780</sup> S. Moscovici, "Toward a theory of conversion behavior", *op. cit.*

## Conclusion

L'hypothèse énoncée en introduction de ce travail est-elle désormais confirmée ? Cette hypothèse consistait principalement à supposer que l'origine et l'explication des principaux traits de la conception du mouvement écologiste de Moscovici – ainsi que son principal apport à l'histoire de ce mouvement – se trouvent dans son œuvre de psychologue social, et, à l'inverse, que ses travaux dans d'autres disciplines, comme en histoire et philosophie des sciences, y trouvent leurs prolongements. Plus généralement, il s'agissait de se demander si le décloisonnement de son œuvre – décloisonnement entre les disciplines qu'il a explorées ; et décloisonnement entre les théories qu'il a formulées et son action à l'initiative du mouvement écologiste – n'apportait pas un éclairage nouveau sur sa pensée ainsi que sur la nature de ce mouvement.

Pour cela, nous avons identifié et analysé les ponts, influences et prolongements entre les différentes facettes de son œuvre jusque-là souvent abordées de façon hermétique : étudier son œuvre sous l'angle de la nature du mouvement écologiste a permis de mettre en lumière la cohérence de sa pensée, la force de ses intuitions et l'extraordinaire étendue des surfaces explorées, tel un nomade de la pensée transdisciplinaire. L'extrême spécialisation d'aujourd'hui et la parcellisation du savoir selon l'exigence des disciplines ne permettent pas de rendre compte de l'étendu de ce qu'il a embrassé, au risque parfois, il est vrai, de survoler un sujet ou un thème et de manquer de précision.

Tout d'abord, nous avons essayé de montrer que c'est au sein de son travail d'histoire et de philosophie des sciences que se situe le point de départ de toute son œuvre : en effet, les réflexions de Moscovici sur la science (sa nature et les raisons de l'éclosion de sa production) amorcent à la fois la formulation de la théorie des représentations sociales et celle de la question naturelle. C'est donc dans ses travaux d'histoire et de philosophie des sciences que nous avons trouvé la caractéristique de notre époque qui donne naissance aux phénomènes des représentations sociales et à la nécessité de l'écologie politique. C'est aussi au sein de ce travail que naissent l'idée de pluralité des natures, des modalités de leurs édifications, ainsi que sa

conception si particulière de l'invention et du rôle des marges dans ce processus, conception dont la théorie de l'influence sociale minoritaire est un prolongement en psychologie.

Ensuite, explorer ce que Moscovici retient d'autres auteurs, dont Durkheim, et sur quoi il s'en éloigne, a permis d'identifier un corpus théorique puisé chez le célèbre sociologue, et notamment une idée phare devenue une des clés de sa conception du mouvement écologiste : la force d'un mouvement social, culturel ou politique, lui vient du degré de partage des représentations au sein du groupe qui impulse ce mouvement. Cette force lui vient ainsi du degré de pénétration de ces représentations dans l'univers mental quotidien du groupe. Par ces biais, c'est la représentation que le groupe a de lui-même qui est renforcée et cela confère à cette représentation un pouvoir irrésistible sur les individus qui compose ce groupe. À partir de ce constat, les questions telles que « comment naissent ces représentations ? », « dans quelles situations se forment-elles ? » ou « à quelles conditions poussent-elles à l'action individuellement et collectivement ? » deviennent des questions structurantes pour l'existence et le succès de tout mouvement. Autant de questions de psychologie sociale dont les réponses éclairent les positions de Moscovici et son approche du mouvement écologiste naissant.

Enfin, nous avons montré comment les travaux expérimentaux sur l'influence sociale ont inspiré les positions de Moscovici sur la stratégie politique du mouvement écologiste. On serait presque tenté de penser que le mouvement écologiste a consisté, à côté des protocoles expérimentaux sur l'influence sociale, en une expérience psycho-sociale grandeur nature. Moscovici a donc conceptualisé deux « natures » au mouvement écologiste : la nature de la question naturelle, c'est-à-dire le choix de la nature à gouverner, et la nature cognitive du mouvement, c'est-à-dire son essence psycho-sociale.

\*\*\*

En explorant les travaux de Moscovici et les différents recoins de sa pensée, des pistes à approfondir sont apparues.

Par exemple, sur les conditions d'édification et de pérennité des représentations sociales : nous avons tiré de l'expérience marxiste la conclusion selon laquelle la diffusion et la

propagande d'une théorie ne sont pas des genres de communication suffisants, en tout cas pas sur le long terme, pour modifier profondément le sens commun et transformer le réel. D'autres conditions sont nécessaires. Des pistes parsèment l'œuvre de Moscovici, comme la distinction entre théories *humides* et *sèches* par exemple. Mais il nous semble que l'étude de la théorie des représentations sociales et des communications en lien avec la pérennité des mouvements gagnerait à apporter des précisions sur ces conditions.

Par ailleurs, les liens entre représentations sociales et influences sociales gagneraient également à être développés et précisés. Si les représentations sociales ont vocation à devenir le concept central de la psychologie sociale, tel que Moscovici l'a souhaité, la discipline ne peut faire l'économie de l'approfondissement de l'articulation des deux théories. L'influence sociale agit-elle *sur* ou *à travers* les représentations (par exemple, faut-il que la cible et l'émetteur partagent des représentations pour que l'influence puisse s'exercer ou au contraire les représentations de l'émetteur modifieraient-elles celles de la cible à travers l'influence ?) ? Quels sont la place et le rôle des représentations dans les processus d'influence ? etc.

Aussi, la théorie anthropologique et paléontologique de Moscovici sur l'origine de la domination des femmes, théorie spéculative qui donnera naissance au concept d'écoféminisme, mériterait d'être davantage explorée par ces disciplines. Car le concept d'écoféminisme ayant été fécond, même s'il s'est émancipé de Moscovici et que les autrices et les auteurs dans ce domaine se réfèrent rarement à lui, analyser la théorie à partir duquel il a été une première fois forgé pourrait ouvrir de nouvelles pistes à ce champ de recherche. Nous avons déjà pointé quelques difficultés que ce « mythe scientifique » peut soulever, ainsi que les interrogations d'ordre méthodologique qu'il peut poser. Mais ce n'était pas l'objet de cette thèse de se pencher sur sa vérité paléontologique et d'analyser ses différentes facettes au prisme de cette discipline. Il serait utile que ce travail soit effectué.

\*\*\*

Nous nous sommes jusqu'à présent gardé d'établir des liens entre l'œuvre psycho-sociale de Moscovici – et notamment la théorie des représentations sociales – et la question centrale de l'écologie aujourd'hui : celle du changement climatique et de l'action qu'elle nécessite.

Pourtant, l'intérêt d'établir ce parallèle est manifeste. D'un côté, la théorie des représentations sociales concerne les modalités de diffusion d'une théorie scientifique dans la société et les conditions dans lesquelles celle-ci oriente les comportements des individus. Par ailleurs, la psychologie sociale est une discipline dans laquelle est étudiée la persuasion des groupes, les conditions de l'action collective, etc., autant de thèmes qui ont été centraux dans son travail. De l'autre côté, le défi lancé à nos sociétés par le changement climatique est de parvenir à susciter des actions à partir d'une connaissance scientifique. Le premier propose donc des réponses aux questions que le second pose.

Pourquoi n'avons-nous donc pas établi ce lien ? D'abord, parce que nous souhaitons identifier les motivations qui ont conduit à l'émergence de l'écologie politique à la fin des années 1960s et que Moscovici lui-même ne fait à aucun moment ce rapprochement. Et cela ne peut s'expliquer par une méconnaissance de sa part puisqu'au contraire, nous l'avons dit, s'intéressant de près à la culture scientifique, il a fait preuve d'une connaissance fine de l'effet de serre, de son origine et de ses conséquences dès les années 1960. En revanche, selon lui, pour façonner notre réalité sociale et individuelle de manière directe, une représentation sociale doit être issue d'une théorie sociale ou psychologique, à l'instar de la théorie écoféministe qu'il a formulée, et non pas d'une théorie physique. Toutefois, cette connaissance a bien été diffusée dans les différentes couches de la société française mais analyser sa pénétration et ses effets constituerait une étude à part : étudier la représentation sociale du changement climatique, son élaboration et ses effets, reprenant la même méthode utilisée par Moscovici sur la pénétration de la psychanalyse est un travail qui reste à entreprendre.

Ainsi, comment l'œuvre de Moscovici apporte-t-elle un éclairage sur l'enjeu du changement climatique aujourd'hui et son traitement ? Qu'est-ce que le travail du psychologue social peut nous enseigner sur les raisons du relatif échec du mouvement (en termes de stratégie de conquête du pouvoir comme en termes d'inversion de la tendance concernant les atteintes à la destruction de l'environnement) ? Nous ne pouvons répondre à cette question qu'en limitant nos commentaires à quelques remarques nécessairement incomplètes. Il importe également de préciser que, nous l'avons vu, la question des ressorts cognitifs de l'action, et le débat qui se pose aujourd'hui sur les stratégies de persuasion, de conversion et de mobilisation, n'a rien de nouveau, et les questionnements sur ces sujets agitent le mouvement écologiste depuis ses premiers pas. Par ailleurs, le mouvement écologiste n'est pas le seul mouvement à avoir été traversé par ces questions. Elles ont marqué en des termes très proches, nous l'avons montré,



le mouvement marxiste, notamment à travers le débat entre Marx et les hégéliens de gauche, puis, par la suite, avec Lénine et Gramsci.

### *Remarques sur l'action et l'inaction climatique*

D'après la théorie de la communication de Moscovici, la simple diffusion d'une information au sein de la société ne peut avoir des effets prévisibles sur les comportements, sa réception étant notamment fonction des autres représentations que les différents groupes partagent (mais aussi des intérêts individuels, de court terme, etc., lesquels sont perçus, eux aussi, au prisme des représentations). Moscovici a par exemple montré que l'attitude positive ou négative d'un individu envers la psychanalyse (lorsque celle-ci était un objet social et politique majeur dans les années 1950) n'est pas liée au niveau de connaissance que cet individu a de la théorie de Freud.

Que ce soit dans sa théorie de la communication (à travers l'analyse des effets de la propagande notamment) ou dans celle du modèle génétique (sur l'influence minoritaire), Moscovici confère à la conflictualité une place centrale dans l'origine de l'action collective, de l'innovation et de la conversion. Il est possible d'émettre l'hypothèse, à partir du travail du psychologue social, que la recherche de consensus et l'absence de conflictualité dans la diffusion des connaissances scientifiques sur le climat, comme dans la recherche de solutions, seraient une des causes de l'inaction. Selon lui, pousser à l'action nécessite de « mettre le feu aux idées et aux mots<sup>1781</sup> ». Rappelons que, selon la psychologie sociale, l'adhésion à telle ou telle croyance est aussi fonction du souhait, conscient ou inconscient, d'appartenir à un groupe plutôt qu'à un autre (la volonté d'appartenir à un groupe étant en partie la conséquence du refus d'être associé à un autre groupe). Dans cette perspective, en l'absence de conflictualité inter-groupe, la motivation d'adhérer à une croyance – ou à transformer un savoir en une croyance à laquelle on adhère<sup>1782</sup> – s'atténue.

La question de la cohérence est un autre enseignement phare de la théorie de l'influence sociale développée par Moscovici qui peut ici apporter un éclairage complémentaire. Nous l'avons vu, selon cette théorie, l'attitude du messenger est tout aussi important que le contenu du

---

<sup>1781</sup> S. Moscovici, *Chronique des années égarées : récit autobiographique*, op. cit., p. 286.

<sup>1782</sup> « Le problème est que nous ne le croyons pas. Nous ne croyons pas ce que nous savons » écrit J.P. Dupuy, J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 142.

message qu'il porte. Pourquoi ? Parce qu'en matière de conversion, la pensée sociale ne s'accommode d'aucune incohérence : pour influencer une cible, l'alignement doit être total entre les paroles de l'émetteur et ses actes. Influencer l'ensemble de la société nécessiterait que les porteurs du message affichent ostensiblement un mode de vie qui en tire les conséquences, qu'ils montrent comment chez eux la pensée et l'action sont alignées avec constance et détermination. Comment ils vivent en cohérence avec leur savoir n'est pas perçu de manière déconnectée du reste du message. À défaut d'un tel alignement, l'incohérence pointée par le messenger entre des activités de la société et les objectifs climatiques ne peuvent provoquer suffisamment d'inconfort mental (car si le messenger lui-même s'accommode de cette incohérence, il ne sera pas perçu comme suffisamment sincère et son message ne sera plus un système de preuve logique capable de souligner l'incohérence chez les autres<sup>1783</sup>) pour inciter les différents groupes sociaux à dépasser les autres pressions sociales qui s'exercent sur eux et à engager des processus d'innovation. Ce point de la théorie, expérimentalement testé, n'a pas suffisamment reçu l'attention qu'il mérite. Il peut pourtant expliquer la faible portée de certains messages. L'inaction est parfois interprétée comme une forme d'irrationalité de la part de la société alors que, au contraire, Moscovici a montré qu'en la matière, la pensée sociale est parfaitement rationnelle selon les règles de la pensée occidentale, puisqu'elle applique de manière stricte le principe de non-contradiction entre la parole et les actes, ces derniers formant un tout constitutif du message.

En matière de changement climatique et plus globalement à propos des enjeux environnementaux, l'inaction reste toutefois relative. Il ne fait pas de doute que les réponses apportées jusqu'à présent ne sont pas à la hauteur des enjeux, mais il serait inexact d'affirmer que rien ne se passe : des conférences internationales sont organisées réunissant les gouvernements des différents pays, le droit est modifié, des administrations sont créées, etc. Il est donc possible de dire qu'une réponse au moins d'ordre bureaucratique est apportée. C'est ce qu'a affirmé Moscovici : plutôt que d'être traité sur le plan politique avec tout ce que cela implique, le sujet a été traité sur le plan administratif. Cette réponse constituerait une forme de technocratie éclairée, laquelle dépolitiserait le sujet et confisquerait le pouvoir au profil des experts<sup>1784</sup>.

---

<sup>1783</sup> On rappellera ici la phrase de Pascal que Moscovici cite souvent « je ne crois que les témoins qui se font égorger », c'est-à-dire les messagers qui font preuve de courage et prennent des risques pour défendre leurs idées.

<sup>1784</sup> Moscovici et A. Gorz se rejoignent sur ce constat, voir A. Gorz, « L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation », *Actuel Marx*, vol. 12, no. 2, 1992, pp. 15-29.

La France a été le premier pays à se doter d'un département ministériel consacré à l'environnement en 1971<sup>1785</sup>. Pour Moscovici, traiter ainsi l'environnement comme enjeu technique et sectoriel, serait une réaction de l'ordre culturaliste qui fait usage de ses armes contre le mouvement écologiste, lequel constituait alors une minorité active : « Comme chacun sait, la tactique habituelle en pareil cas est d'intégrer certaines propositions de la minorité dans le programme de la majorité, afin de priver la minorité de son identité et de ses moyens d'action<sup>1786</sup> ». L'écologie *publique* aurait ainsi remplacé l'écologie *politique*. Moscovici affirmait en 2000 : « À partir de cette époque, on a développé le corps solipsiste des experts pour dépolitiser l'écologie publique, s'approprier les idées et la langue vivante pour les transposer dans un programme et un espéranto de bureaux d'études. On a trépané l'idée de nature qui exprime une réalité vécue, accessible à chacun, gorgée d'une longue histoire, en cherchant à la remplacer par d'autres. En somme, à l'écarter pour lui substituer une idée et un mot réservés à ces groupes qui allaient décider à la place des citoyens<sup>1787</sup> ». Cela a déplacé le centre de gravité de la question naturelle et, lorsqu'il n'y a plus de choix, il n'y aurait plus de politique.

#### *Remarques sur les évolutions du mouvement*

Pour Moscovici, l'écologie serait désormais devenue une pensée conformiste<sup>1788</sup>. Ce qui ne signifie pas qu'elle serait devenue majoritaire, mais que cette pensée aurait fait l'objet d'une récupération par la majorité, ce qui est bien différent. Parallèlement à cette récupération, le mouvement aussi aurait changé en rhétorique et en stratégie. En termes de rhétorique, il se serait davantage appuyé sur le discours des scientifiques et des experts, appauvrissant son propre discours en imaginaire, faisant appel à l'esprit critique individuel et perdant en force mobilisatrice collective. En termes de stratégie, selon sa théorie de l'influence minoritaire, le mouvement écologiste aurait perdu ses capacités d'influence en cédant à la tentation du pouvoir. Le mouvement était jusqu'alors constitué de groupes minoritaires parvenus à une reconnaissance sociale grâce à des positions non conformistes : rejetant les dominations sur la nature, sur les femmes, sur les peuples, etc., et présentant une vision alternative du monde.

---

<sup>1785</sup> M. Bess, *La France vert clair : écologie et modernité technologique, 1960-2000*, op. cit., p. 111.

<sup>1786</sup> S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, op. cit., pp. 80 et 81.

<sup>1787</sup> S. Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, op. cit., p. 198.

<sup>1788</sup> *Ibid.*, p. 165.

Après avoir été ignoré, puis méprisé, le mouvement est considéré par la majorité, cette dernière tente alors différentes approches tactiques<sup>1789</sup>. Mais le mouvement entre en conflit avec elle par des actions « de résistance<sup>1790</sup> », notamment autour du nucléaire, et d'autres actions militantes de désobéissance civile<sup>1791</sup>. Il se comporte alors de manière rigide et gagne en visibilité. Moscovici défend cette stratégie notamment auprès de Brice Lalonde et au sein des Amis de la Terre entre 1973 et 1977<sup>1792</sup>. Mais le mouvement, qui était une galaxie d'associations et de collectifs, s'organise en parti politique au début des années 1980. Lorsque Brice Lalonde entre au Gouvernement en 1988, Moscovici s'était déjà éloigné du mouvement. Il s'en expliquera lors d'un entretien : « La minorité qui bascule trop vite, c'est-à-dire qui adopte trop tôt les formes de relations et de comportements du groupe majoritaire, ne peut précisément pas devenir majorité parce que qu'elle n'a plus son influence spécifique. Autrement dit, une minorité n'a généralement pas intérêt à jouer dans la cour des grands. Le mouvement écologiste, dans lequel je suis engagé depuis sa création, constitue un bon exemple de ce processus. Lorsque ses dirigeants ont voulu fonctionner sur le même registre que les responsables des autres partis politiques, ils ont perdu leur possibilité d'action<sup>1793</sup> ». La minorité écologiste a-t-elle basculé trop vite ? Du point de vue de la théorie de l'influence minoritaire, il est en effet possible de proposer une explication au fait qu'en France le mouvement ait perdu sur deux tableaux : d'une part, il n'est pas parvenu à prendre le pouvoir, et d'autre part, le mouvement – en ce qui concerne la frange organisée en parti politique – ayant perdu en « rigidité », a perdu en influence sur les individus dont les idées sont proches, et à l'inverse, n'ayant pas suffisamment consolidé sa base, son comportement flexible freinerait son potentiel d'influence sur le reste de la société. Ayant basculé trop vite, cette partie du mouvement aurait « vieilli prématurément<sup>1794</sup> », et perdu toute influence en se conformant. En effet, nouer des alliances, se présenter à toutes les élections, entrer au Gouvernement, tenter de renforcer sa crédibilité aux yeux de la majorité, abandonner son originalité, etc. autant d'éléments qui nécessitent non pas d'innover mais de *se conformer*. Selon la théorie de l'innovation sociale, si l'écologie est devenue une pensée conformiste, elle aurait perdu toute capacité d'action, et ne pourrait provoquer que des conversions de façade, « en parole » : on se prétendrait écologiste par pression sociale, parce

---

<sup>1789</sup> G. Sainteny, « Le Parti socialiste face à l'écologisme. De l'exclusion d'un enjeu aux tentatives de subordination d'un intrus », *Revue française de science politique*, 44<sup>e</sup> année, n°3, 1994, pp. 424-461.

<sup>1790</sup> *Pourquoi les écologistes font-ils de la politique ?*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>1791</sup> M. Bess, *La France vert clair : écologie et modernité technologique, 1960-2000*, *op. cit.*, pp. 116-122.

<sup>1792</sup> L. Samuel, « L'implication de Serge Moscovici dans les mouvements écologistes », *op. cit.*, p. 66.

<sup>1793</sup> « L'influence n'est pas la manipulation », Entretien avec Serge Moscovici, *Sciences Humaines*, n°37, mars 1994.

<sup>1794</sup> S. Moscovici, *De la nature : pour penser l'écologie*, *op. cit.*, p. 165.

que c'est ce qui serait attendu des autres, mais sans phénomène de conversion, c'est-à-dire sans réel changement d'opinion ou de représentation. L'écologie n'est-elle pas destinée, peut-être pour un temps, à agir en dehors du système politique classique pour mieux changer la vie et réinventer la politique depuis l'extérieur ?

\*\*\*

Moscovici nous enseigne que l'inconscient détient la clé de l'action collective et des grands changements, des grandes conquêtes, des grandes transformations de l'histoire. Nous n'avons sans aucun doute pas fini de découvrir les « *hidden impact* » de l'influence sociale en particulier et des forces psychiques en interactions. Alors que la part de l'irrationnel dans les actions collectives et politiques se fait de plus en plus visible, ce pan entier du psychisme de nos sociétés nous reste encore bien mystérieux. Il nous semble que le principal apport de Moscovici à ce sujet – que ce soit dans la psychologie des minorités ou dans celle des masses – a été sa capacité à étudier les influences indirectes, invisibles, inconscientes et surtout différées, latentes. Or, il s'agit précisément d'une des limites de la philosophie politique, ou de la science politique, dont le pouvoir est le concept central : la difficulté à prendre en compte ces influences indirectes et la tendance à n'envisager que les conséquences directes, immédiate et de surface. Cela constituerait un obstacle pour ces disciplines dans la pensée des transformations écologiques en cours. Car les mécanismes de pressions directes, sur lesquels elles concentrent leur attention, ne seraient pas des mécanismes de transformation, au contraire, il s'agirait plutôt de mécanismes de maintien de l'existant par le conformisme qu'ils nécessitent. De plus, ces mécanismes auraient par essence une forme de versatilité, ils peuvent bien sûr provoquer des changements, mais il s'agirait de changements de houles qui ont peu d'effets dans les profondeurs de l'océan : ils ne provoquent pas de conversion sociocognitive de long terme. Alors que précisément, l'écologie doit être pensée comme une transformation durable. Elle ne peut être qu'une transformation psychique et culturelle profonde.

Au-delà de toutes ses intuitions pionnières (sur la nécessité de l'écologie politique, sur l'écoféminisme, sur la nature comme relation, la pluralité des natures et l'occidentalité de la nôtre, etc.), le retour de l'interrogation sur les modes d'actions que l'on peut observer aujourd'hui dans les mouvements écologistes signe aussi le retour (ou la revanche ?) de sa

théorie de l'influence sociale. En ce sens, Moscovici est un penseur qui redevient actuel, un penseur dont l'œuvre offre à l'écologie un socle théorique et conceptuel d'une richesse exceptionnelle.



## Bibliographie

### Œuvres de Serge Moscovici :

Cette bibliographie de Moscovici, malgré son volume, n'est pas exhaustive, car seules les références citées dans ce travail et celles auxquelles nous avons pu avoir accès sont indiquées. Pour une liste exhaustive jusqu'en 2001 de la production de Moscovici, voir : *Penser la vie, le social, la nature. Mélanges en l'honneur de Serge Moscovici*, sous la direction de F. Buschini et N. Kalampalikis, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2001.

### Ouvrages par ordre chronologique

S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public. Étude sur la représentation sociale de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961 (première édition).

— *Reconversion industrielle et changements sociaux. Un exemple : la chapellerie dans l'Aude*, Armand Colin, 1961.

— *L'expérience du mouvement : Jean-Baptiste Baliani, disciple et critique de Galilée*, Paris, Hermann, 1967.

— *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion « champs », [1968] 1977.

— *La société contre nature*, Paris, Le Seuil, « Points », [1972] 1994.

— *Introduction à la psychologie sociale, TOME I*, (sous la direction de), Paris, Larousse, 1972.

— *Introduction à la psychologie sociale, TOME II*, (sous la direction de), Paris, Larousse, 1973.

— *Hommes domestiques et hommes sauvages*, Paris, Union Générale d'éditions, 1974.

— *La psychanalyse, son image et son public*, Paris, PUF, [1961] 2004, 3<sup>e</sup> édition.

— *Social influence and social change*, Academic Press, 1976. Édité en Français sous le titre « Psychologie des minorités actives », Paris, PUF, 1979.

— *Pourquoi les écologistes font-ils de la politique ? : entretiens de Jean-Paul Ribes avec Brice Lalonde, Serge Moscovici et René Dumont*, Paris, Le Seuil, 1978.

— *L'âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses*, Paris, Fayard, 1981.



- *La machine à faire les dieux*, Paris, Fayard, 1988.
- *Dissensions et consensus. Une théorie générale de la décision collectives* (avec W. Doise), Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- *Chronique des années égarées : récit autobiographique*, Paris, Stock, 1997.
- *Social Representations: Explorations in Social Psychology* (édité par G. Duveen), Cambridge, Polity Press, 2000.
- *De la nature : pour penser l'écologie*, Paris, Métailié, 2002.
- *Réenchanter la nature : entretiens avec Pascal Dibie*, La Tour d'Aigues, Aube, 2002.
- *The Making of Modern Social Psychology* (avec I. Markova), Cambridge, Polity Press, 2006.
- *Raison et cultures* (édité par N. Kalampalikis), Paris, Éditions de l'Ehess, 2012.
- *Le scandale de la pensée sociale* (édité par N. Kalampalikis), Paris, Éditions de l'Ehess, 2013.
- *Psychologie des représentations sociales. Textes rares et inédits* (édité par N. Kalampalikis), Éditions des archives contemporaines, « Psychologie du social », 2019.
- *Mon après-guerre à Paris. Chroniques des années retrouvées* (texte établi, annoté et préfacé par A. Laignel-Lavastine), Paris, Grasset, 2019.

#### **Ouvrages dirigés par Serge Moscovici :**

- C. Faucheux et S. Moscovici (dirigé par), *Psychologie sociale théorique et expérimentale. Recueil de textes choisis et présentés*, Paris-LaHaye, Mouton, 1971.
- S. Moscovici, *Introduction à la psychologie sociale*, TOME I, (sous la direction de), Paris, Larousse, 1972.
- *The psychosociology of language* (Eds.), Chicago, Markham Pub. Co., 1972.
- *Social representations* (dirigé par, avec R. M. Farr), Cambridge/Paris : Cambridge University Press/Maison des Sciences de l'Homme, 1983.
- *Psychologie sociale* (dirigé par), Paris, PUF, « Quadrige », 1984.
- *Changing Conceptions of Crowd Mind and Behaviour*, (Eds. with Carl F. Graumann), New York, Springer-Verlag, 1986.
- *Psychologie de la conversion. Études sur l'influence inconsciente*, (dirigé par, avec G. Mugny), Fribourg, Éditions Delval, 1987.
- *Changing Conceptions of Conspiracy* (Eds. with Carl F. Graumann), New York, Springer-Verlag, 1987.

- *Minority influence* (Edited by with A. Mucchia-Faina, A. Maas), Chicago, Nelson-Hall Publishers, 1994.
- *Psychologie sociale des relations à autrui* (dirigé par), Paris, Édition Nathan, 1994.
- *Solidarietà in questione. Contributi teorici e analisi empiriche*, (Eds., con F. Crispi) Roma, Meltemi, 2001.
- *Les méthodes des sciences humaines* (dirigé par, avec F. Buschini), Paris, PUF, 2003.
- *Development as a Social Process: Contributions of Gerard Duveen* (Eds, S. Jovchelovitch et B. Wagoner), Routledge, 2013.

### **Principaux articles et contributions de Serge Moscovici :**

S. Moscovici, « Premiers résultats d'une enquête concernant la psychanalyse », dans *Revue française de psychanalyse*, tome XVI, nos 1-2, janvier-juin 1952, Paris, Les Presses universitaires de France, pp. 386-415.

S. Moscovici, « Notes sur une application de la théorie des communications à la psychiatrie », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 144, 1954, pp. 243-253.

S. Moscovici, « L'analyse hiérarchique. Sur une contribution importante à la construction des échelles », *L'année psychologique*, Volume 54, N° 1, 1954, pp. 83-110.

S. Moscovici, « Logique et langage dans la propagande : quelques résultats », *Bulletin de psychologie*, tome 8, n°7-8, 1955, pp. 434-451.

S. Moscovici, « À propos de quelques travaux d'Adam Smith sur l'histoire et la philosophie des sciences », *Revue d'histoire des sciences et de leur applications*, t. 9, N°1, 1956, pp. 1-20.

S. Moscovici, C. Faucheux, « Quelques résultats d'une étude sur la créativité des groupes », *Psychologie Française*, 3, 2, 1958, pp. 151-159.

S. Moscovici, « Notes sur le *De motu tractatus* de Michel Varro », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, Vol. 11, No. 2, Avril-Juin 1958, pp. 108-129.

S. Moscovici, C. Faucheux, « Étude sur la créativité des groupes. I- Tâche, situation individuelle et groupe », *Bulletin de Psychologie*, XI, 15, 1958, pp. 863-874.

S. Moscovici, "A. Koyré, From the closed World to the Infinite Universe", *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, tome 11, n°4, 1958. pp. 356-358.

S. Moscovici, « La résistance à la mobilité géographique dans les expériences de reconversion », *Sociologie du travail*, n°1, Octobre-décembre 1959, pp. 24-36.

S. Moscovici, « Sur l'incertitude des rapports entre expérience et théorie au XVII<sup>e</sup> siècle », *Physis*, 1960, pp. 14-43.

S. Moscovici, C. Faucheux, « Étude sur la créativité des groupes. II- Tâche, structure de communication et réussite », *Bulletin du CERP*, 9, 1, 1960, pp. 11-22.

S. Moscovici, « Recherches de Giovanni Battista Baliani sur le choc des corps élastiques », *Actes II du Congrès Internationale des Histoires des Sciences*, Florence, 1961, pp. 98-115

S. Moscovici, C. Faucheux, « Remarques critiques sur la question « micro-sociale » », *Arguments*, 6, 25, 1962, pp. 19-27.

S. Moscovici, « Attitudes and opinions », *Annual Review of Psychology*, 1963, pp. 231-260.

S. Moscovici, « Remarques sur le dialogue de Galilée. De la force de la percussion », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, Vol. 16, No. 2, 1963, pp. 97-137.

S. Moscovici, « À propos d'une controverse entre Torricelli et Baliani », *Mélanges Alexandre Koyré, L'aventure de la science*, vol. 1, Paris, Hermann, 1964, pp. 397-415

S. Moscovici, G. Barbichon, « Diffusion des connaissances scientifiques », *Social science information*, vol. 4, issue 1, 1965, pp. 7-22.

S. Moscovici, « Les développements historiques de la théorie galiléenne des marées », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, vol. 18, n°2, 1965, pp. 193-220.

S. Moscovici, « L'histoire des sciences et la science des historiens », *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europaisches Archiv fur Soziologie*, Cambridge University Press, Vol. 7, No. 1, Aliénation et structure or conscience and consciousness, 1966, pp. 116-126.

S. Moscovici, C. Faucheux, « Contribution à une psy-sociologie du langage », XVIII<sup>e</sup> Congrès International de Psychologie (Moscou), IUPS, *Symposium*, 1966, 34, pp. 15-26.

S. Moscovici, « Torricelli's *Lezioni Accedemiche* and Galileo's Theory of Percussion », *Galileo, Man of Science*, Ernan McMullin (Eds.), New York, Basic Books, 1967, pp. 432-448.

S. Moscovici, « Communication Processes and the Properties of Language », *Advances in Experimental Social Psychology*, Vol. 3, 1967, pp. 225-270.

S. Moscovici, C. Faucheux, « Le style de comportement d'une minorité et son influence sur les réponses d'une majorité », *Bulletin du CERP*, 16, 1967, pp. 337-360.

S. Moscovici, J-C. Abric, C. Faucheux, M. Plon, « Rôle de l'image du partenaire sur la coopération en situation de jeu », *Psychologie Française*, 12, 4, 1967, pp. 267-275.

S. Moscovici, J-C. Abric, C. Faucheux, M. Plon, « Approche et évidement dans les jeux à motivation mixte », *Psychologie Française*, 16, 4, 1967, pp. 277-286.

S. Moscovici, A. Pepitone, C. Faucheux, M. Cesa-Bianchi, G. Magistretti, G. Iacono, A. M. Asprea, G. Villone, “The role of self-esteem in competitive chose behavior”, *International Journal of Psychology*, vol. 2, n°3, 1967, pp. 147-159.

S. Moscovici, « Signification de la mécanique prégaliléenne à la Renaissance », *Saggi su Galileo*, Florence, 1968.

S. Moscovici, C. Faucheux, “Self-esteem and exploitative behavior in a game against chance and nature”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 8 (1, Pt.1), 1968, pp. 83–88.

S. Moscovici, M. Plon, « Choix et autonomie du sujet. La théorie de la « réactance » psychologique », *L'Année psychologique*, 68-2, 1968, pp. 467-490.

S. Moscovici, P. Henry, « Problèmes de l'analyse de contenu », *Langages*, no. 11, 1968, pp. 36–60.

S. Moscovici, E. Lage et M. Naffrechoux, « Influence of a consistent minority on the responses of a majority in a color perception task », *Sociometry*, 32, 1969, pp. 365-379.

S. Moscovici, M. Zavalloni, « The Group as Polarizer of Attitudes, » *Journal of Personality and Social Psychology*, Juin 1969.

S. Moscovici, « Le marxisme et la question naturelle », *L'Homme et la société*, n°13, Sociologie et philosophie, 1969, pp. 59-109.

S. Moscovici, « Pourrons-nous gouverner la nature ? », dans *Raison présente*, n°13, janvier – février – mars 1970, pp. 25-36.

S. Moscovici, « Préface » à D. Jodelet, J. Viet, P. Besnard (sous la direction de), *La psychologie sociale, une discipline en mouvement*, Paris-La Haye, Mouton, 1970, pp. 9-64.

S. Moscovici, P. Neve, “Studies in social influence, I: Those who are absent are in the right”, *European Journal of Social Psychology*, 12, 1971, pp. 125-135.

S. Moscovici, “Society and theory in social psychology”, in *The context of social psychology: A critical assessment*, J. Israel & H. Tajfel, Academic Press, 1972.

S. Moscovici, « Le jour de fête du cordonniers », dans *Pourquoi la mathématique ?* (avec A. Grothendieck, A. Kock, J. Waszkiewick, L. D. Gasman, R. Thom, J.L. Bell, R. Skelton, D. Sibony, J. Coulardeau, P. Samuel, A. Slomson, G. Wilmers, A. Ursini), Union Générale d'éditions, 1974, pp. 279-314.

S. Moscovici, « Quelle unité : avec la nature ou contre ? », *Unité de l'homme 3. Pour une anthropologie fondamentale*, E. Morin, M. Piattelli-Palmarini, Éditions du Seuil, 1974, pp. 286-319.

S. Moscovici, « Le tabou de l'inceste », *Les Cahiers du GRIF*, n°3, Ceci (n') pas (mon) corps. 1974, pp. 72-74.

« Il faut sauver l'homme sauvage », entretien de Serge Moscovici avec Catherine David, *Le Sauvage*, n° 19, janvier 1975.

S. Moscovici, E. Lage, “Studies in social influence, III: Majority versus minority influence in a group”, *European Journal of Social Psychology*, 6, 2, 1976, pp. 149-174.

S. Moscovici, « La psychologie des représentations sociales », *Revue européenne des sciences sociales*, 14, 1976, réédité dans *Psychologie des représentations sociales. Textes rares et inédits* (édité par N. Kalampalikis), Éditions des archives contemporaines, « Psychologie du social », 2019, pp. 1-7.

S. Moscovici, « Le réenchantement du monde », *Au-delà de la crise*, Seuil, Paris, 1976, rééd. dans *De la nature : pour penser l'écologie*, Paris, Métailié, 2002, pp. 82-162.

« Qu'est-ce que l'écologie politique ? » entretien avec M. Bosquet, A. Hervé, M. Izard, B. Lalonde, S. Moscovici et A. Touraine, *Le Sauvage*, n° 43, 1<sup>er</sup> juillet 1977, pp. 14-19.

« Le défis écologique » (Dossier réalisé par S. Moscovici), *Les nouvelles littéraires*, 55<sup>e</sup> année, n°2592, 7 au 13 juillet 1977, pp. 15-22.

S. Moscovici, E. Lage, “Studies in social influence, IV: Majority influence in a contexte of original judgments”, *European Journal of Social Psychology*, 1978, 8, pp. 349-365.

S. Moscovici, “The Proper Use of Polemics” *Yale French Studies*, no. 58, 1979, pp. 55–83.

S. Moscovici, “Toward a theory of conversion behavior”, in *Advances in Experimental Social Psychology*, vol. 13, 1980, pp. 209-239.

S. Moscovici, B. Personnaz, “Studies in social influence, V: Minority influence and conversion behavior in a perceptual task”, *Journal of Experimental Social Psychology*, 16, 1980, pp. 270-282.

S. Moscovici, “On social representation”, in *Social cognition. Perspectives on Everyday Understanding*, J. P. Forgas (eds.), Academic Press, London, 1981, pp. 181-210.

S. Moscovici, G. Mugny et S. Papastamou, « "Sleeper effect" et/ou effet minoritaire ? Étude théorique et expérimentale de l'influence sociale à retardement », dans *Cahiers de Psychologie Cognitive*, 1981, 1, pp. 199-221.

S. Moscovici, "The coming era of representations", in Codol, J., & Leyens, J. (Eds.), *Cognitive Analysis of Social Behavior*, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1982, pp. 115-150.

S. Moscovici, M. Doms, "Compliance and conversion in a Situation of Sensory Deprivation", *Basic and Applied Social Psychology*, Volume 3, 1982, pp. 81-94.

S. Moscovici, M. Hewstone, "Social representations and social Explanations: From the 'naïve' to the 'amateur' scientist", *Attribution theory. Social and functional extensions*, M. Hewstone (Eds.), Oxford, Basil Blackwell Publisher, 1983, pp. 98-125.

S. Moscovici, "The Myth of the Lonely Paradigm : a Rejoinder", *Social Research*, 51 (4), 1984, pp. 939-967 ; réédité par N. Kalampalikis sous le titre « Le mythe du paradigme isolé : une réplique » dans *Le scandale de la pensée sociale*, Paris, Éditions de l'Ehess, 2013, pp. 179-178-205.

S. Moscovici, "The phenomenon of social representations", R. Farr & S. Moscovici (Eds.), *Social representations*, 1984, pp. 3-69, Cambridge, Cambridge University Press, reedited by G. Duveen, in *Social Representations: Explorations in Social Psychology*, Cambridge, Polity Press, 2000, pp. 18-77.

S. Moscovici, M. Hewstone, « De la science au sens commun », dans S. Moscovici, *Psychologie sociale* (dirigé par), Paris, PUF, « Quadrige », 1984, pp. 545-572.

S. Moscovici, W. Doise, « La décision en groupe », dans S. Moscovici, *Psychologie sociale* (dirigé par), Paris, PUF, « Quadrige », 1984, pp. 213-229.

S. Moscovici, M. Doms, « Innovation et influence des minorités », dans S. Moscovici, *Psychologie sociale* (dirigé par), Paris, PUF, « Quadrige », 1984, pp. 49-88.

S. Moscovici, G. Paicheler, « Suivismes et conversion », dans S. Moscovici, *Psychologie sociale* (dirigé par), Paris, PUF, « Quadrige », 1984, pp. 137-164.

« La nature créée », entretien avec M. Moscovici, *L'Esprit du temps*, Éditions de Minuit, n°8-9, 1985, pp. 43-64.

S. Moscovici, « Le ressentiment », *Le genre humain*, 7, 1985, pp. 179-186.

S. Moscovici, « L'ère des représentations sociales », W. Doise, A. Palmonari (sous la direction de), *L'étude des représentations sociales*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1986, pp. 34-80.

S. Moscovici, "Comment on Potter and Litton", *British Journal of Social Psychology*, 24, 1985, pp. 91-92.

S. Moscovici, B. Personnaz, « Studies on latent influence by the spectrometer method I: the impact of psychologization in the case of conversion by a minority or a majority », *European Journal of Social Psychology*, 1986 Vol. 16, pp. 345-360.

S. Moscovici, “The discovery of the Masses”, *Changing Conceptions of Crowd Mind and Behaviour*, (Eds. with Carl F. Graumann), New York, Springer-Verlag, 1986, pp. 5-25.

S. Moscovici, “Answers and questions”, *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 17 (4), 1987, pp. 513-529 ; réédité par N. Kalampalikis sous le titre « Réponses et questions » dans *Le scandale de la pensée sociale*, Paris, Éditions de l'Ehess, 2013, pp. 207-229.

S. Moscovici, “The Conspiracy Mentality”, *Changing Conceptions of Conspiracy* (Eds. with Carl F. Graumann), New York, Springer-Verlag, 1987, pp. 151-169.

S. Moscovici, « Est-ce qu’il y a des contre-révolutions scientifiques ? », *History and Technology, An International Journal*, vol. 4, n°1-4, October 1987, pp. 543-559.

S. Moscovici, « Le déni », *Psychologie de la conversion. Études sur l’influence inconsciente*, (dirigé par S. Moscovici, G. Mugny), Fribourg, Éditions Delval, 1987, pp. 251-263.

S. Moscovici, « L’histoire humaine de la nature » dans *Temps et Devenir*, dir. par J.-P. Brans, I. Stengers, Ph. Vincke, Paris, Hermann, [1988] 2012, pp. 107-136.

S. Moscovici, “Notes towards a description of Social Representations”, *European Journal of Social Psychology*, 1988, Vol. 18, pp. 211-250 ; réédité par N. Kalampalikis sous le titre « Esquisse d’une description des représentations sociales » dans *Le scandale de la pensée sociale*, Paris, Éditions de l'Ehess, 2013, pp. 119-178.

S. Moscovici, « Les thèmes d’une psychologie politique », CNRS éditions, *Hermès*, la Revue 1989/2 – n°5-6, pp. 11-20.

S. Moscovici, “Preconditions for explanation in social psychology”, *European Journal of Social Psychology*, Vol. 19, 1989, pp. 407-430.

S. Moscovici, « Préface » à D. Jodelet, *Folie et représentations sociales*, PUF, 1980.

S. Moscovici, “Social Psychology and Developmental Psychology: Extending the Conversation”, in G. Duveen, B. Lloyd (eds), *Social representations and the development of knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 164-185.

S. Moscovici, « Face à l’imprévisible : mille milliards de scénarios », Gallimard, *Le Débat*, 1990/3, n° 60, pp. 194-201.

S. Moscovici, “The origin of social representations: a response to Michael”, *New Ideas in Psychology*, Vol. 8, N° 3, 1990, pp. 383-388.

S. Moscovici, "Reflexions and reactions to the credo of a true believer", *New Ideas in Psychology*, Vol. 9, N° 2, 1991, pp. 215-225.

S. Moscovici, « La fin des représentations sociales ? », dans V. Aebischer, J.P. Deconchy, E.M. Lipiansky, *Idéologies et représentations sociales*, Les Éditions Delval, Cousset (Fribourg), 1991, pp. 65-84.

S. Moscovici, "Silent Majorities and Loud Minorities", *Annals of the International Communication Association*, 14:1, 1991, pp. 298-308.

S. Moscovici, "Experiment and experience: An intermediate step from Sherif to Asch", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 21, n°3, 1991, pp. 253-268.

S. Moscovici, S. Galam, "Towards a theory of collective phenomena: Consensus and attitude changes in groups", *European journal of social psychology*, 1991, vol. 21, pp.49-74.

S. Moscovici, « La démocratie et rien d'autre », *Le Genre humain* 1992/3 (N° 26), pp. 31-47.

S. Moscovici, « La nouvelle pensée magique », *Bulletin de Psychologie*, 1992, 405, pp. 301-324.

S. Moscovici, « La question naturelle en Europe », *Europe by nature*, B. Bremer, Conspectus Europae, Ass. Amsterdam, 1992, rééd. dans *De la nature : pour penser l'écologie*, Paris, Métailié, 2002, pp. 165-188.

S. Moscovici, « Sens commun : représentations sociales ou idéologie ? », *Annali Istituto Gramsci Emiliana-Romagna*, 1992-1993, réédité dans *Psychologie des représentations sociales. Textes rares et inédits* (édité par N. Kalampalikis), Éditions des archives contemporaines, « Psychologie du social », 2019, pp. 17-29.

S. Moscovici, « La crainte du contact », *Communications*, 1993, Volume 57, Numéro 1, pp. 35-42.

S. Moscovici, "Which histories to write? What stories to tell!", *Sociétés Contemporaines*, 1993, N° 13, pp. 25-32.

S. Moscovici, "The return of unconscious", in *Social Research*, 1993, vol. 60, 1, 39-93.

S. Moscovici, "Toward a social psychology of science", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 23(4), 1993, pp. 343-374.

S. Moscovici, « La polymérisation de l'écologie », Marc Abeles (dir.), *Le défi écologique*, L'Harmattan, Paris, 1993, rééd. dans *De la nature : pour penser l'écologie*, Paris, Métailié, 2002, pp. 9-25.



S. Moscovici, G. Vignaux, G., « Le concept de thémata, » dans C. Guimelli, *Structures et transformations des représentations sociales* (dir. par), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1994, pp. 25-72.

S. Moscovici, “Three concepts: minority, conflicts, and behavioral style”, in S. Moscovici, A. Mucchia-Faina, A. Maas (Eds.), *Minority influence*, Chicago, Nelson-Hall Publishers, 1994, pp. 233-251.

S. Moscovici, “The proof of the pudding is still in the eating”, conférence prononcée en 1994 à Rio de Janeiro, éditée dans *Psychologie des représentations sociales. Textes rares et inédits* (édité par N. Kalampalikis), Éditions des archives contemporaines, « Psychologie du social », 2019, pp. 31-49.

S. Moscovici, S. Galam, “Towards a theory of collective phenomena. II: Conformity and power”, *European journal of social psychology*, 1994, vol. 24, pp.481-495.

S. Moscovici, « Geschichte und Aktualität sozialer Repräsentationen », in U. Flick (Eds.), *Psychologie des sozialen*, Hambourg, Rowohlt's enzyklopädie, 1995, réédité par N. Kalampalikis sous le titre « L’histoire et l’actualité des représentations sociales » dans *Le scandale de la pensée sociale*, Paris, Éditions de l'Ehess, 2013, pp. 65-117.

S. Moscovici, S. Galam, “Towards a theory of collective phenomena. III: Conflicts and forms of power”, *European Journal of Social Psychology*, 1995, vol. 25, n°2, pp. 217-229

S. Moscovici, « Modernité, sociétés vécues et sociétés conçues » dans *Penser le sujet. Autour d’Alain Touraine*. François Dubet et Michel Wieviorka, Paris, Fayard, 1995, pp. 57-72.

S. Moscovici, « L’influence sociale : deux épistémologies », dans G. Mugny, D. Oberlé, J.-L. Beauvois, *Relations humaines, groupes et influence sociale (La psychologie sociale Tome I)*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1995, pp. 319-323.

S. Moscovici, « Vygotsky, le Grand Robert et la cyber-représentation », *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, 28, 1995, pp. 15-21.

S. Moscovici, « La fin de l’écologie ? », dans M.-O. Gonseth, J. Hainard, R. Kaehr (édité par), *Natures en tête*, Neuchâtel, 1996, pp. 285-298.

S. Moscovici, « À Dimitri », *Bulletin de psychologie*, Hommage à Dimitri Voutsinas, 10-12, 1997, pp. 417-419.

S. Moscovici, « Fécondités, limites et échecs de la pratique interdisciplinaire », *Le Genre humain*, vol. 33, n° 1, 1998, pp. 15-29.

S. Moscovici, « Passion révolutionnaire et passion éthique », dans M. Wieviorka et alii. *Raison et conviction. L’engagement*, éd. Textuel. Paris, 1998. pp. 87-110.

S. Moscovici, « Préface » à F. Rudolf, *L'environnement une construction sociale : pratiques et discours sur l'environnement en Allemagne et en France*, Presses Universitaires de Strasbourg, 1998.

« Comment voit-on le monde ? Représentations sociales et réalité », entretien avec S. Moscovici, propos recueillis par J. Lecomte, *Sciences Humaines*, Hors-série n°21, juin/juillet 1998.

« Entretien avec Serge Moscovici », entretien avec S. Bataille, *Les dossiers des sciences de l'éducation*, n°4, 2000, Représentations et engagements : des repères pour l'action, pp. 9-16.

S. Moscovici, « Influences conscientes et influences inconscientes », dans *Psychologie sociale des relations à autrui*, (dir. par S. Moscovici), Nathan, 2000, pp. 141-160.

S. Moscovici, « La mentalité prélogique des primitifs et la mentalité prélogique des civilisés », dans *Psychologie sociale des relations à autrui*, (dir. par S. Moscovici), Nathan, 2000, pp. 208-231.

S. Moscovici, "The Dreyfus Affair, Proust, and Social Psychology", *Social Representations: Explorations in Social Psychology* (edited by G. Duveen), Cambridge, Polity Press, 2000, pp. 184-207.

S. Moscovici, "Ideas and their Development", *Social Representations: Explorations in Social Psychology* (edited by G. Duveen), Cambridge, Polity Press, 2000, pp. 224-286.

« La plupart des changements sociaux sont l'œuvre des minorités », Interview de Serge Moscovici, Propos recueillis par S. Lavignotte, *EcoRev'*, 01 mai 2000.

S. Moscovici, « Pourquoi l'étude des représentations sociales en psychologie ? », *Psychologie & Société*, 4, 2001, pp. 7-24.

S. Moscovici, "Why a theory of social representation", in K. Deaux, G. Philogènes (Eds.), *Representations of the Social : Bridging Theoretical Traditions*, Oxford, Blackwell, 2001, réédité par N. Kalampalikis sous le titre « Pourquoi une théorie des représentations sociale » dans *Le scandale de la pensée sociale*, Paris, Éditions de l'Ehess, 2013, pp. 19-64.

S. Moscovici, « Pensée stigmatisante et pensée symbolique : deux formes élémentaires de la pensée sociale », C. Garnier (sous la direction de), *Les formes de la pensée sociale*, Paris, PUF, 2002, pp.21-53.

S. Moscovici, « Communications et représentations sociales paradoxales », dans Jean-Claude Abric, *Exclusion sociale, insertion et prévention*, ERES, 2003.

S. Moscovici, « Des représentations collectives aux représentations sociales : éléments pour une histoire », dans D. Jodelet, *Les représentations sociales*, Presses Universitaires de France, Paris, 2003, pp. 79-103.

S. Moscovici, « Le premier article », *Le journal des psychologues*, numéro hors-série sur « Serge Moscovici : le père de la théorie des représentations sociales. Seize contributions pour mieux comprendre », octobre 2003, pp. 10-13.

S. Moscovici, « Discours de remerciement » lors de la réception du Prix Balzan 2003 pour la psychologie sociale, Berne, 7 novembre 2003 <https://www.balzan.org/fr/laureats/serge-moscovici/discours-de-remerciement-berne-07-11-2003/>.

S. Moscovici, « Questions de psychologie sociale », *Premi Balzan 2003*, Laudationes, discorsi, saggi, Milan, Libri Scheiwiller, 2004, p. 137-151.

S. Moscovici, « La subjectivité sociale », conférence prononcée en 2003 à Rio de Janeiro, éditée dans *Psychologie des représentations sociales. Textes rares et inédits* (édité par N. Kalampalikis), Éditions des archives contemporaines, « Psychologie du social », 2019, pp. 51-89.

S. Moscovici, « Préface », L. S. Feuer, *Einstein et le conflit des générations*, trad. par P. Alexandre, Bruxelles, Ed. Complexe, [1978] 2005.

S. Moscovici, « La relativité à cent ans », conférence prononcée à Paris en 2005, éditée dans *Psychologie des représentations sociales. Textes rares et inédits* (édité par N. Kalampalikis), Éditions des archives contemporaines, « Psychologie du social », 2019, pp. 91-104.

« Créer une nouvelle forme de vie », entretien avec S. Moscovici, propos recueillis par E. Lecœur, *Multitudes*, n°24, 2006, pp. 29-34.

S. Moscovici, « La psychologie sociale : l'anthropologie de notre culture », *Les Cahiers du laboratoire de changement social*, 6, 2007, pp. 13-37.

S. Moscovici, « Fiction et réflexion autour d'une métaphore », *Une approche engagée en psychologie sociale : l'œuvre de Denise Jodelet*, A. Arruda, É. Lage, B. Madiot (Sous la direction de), Érès, 2008, pp. 49-64.

S. Moscovici, « Préface » à B. Rimé, *Le partage social des émotions*, Presses Universitaires de France, 2009, pp. 11-16.

« Entretien avec Serge Moscovici », *Bulletin de psychologie*, numéro 500, 2, 2009, pp. 139-141.

S. Moscovici, « Préface » à *Pensée mythique et représentations sociales*, D. Jodelet et E. Coelho Paredes (dir. par), L'Harmattan, 2010.

S. Moscovici, "An essay on social representations and ethnic minorities", *Social Science Information*, Vol 50, Issue 3-4, 2011, pages 442-461.

S. Moscovici, « Nos sociétés biuniques », *Communications*, Passage en revue - Nouveaux regards sur 50 ans de recherche, sous la direction de N. Lapierre, 91, 2012, pp. 93-112.

S. Moscovici, "Reflections on social demand and applied social psychology in general", *Social Representations in the 'Social Arena'* (Eds. By A. S. de Rosa), New York, Routledge, 2013, pp. 67-77.

S. Moscovici, "The new magical thinking", *Public Understanding of Science*, vol. 23 (7), 2014, pp. 759-779.

S. Moscovici, « Notes sur la 'condition juive' et l'antisémitisme selon Kurt Lewin, Albert Einstein et quelques autres », *Les Temps Modernes*, /2016 (n° 690), p. 23-28.

S. Moscovici, "Reflections on the Popularity of 'Conspiracy Mentalities'", *International Review of Social Psychology*, 33(1): 9, 2020, pp. 1-13.

**Sur Serge Moscovici (articles ou ouvrages en partie consacrés à Serge Moscovici à ses travaux, par ordre chronologique) :**

H. Mendras Henri, « Moscovici Serge, Reconversion industrielle et changements sociaux. Un exemple : la chapellerie dans l'Aude », *Revue française de sociologie*, 1961, 2-3. pp. 210-212.

K. M. Pedersen, « Serge Moscovici, L'expérience du mouvement », *Histoire de la Pensée*, n° 16, *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, tome 22, n°2, 1969. pp. 181-182.

A. Touraine, « Essai sur l'histoire humaine de la nature de Serge Moscovici », *Le Monde*, 11 janvier 1969.

M. Lutfalla, « Essai sur l'histoire humaine de la nature », *Revue d'économie politique*, vol. 79, No. 3, 1969, pp. 712-713.

R.-D. Robert, « Serge Moscovici, Essai sur l'histoire humaine de la nature », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 72, n°14, 1974. pp. 363-364

F. Gresle, « Moscovici Serge, La société contre nature », *Revue française de sociologie*, 1974, 15-1, pp. 127-133.

C. Rivière, « Serge Moscovici, La société contre nature », *Cahiers internationaux de Sociologie*, Nouvelle série Vol. 56, 1974, pp. 183-186.

P. Watté, « Un projet d'anthropologie fondamentale par Serge Moscovici et Edgar Morin », *Revue théologique de Louvain*, 5e année, fasc. 4, 1974, pp. 462-468.

R. McClintock, "The Nature of Human Aggression. By Ashley Montagu; Society against Nature: The Emergence of Human Society. By Serge Moscovici", *Contemporary Sociology*, Vol. 6, N°3, May 1977, pp. 384-385.

F. E. Poirier, L. Haines, "Society against nature: The Emergence of Human Societies by Serge Moscovici", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 80, n°2, June 1978, pp. 466-467.

J.-P. Nandrin, « Serge Moscovici, La Société contre nature », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, Université Saint-Louis – Bruxelles, volume 10, 1983, pp. 187-201.

Y. Thiec, « Gustave Le Bon, prophète de l'irrationalisme de masse », *Revue française de sociologie*, Vol. 22, No. 3, 1981, pp. 409-428.

Y. J. Thiec, J.-R. Tréanton, « La foule comme objet de 'science' », *Revue française de sociologie*, Vol. 24, N° 1, 1983, pp. 119-136.

R. Harré, "Some Réflexions on the Concept of 'Social Representation'", *Social Research*, 51, 1984, pp. 927-938.

J. Potter, I. Litton, "Some problems underlying the Theory of Social Representations", *British Journal of Social Psychology*, 24, 1985, pp. 81-90.

J. Potter, M. Wetherell, *Discourse and Social Psychology: Beyond Attitudes and Behavior*, SAGE Publications Ltd, 1987.

A. McKinlay, J. Potter, "Social Representations: A conceptual critique", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 17(4), 1987, pp. 471-487.

M. Billing, "Social Representations, Objectification and Anchoring: a Rhetorical Analysis", *Social Behaviour*, 3, 1988, pp. 1-16.

G. Jahoda, "Critical notes and reflexions on 'social representations'", *European journal of social psychology*, 1988, Vol.18 (3), pp.195-209.

M. Michael, "Attribution and ordinary explanation: Cognitivist predilections and pragmatist alternatives", *New ideas in Psychology*, Vol. 7, No. 3, 1989, pp. 231-243.

H. Rätty, L. Snellman, "Making the unfamiliar familiar. Some notes on the criticism of the theory of social representations", *Ongoing Production on Social Representations-Productions vives sur les représentations sociales*, vol. 1, 1992, pp. 3-13.

T. Ibañez, "Some critical comments about the theory of social representations. Discussion of Rätty & Snellman", *Ongoing Production on Social Representations-Productions vives sur les représentations sociales*, vol. 1, 1992, pp. 21-26.

S. C. Purkhardt, *Transforming social representations. A social psychology of common sense and science*, New York, Psychology Press, [1993] 2015.

J. Potter, D. Edwards, "Social Representations and Discursive Psychology: From Cognition to Action", *Culture & Psychology*, 5(4), 1999, pp. 447-458.

J. Jacob, *Histoire de l'écologie politique. Comment la Gauche a redécouvert la nature*, Paris, Albin Michel, 1999.

*Penser la vie, le social, la nature. Mélanges en l'honneur de Serge Moscovici*, sous la direction de F. Buschini et N. Kalampalikis, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2001, 599 pages.

A. Lainiel-Lavastine, « Serge Moscovici, inquieteur prémonitoire », *Le Monde*, 25 avril 2002.

B. Orfali, "Active Minorities and Social Representations: Two Theories, One Epistemology", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, Volume 32, Issue 4, Décembre 2002, pp. 395-416.

C. G. Cortassa, "El aporte de la Teoría de las Representaciones Sociales a los estudios de Comprensión Pública de la Ciencia: its Contributions to the Public Understanding of Science studies", *Cienc. docencia tecnol*, n° 40, 2010, pp. 09-44.

A. Buijs, T. Hovardas, H. Figari, P. Castro, P. Devine-Wright, A. Fischer, C. Mouro & S. Selge, "Understanding People's Ideas on Natural Resource Management: Research on Social Representations of Nature", *Society & Natural Resources*, 25:11, 2012, pp. 1167-1181.

A. Touraine, « Hommage à Serge Moscovici », *Bulletin de psychologie*, vol. 536, no. 2, 2015, pp. 166-167.

Dossier « La pensée de Serge Moscovici », *Sociétés*, n° 130, 2015.

D. Jodelet, « Serge Moscovici : évocation de trajectoires » », *Psihologia Socială*, nr. 36 (II), 2015, pp. 9-20.

F. Augagneur, « La vie n'existe que là où il y a des hommes. Serge Moscovici : l'écologie ou la raison du peuple », *Revue scientifique interdisciplinaire de développement durable Vraiment Durable*, N° 5/6, 2015, pp. 117-136.

« Entretien exclusif avec Serge Moscovici », (propos recueillis par F. Augagneur), *Revue scientifique interdisciplinaire de développement durable Vraiment Durable*, N° 5/6, 2015, pp. 11-17.

F. Augagneur, article « Serge Moscovici », dans *Dictionnaire de la pensée écologique*, dirigé par Dominique Bourg et Alain Papaux, Paris, PUF, 2015, pp. 661-664.

K. H. Whiteside, article « Essai sur l'histoire humaine de la nature », dans *Dictionnaire de la pensée écologique*, dirigé par Dominique Bourg et Alain Papaux, Paris, PUF, 2015.

S. Lavignotte, *Serge Moscovici ou l'écologie subversive*, Le Passager clandestin, Neuvy-en-Champagne, 2016.

F. Augagneur, « Écologie et psychologie sociale : Agir dans (nos représentations sociales de) la nature », dans *Souci de la Nature. Apprendre, Inventer, Gouverner* sous la direction de Cynthia Fleury et d'Anne-Caroline Prévot, Paris, CNRS Éditions, 2017, pp. 305-318.

N. Kalampalikis, D. Jodelet, M. Wiewiorka, D. Moscovici et P. Moscovici (sous la direction de), *Serge Moscovici. Un regard sur les mondes communs*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2019.

F. Emiliani, A. Palmonari (coordonné par), *Repenser la théorie des représentations sociales*, Paris, Editions des Archives contemporaines (Coll. « Psychologie du social »), 2019.

S. Papastamou, P. Moloner (Eds.), *Serge Moscovici's work. Legacy and perspective*, Éditions des archives contemporaines, Coll. « Psychologie du social », 2021.

P. Dibie, « Serge Moscovici dans sa vie. Une marginalité centrale », *Communications*, vol. 110, no. 1, 2022, pp. 209-219.

### **Autres articles**

P. Acot, « Darwin et l'écologie », *Revue d'histoire des sciences*, 1983, tome 36, n° 1, pp. 33-48.

J.-C. Abric, « Approche théorique et expérimentale des représentations sociales en situation d'interaction », R. Farr, S. Moscovici (éd.), *Social Representations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

T. Apostolidis, G. Duveen, N. Kalampalikis, « Représentations et croyances », *Psychologie et société*, n°5, Érès éditions, 2003.

S. Asch, "Effects of group pressure on the modification and distortion of judgments", H. Guetzkow (éd.), *Groups, leadership and men*, Pittsburgh, Carnegie, 1951, pp. 177-190.

S.E. Asch "Studies of independence and bias. I : A minority of one against an unanimous majority", *Psychological Monography*, 1956, 70, whole n° 416.

F. Augagneur, D. Bourg, « Progrès », in *Dictionnaire de la pensée écologique*, (dir. par D. Bourg et A. Papaux), éditions PUF, 2015, pp. 823-827.

F. Augagneur, « Écologie politique », in *Dictionnaire de la pensée écologique*, (dir. par D. Bourg et A. Papaux), éditions PUF, 2015, pp. 332-335.

B. Bensaude-Vincent, « La chimie n'a pas de territoire assigné », *Hermès, La Revue*, vol. 67, no. 3, 2013, pp. 171-172.

B. Bensaude-Vincent, et M. Lequan, « Chimie et philosophie au 18e siècle », *Dix-huitième siècle*, vol. 42, no. 1, 2010, pp. 397-416.

M. Borlandi, « La méthode de Durkheim à l'épreuve des Formes élémentaires », *L'Année sociologique*, 2012/2 (Vol. 62), p. 367-385.

D. Boy F. Faucher "Fifty Shades of Green? Political differences between elites, members and supporters of Europe Ecology Les Verts", *Environmental Politics*, 27:1, 2018, pp. 161-185.

I. Cambourakis, « Un écoféminisme à la française ? Les liens entre mouvements féministe et écologiste dans les années 1970 en France », *Genre & Histoire* [En ligne], 22 | Automne 2018, URL : <http://journals.openedition.org/genrehistoire/3798>



I. Chiva, « " ... En témoignage d'une vieille et complice amitié " », *Les Temps Modernes*, 4/2002 (n° 620-621), p. 23-28.

Y. Christen, « Ces animaux obsédés par les règles : de la prohibition de l'inceste à l'impératif normatif », *Le Coq-héron*, 2013/4 (n° 215), p. 25-34.

V. Cohen-Scali et P. Moliner, « Représentations sociales et identité : des relations complexes et multiples », *L'orientation scolaire et professionnelle*, 37/4, 2008, [En ligne].

E. Coumet, « Alexandre Koyré : la révolution scientifique introuvable ? », *History and Technology*, vol. IV, numéro spécial, Proceeding of the International Conference Alexandre Koyré, 1987, pp. 497-529.

G. Daudelin, « Penser la connaissance de sens commun dans la modernité avancée », *Revue canadienne de sociologie*, Vol. 38, n° 3, 2001.

G. Deleuze, « Lucrèce et le naturalisme », *Les Études philosophiques*, Janvier – Mars 1961, No. 1, pp. 19-29.

É. Demeulenaere, « L'anthropologie au-delà de l'anthropos. Un récit par les marges de la discipline », G. Blanc, É. Demeulenaere, W. Feuerhahn, *Humanités environnementales. Enquêtes et contre-enquêtes*, Éditions de la Sorbonne, pp. 43-73.

B. L. Deputte, « L'Évitement de l'inceste chez les Primates », *La Recherche*, 193, 1987.

P. Descola, « De la Nature universelle aux natures singulières : quelles leçons pour l'analyse des cultures ? », *Les Natures en question*, P. Descola (sous la direction de), Odile Jacob, 2018, pp. 121-135.

W. Doise, "Constructivism in social psychology", *European Journal of Social Psychology*, Vol. 19, 1989, pp. 389-400.

B. Dumora et T. Boy, « Les perspectives constructivistes et constructionnistes de l'identité (1ère partie) », *L'orientation scolaire et professionnelle* [En ligne], 37/3 | 2008, URL : <http://journals.openedition.org/osp/1722>

É. Durkheim, « La prohibition de l'inceste et ses origines », *Année sociologique*, PUF, vol. I, 1896-1897, pp. 1-70.

É. Durkheim, « De la définition des phénomènes religieux », *Année sociologique*, vol. II, 1897-1898, pp. 1-28.

É. Durkheim, « Représentations individuelles et représentations collectives », *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome VI, 1898, pp. 273-302.

É. Durkheim, « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1913, 13, pp. 63 à 100.

D. Dussy, « Inceste. La contagion épidémique du silence », *Anthropologie et sociétés*, vol. 33, n°1, 2009, pp. 123-139.

D. Dussy, « Les Théories de l'inceste en anthropologie. Concurrence des représentations et impensés », *Sociétés & Représentations, Éditions de la Sorbonne*, N° 42, 2016, pp. 73 à 85.

G. Duveen, "Social Actors and Social Groups: A Return to Heterogeneity in Social Psychology", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, Volume 38, Issue 4, December 2008, Pages 369-374.

E. Fox Keller, "The Gender/Science System: Or, Is Sex to Gender as Nature Is to Science?", *Hypatia*, Vol. 2, No. 3, Feminism & Science, 1987, pp. 37-49.

A.-L. Gandon, « L'écoféminisme : une pensée féministe de la nature et de la société », *Recherches féministes*, vol. 22, n° 1, 2009, pp. 5-25.

D. Gamby-Mas, L. M. Spadoni-Lemes, J. Mariot, « Idéologie et représentations sociales : étude expérimentale du rôle des thémata », *Bulletin de psychologie*, n° 520, juillet-août 2012, pp. 321-335.

K. Gergen, "Social Constructionist Inquiry: Context and Implications", K. Gergen, K. Davis (Eds), *The Social Construction of the Person*, New York, Springer-Verlag, 1985, p. 3.

K. Gergen, "The social constructionist movement in modern psychology", *Revista internacional interdisciplinar INTERthesis*, 2009, Vol.6 (1), pp. 299-325.

M. Gestin et N.-C. Mathieu, « Claude Lévi-Strauss et (toujours) l'échange des femmes : analyses formelles, discours, réalités empiriques », D. Chabaud-Rychter et al., *Sous les sciences sociales, le genre*, La Découverte, « Hors collection Sciences Humaines », 2010, pp. 64 à 76.

B. Guerin, "Behavior Analysis and the Social Construction of Knowledge", *American psychologist*, november 1992, pp. 1423-1432.

L. Goldmann, « À propos de « Histoire et conscience de classe », *L'Homme et la société, revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques*, Paris, Anthropos, n° 43-44, janvier-juin 1977, pp. 57-75.

A. Gorz, « L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation », *Actuel Marx*, vol. 12, no. 2, 1992, pp. 15-29.

M. Hawkins, "Durkheim, The Division of Labour, and social Darwinism", *History of European Ideas*, Volume 22, Issue 1, January 1996, pp. 19-31.

H. Hubert, M. Mauss, « Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux », Préface des *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Felix Alcan, 1909, pp. 1 à 12.

R. Farr, "On the varieties of social psychology: An essay on the relationships between psychology and other social sciences", *Social Science Information*, 1978, 17, pp. 503-525.

É. Fassin, « L'empire du genre. L'histoire politique ambiguë d'un outil conceptuel », *L'Homme*, 2008/ 3-4, n° 187-188, p. 375-392.

J. Favret-Saada, « La-pensée-Lévi-Strauss », *Journal des anthropologues* [En ligne], 82-83, 2000.

M. Fournier, « Durkheim et la sociologie de la connaissance scientifique », *Sociologie et sociétés*, Volume 14, N°2, 1982, pp. 55-66.

J.-L. Gautero, « Françoise d'Eaubonne, éco-féminisme et anarchie », *Modern & Contemporary France*, 24:2, 2016, pp. 179-191.

S. Jovchelovitch, "Re-thinking the diversity of knowledge: cognitive polyphasia, belief and representation", *Psychologie et société*, Erès, 5, 2002, pp. 121-138.

S. Jovchelovitch, "Rehabilitation of common sense: social representations, science and cognitive polyphasia", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 38 (4), 2008, pp. 431-449.

J. C. Jesuino, « Lost in translation. De l'influence à la persuasion », *Diogène* 2007/1 (n° 217), pp. 133 à 149.

D. Jodelet, « L'idéologie dans l'étude des représentations sociales », in V. Aebischer, J.-P. Deconchy et E. M. Lipianski (dir. par), *Idéologies et représentations sociales*, Cousset (Fribourg), Suisse, Les Éditions Delval, 1991, pp. 15-33.

D. Jodelet, "Social Representations: The Beautiful Invention", *Journal for the theory of Social Behaviour*, 38 (4), 2008, pp. 411-430.

D. Jodelet, « Représentations sociales », Christine Delory-Momberger (édité par), *Vocabulaire des histoires de vie et de la recherche biographique*, Érès, 2019, pp. 143-146.

G. Jorland, « La notion de révolution scientifique : le modèle de Koyré », M. Bitbol, J. Gayon (sous la direction de), *L'épistémologie française, 1830-1970*, Éditions Matériologiques, 2015, pp. 149-162.

C. Journès, « Les idées politiques du mouvement écologique », *Revue française de science politique*, avril 1979, Vol. 29, No. 2, pp. 230-254.

N. Kalampalikis, « Le processus de l'ancrage : l'hypothèse d'une familiarisation à l'envers », *Carnets du GrePS*, 1, 2009, pp. 19-25.

N. Kalampalikis, « Mythes et représentations sociales », *Pensée mythique et représentations sociales*, D. Jodelet et E. Coelho Paredes (dir. par), L'Harmattan, 2010.

N. Kalampalikis, "The magic of social thought", *Public Understanding of Science*, vol. 23, 2014, pp. 755-758.

N. Kalampaliki, T. Apostolidis, « La perspective sociogénétique des représentations sociales », G. Le Monaco, S. Delouée, P. Rateau (Eds.), *Les représentations sociales : théories, méthodes et applications*, Bruxelles, De Boeck, 2016, pp. 69- 84.

N. Kalampaliki, « Pour une psychologie sociale de la connaissance », N. Kalampaliki, D. Jodelet, M. Wieviorka, D. Moscovici et P. Moscovici (sous la direction de), *Serge Moscovici. Un regard sur les mondes communs*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2019, pp. 175-181.

N. Kalampaliki, T. Apostolidis. "Challenges for social representations theory: the socio-genetic perspective", *Serge Moscovici's work*, Editions des archives contemporaines, 2021, pp.23-34.

F. Keck, « Les carnets de Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie, l'expérience de l'altérité », *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, n°27, 2000, pp. 27-38.

F. Keck, « Beauvoir lectrice de Lévi-Strauss. Les relations hommes/femmes entre existentialisme et structuralisme », *Les Temps Modernes*, 2008/1-2 (n° 647-648), pp. 242-255.

A. Koyré, « La sociologie française contemporaine », *Zeitschrift für Sozialforschung*, Volume 5, Issue 2, 1936, pp. 260-264.

J.-M. Levy-Leblond, « Adresse à l'académie de Lyon », *Les temps modernes*, n°288, 1970, pp. 131-136.

S. Lahlou, "Social Representations and Social Construction: the Evolutionary Perspective of Installation Theory", G. Sammut, E. Andreouli, G. Gaskell, and J. Valsiner (eds.), *The Cambridge Handbook of Social Representations*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 193-209.

C. Larrère, « La question de l'écologie ou la querelle des naturalismes », *Cahiers philosophiques*, « Naturalismes d'aujourd'hui », n° 127, 2011, pp. 63 à 79.

C. Larrère, « L'écoféminisme : féminisme écologique ou écologie féministe », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n°22, 2012, pp. 105-121.

C. Larrère, « L'écoféminisme ou comment faire de la politique autrement », *Multitudes*, vol. 67, no 2, 2017, pp. 29-36

J. Larrue, « Au carrefour de la psychologie sociale, des idéologies, et des représentations sociales », *Archives des sciences sociales des religions*, N° 78, 1992, pp. 199-210.

B. Latour, « Comment redistribuer le grand partage ? » *Revue de synthèse*, 104(110), 1983, pp. 203-236.

B. Latour, « Ramsès est-il mort de la tuberculose ? », *La Recherche*, mars 1998, n° 307, p. 84-85.

J. Lefranc, « De la foule à la horde », dans *La foule : mythes et figures*, Jean-Marie Paul (dir.), Presses universitaires de Rennes, 2005, pp. 25-42.

J. Le Goff, « Les mentalités : une histoire ambiguë », G. Le Goff, P. Nora (sous la direction de), *Faire l'histoire*, Paris, Gallimard, t. 3, pp. 76-94.

C. Lévi-Strauss, "The family", in H. L. Shapiro (edited by), *Man, Culture and Society*, New York, Oxford University Press, 1956, pp. 261-285.

K. Lewin, « Le conflit dans les modes de pensée aristotélicien et galiléen dans la psychologie contemporaine », *Psychologie dynamique. Les relations humaines*, trad. par M. et C. Faucheux, Presses Universitaires de France, [1959] 1972, pp. 21-64.

I. Marková, « Persuasion et propagande », *Diogène*, PUF, 2007/1, n° 217, pp. 39 à 57.

I. Marková, « L'influence et la dialogicité », *Bulletin de psychologie*, 2011/5 (Numéro 515), p. 391-398.

C. Meljac « Portrait du savant en professeur parisien. Piaget à la Sorbonne (Paris, 1952-1963) », O. Houdé (édité par), *L'esprit piagétien. Hommage international à Jean Piaget*, Presses Universitaires de France, 2000, pp. 39-52.

D. Merllié, « Durkheim, Lévy-Bruhl et la « pensée primitive » : quel différent ? », *L'Année sociologique*, Presses Universitaires de France, vol. 62, 2012, pp. 429-446.

T. Nathan, « La prohibition de l'inceste est une innovation spécifique du Lévitique et du Deutéronome », *Le Monde des religions*, n° 66, juillet-août 2014.

S. B. Ortner, "Is female to male as nature is to culture?" In M. Z. Rosaldo and L. Lamphere (eds), *Woman, culture, and society*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1974, pp. 68-87.

S. Paspastamou, G. Mugny, « Psychologisation, conflit, et influence minoritaire », *Anuario de psicología*, núm 36/37, 1987, pp. 129-142.

T. Parsons, "On the Concept of Political Power", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 1963, Vol. 107, No. 3, pp. 232-262.

T. Parsons, "On the Concept of Influence", *The Public Opinion Quarterly*, 1963, Vol. 27, No. 1, pp. 37-62.

M. Paty, « Einstein et l'arme atomique : la responsabilité des scientifiques », *La Pensée*, no 250, 1986, pp. 51-62.

B. Personnaz, "Study in social influence using the spectrometer method: Dynamic of the phenomena of conversion and concertness in perceptual responses", *European Journal of Social Psychology*, 1981, 11, pp. 431-438.

J. Piaget, « Logique génétique et sociologie », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 105, janvier à juin 1928, pp. 167-205.

J. Piaget, « Psychopédagogie et mentalité enfantine », *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1928, n° 25, p. 31-60.

R. Pividal, « Peut-on acclimater la Pensée sauvage ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, No. 3, 1965, pp. 558-563.

B. Pulman, « Malinowski et l'ignorance de la paternité », *Revue française de sociologie*, 43-4, 2002, pp. 739-763.

H. Putnam, « La nature des états mentaux », *Art, Mind et Religion*, University of Pittsburgh Press, 1967, reproduit dans *Philosophie de l'esprit. Psychologie du sens commun et sciences de l'esprit*, Vrin, 2002.

W. V. O. Quine, "Epistemology Naturalized", *Ontological Relativity and Other Essays*, E. Sosa & J. Kim (eds.), New York, Columbia University Press, 1969.

P. Rateau, G. Lo Monaco, « La Théorie des Représentations Sociales : orientations conceptuelles, champs d'applications et méthodes », *Revista CES Psocología*, V. 6, N° 1, 2013, pp. 1-21.

P. Rateau, P. Moliner, C. Guimelli, J.-C. Abric, "Social representation theory" in P. Van Lange, A. Kruglanski, T. Higgins, *Handbook of theories of social psychology*, 2, Sage, 2011, pp.478-498.

P. Ricœur, « Science et idéologie », *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 72, n°14, 1974. pp. 328-356.

G. Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", in Rayna Reiter, *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975, traduit par N.-C. Mathieu sous le titre « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *Les cahiers du CEDREF*, n°7, 1998, pp. 3-81.

G. Rubin, « Une conversation avec Gayle Rubin », *Raisons politiques*, 2012/2 (n° 46), pp. 131-173.

S. Guillaume, « Le Parti socialiste face à l'écologisme. De l'exclusion d'un enjeu aux tentatives de subordination d'un intrus », *Revue française de science politique*, 44e année, n°3, 1994, pp. 424-461.

J. Scott, É. Varikas, « Genre : Une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du Grif*, n°37-38, 1988, pp. 125-153.

P. Thuillier, « La révolte des scientifiques », *La Recherche*, n°32, mars 1973.

J. Turner, "Explaining the nature of power: a three process theory", *European journal of social psychology*, 35, 2005, p. 1-22.

A. Vrignon, « Écologie et politique dans les années 1970. Les Amis de la Terre en France », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2012/1, n° 113, pp. 179-190.

W. Watts Miller, "Dynamogénique and Élémentaire", *Durkheimian Studies / Études Durkheimiennes*, New Series, Vol. 11, 2005, pp. 18-32.

### **Mémoires, Thèses et HDR**

J.-C. Abric, *Jeux, conflits et représentations sociales*, Thèses d'État, Université de Provence, 1976.

F. Flipo, *Statut et portée de l'écologie politique : contribution à une anthropologie de la globalisation et de la modernité*, HDR, Université Paris Diderot, CSPRP, 2013.

W. Doise, *Autoritarisme, dogmatisme et leur rapport avec des perceptions et des attitudes dans le domaine des relations internationales*, Thèse de 3<sup>e</sup> cycle, Université de Paris, 1967.

J.P. Di Giacomo, *Représentations sociales et comportements collectifs*, Thèse de doctorat, Université catholique de Louvain, 1981.

M.-C. Gervais, *Social representations of nature: The case of the Braer oil spill in Shetland*, ph. D., Department of Social Psychology, London School of Economics and Political Science, 1997.

R. Kaës, *La culture. Son image chez les ouvrier français*, Thèse de doctorat de 3<sup>e</sup> cycle, Université Paris-X-Nanterre, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1966.

C. Pessis, *Les années 1968 et la science Survivre ... et Vivre, des mathématiciens critiques à l'origine de l'écologisme*, Mémoire en Sciences Sociales, EHESS, 2008-2009, p. 133.

F. Rudolf, *L'environnement une construction sociale : pratiques et discours sur l'environnement en Allemagne et en France*, sous la direction de P. Watier, publié sous le même titre aux Presses Universitaires de Strasbourg, 1998.

A. Vrignon, *Les mouvements écologistes en France (de la fin des années soixante au milieu des années quatre-vingt)*, Thèse de doctorat en histoire contemporaine, Université Nantes Angers Le Mans, 2014.

## Ouvrages

- J.-C. Abric (sous la direction de), *Méthodes d'étude des représentations sociales*, Érès, 2005.
- P. Acot, *Histoire de l'écologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1988.
- T. H. Adorno, *Études sur la personnalité autoritaire*, trad. par H. Frappat, Allia, [1950] 2017.
- H.-S. Afeissa, *La fin du monde et de l'humanité : Essai de généalogie du discours écologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.
- M. Ambacher, *Les philosophies de la nature*, Paris, PUF, 1974.
- Aristote,
- M. Angenot, *Dialogues de sourds. Traité de rhétorique antilogique*, Paris, Mille et une nuits, 2008.
- G. Bachelard, *Le pluralisme cohérent de la chimie moderne*, Paris, Vrin, 1932.
- É. Badinter, *L'Un est l'autre : des relations entre hommes et femmes*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1986.
- S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe. Les faits et les mythes*, Tome 1, Gallimard, [1949] 1976.
- B. Bensaude-Vincent, I. Stengers, *Histoire de la chimie*, Paris, La Découverte, 2001.
- B. Bensaude-Vincent, D. Benoit-Browaëys, *Fabriquer la vie. Où va la biologie de synthèse ?*, Paris, Le Seuil, 2011.
- P. Berger et T. Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, NY, Anchor, 1966.
- H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1976.
- M. Bess, *La France vert clair : écologie et modernité technologique, 1960-2000*, Seyssel, Champ Vallon, 2011.
- E. Bloch, *Thomas Münzer, Théologien de la Révolution*, trad. par M. de Gandillac, Éditions Amsterdam, [1921] 2022.
- R. Boudon, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986.
- N. Bouleau, *Ce que Nature sait. La révolution combinatoire de la biologie et ses dangers*, PUF, 2021.
- N. Bouleau, D. Bourg, *Science et prudence. Du réductionnisme et autres erreurs par gros temps écologique*, Paris, PUF, 2022.
- D. Bourg, *L'homme artificiel*, Paris, Gallimard, 1996.



D. Bourg, Kerry Whiteside, *Vers une démocratie écologique. Le citoyen, le savant et le politique*, Seuil, 2010.

D. Bourg, *Une nouvelle terre. Pour une autre relation au monde*, Éditions Desclée de Brouwer, 2018.

P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Les éditions de minuit, 1980.

J. Bouveresse,

J. Burgart Goutal, *Être écoféministe. Théorie et pratiques*, Paris, L'échappée, 2020.

E. A. Burt, *The metaphysical foundations of modern physical science*, New York, Dover Publications, 1926.

J. Butler, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, Préface de E. Fassin, trad. C. Krauss, Paris, La Découverte, [1990] 2005.

B. Charbonneau, *Prométhée renchaîné*, Paris, La Table Ronde, [1972] 2001.

B. Charbonneau, *Le feu vert : Autocritique du mouvement écologique*, Paris, L'échappée, [1980] 2022.

D. Colas, *Le léninisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

B. Commoner, *Science and Survival*, New York, Viking Press, 1966.

M. Conche, *Présence de la nature*, Paris, PUF, « Quadrige », [2001] 2011.

F. Dagognet, *Considération sur l'idée de nature*, Paris, Vrin, 2000.

J.-P. Deléage, *Histoire de l'écologie*, Paris, Le Seuil, Points, 1994.

P. Descola, *La nature domestique : Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*,

P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, (Bibliothèque des sciences humaines), 2005.

P. Descola, *Les Natures en question*, Odile Jacob, 2018.

G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, Tome 1. *L'Anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie*, Tome 2, *Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

Descartes, *Discours de la méthode*, Flammarion, [1637] 2016.

E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. M. Gibson, Paris, Flammarion, [1959] 1977.

W. Doise, A. Palmonari (sous la direction de), *L'étude des représentations sociales*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1986.

W. Doise, *Logiques sociales dans le raisonnement*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1993.

- M. Douglas, *Comment pensent les institutions*, trad. A. Abeillé, Paris, La Découverte [1986] 2004.
- J.-P. Dupuy, *Les savants croient-ils en leurs théories ? Une lecture philosophique de l'histoire des sciences cognitives*, Paris, INRA, 2000.
- J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.
- É. Durkheim, *La division du travail social*, Paris, PUF, « Quadrige », [1893] 2013.
- É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, « Quadrige », [1895] 2013.
- É. Durkheim, *Le suicide*, Paris, PUF, « Quadrige », [1897] 2013.
- É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie*, Paris, PUF, « Quadrige », [1912] 2013.
- É. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, « Quadrige », [1924] 2014.
- É. Durkheim, *Pragmatisme et sociologie*, Paris, Vrin collection « Textes philosophiques », 1955.
- É. Durkheim, *Textes 2. Religion, morale, anomie*, Paris, Les éditions de minuit, 1975.
- D. Dussy, *Le Berceau des dominations : Anthropologie de l'inceste*, Éditions Pocket, [2013] 2021.
- F. d'Eaubonne, *Le féminisme ou la mort*, Paris, le passager clandestin, [1974] 2020.
- F. d'Eaubonne, *Écologie et féminisme. Révolution ou mutation ?*, Paris, Éditions libre & Solidaire, 2018.
- F. d'Eaubonne, *Les femmes avant le patriarcat*, Paris, Payot, 1976.
- F. d'Eaubonne, *Histoire de l'art et lutte des sexes*, Paris, éditions de la différence, 1977.
- F. d'Eaubonne, *Naissance de l'écoféminisme*, C. Lejeune (texte présenté et commenté par), PUF, 2021.
- P. R. Ehrlich, *Population Bomb*, Ballantine Books, 1968.
- E. Evans-Pritchard, *A History of Anthropological Thought*, Faber & Faber, 1981.
- R. M. Farr, *The Roots of Modern Social Psychology*, Oxford, Blackwell publishers, 1996.
- M. Ferdinand, *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Paris, Le Seuil, 2019.
- C. Flament, *Applications of Graph Theory to Group Structure*, Prentice-Hall, Inc., Michigan, 1963.
- C. Flament, M.-L. Rouquette, *Anatomie des idées ordinaires. Comment étudier les représentations sociales*, Paris, Armand Colin, 2003.

- L. Fleck, *Genèse et développement d'un fait scientifique*, trad. par N. Jas, Flammarion [1935] 2008.
- J. P. Forgas (eds.), *Social cognition. Perspectives on Everyday Understanding*, Academic Press, London, 1981.
- M. Fournier, *Émile Durkheim (1858-1917)*, Paris, Fayard, 2007.
- S. Freud, *Psychologie des foules et analyse du moi* [1921], suivi de *Psychologie des foules* (G. Le Bon) [1895], Paris, Éditions Payot et Rivages, 2012.
- S. Freud, *Totem et tabou*, trad. D. Tassel, Paris, Éditions Points, [1913] 2010.
- S. Freud, *L'inconscient*, trad. O. Mannoni, Paris, Éditions Payot et Rivages, [1915] 2013.
- S. Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, trad. C. Heim, préface de M. Moscovici, Paris, Gallimard, [1939] 1986.
- J.-B. Fressoz, F. Locher, *Les révoltes du ciel. Une histoire du changement climatique XVe-XXe siècle*, Éditions du Seuil, 2020.
- S. Fuller, *Social Epistemology*, Indiana University Press, 1988.
- K. Gergen, K. Davis (Eds), *The Social Construction of the Person*, New York, Springer-Verlag, 1985.
- K. G. Gergen, *Le constructionisme social. Une introduction*, trad. par A. Robiolo, Delachaux & Niestle, 2001.
- W. Gianinazzi, *André Gorz. Une vie*, Paris, La Découverte, 2016.
- A. Gramsci, *Cahiers de prison*, Gallimard, [1978] 2021.
- É. Hache (Recueil de textes écoféministes choisis et présentés par), *Reclaim*, Paris, Éditions Cambourakis, 2016.
- S. Haber, A. Macé (dir.), *Anciens et Modernes par-delà nature et société*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2012.
- J. Habermas, *La Technique et la science comme « idéologie »*, Trad. par J.-R. Ladmiral, Paris, Gallimard, [1973] 1990.
- J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, Polity Press, 1991.
- I. Hacking, *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?*, trad. par B. Jurdant, La Découverte, 2001.
- P. Hadot, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004.
- M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, [1950] 1997.
- M. Heidegger, *Essais et conférences*, trad. A. Preaux, Gallimard, 1980.
- F. Heider, *The Psychology of Interpersonal Relations*, New York, Wiley, 1958.
- F. Héritier, *Masculin/Féminin I, La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.

- F. Héritier, *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, [2002] 2012.
- C. Herzlich, *Santé et maladie, analyse d'une représentation sociale*, Mouton, 1969, réed. Paris, éditions EHESS, 1992.
- M. Hewstone (Eds.), *Attribution theory. Social and functional extensions*, Oxford, Basil Blackwell Publisher, 1983.
- R. Horton, *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on Magic, Religion and Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- K. Hoffmann, *Otto Hahn. Achievement and Responsibility*, New York, Springer, 2001.
- E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, [1954] 1976.
- W. James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Tustin, Xist Classics, [1902] 2015.
- A. Jaubert, J.-M. Levy-Leblond (textes réunis par), *(Auto) critique de la science*, Paris, Seuil, 1973.
- D. Jodelet, *Folie et représentations sociales*, Paris, PUF, 1980.
- D. Jodelet (sous la direction de), *Les représentations sociales*, Presses Universitaires de France, Paris, 2003.
- D. Jodelet et E. Coelho Paredes (dir. par), *Pensée mythique et représentations sociales*, L'Harmattan, 2010.
- D. Jodelet, *Représentations sociales et modes de vie*, Textes édités par N. Kalampalikis. Paris, Les Éditions des Archives contemporaines, 2015.
- H. Jonas, *La religion gnostique : Le message du dieu étranger et les débuts du christianisme*, trad. L. Evrard, Paris, Flammarion, 1978.
- H. Jonas, *Le principe responsabilité*, trad. J. Greisch, Paris, Flammarion (Champs essai), [1979] 1995.
- H. Jonas, *Souvenirs*, trad. S. Cornille et P. Ivernel, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2005.
- H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, trad. S. Cornille et P. Ivernel, Paris, Éditions Payot & Rivages, [1990] 1998.
- R. Jaulin, *La Mort Sara. L'ordre de la vie ou la pensée de la mort au Tchad*, Paris, Éditions du CNRS, [1967] 2011.
- R. Jaulin, *La paix blanche. Introduction à l'ethnocide*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.
- R. Jaulin (textes choisis par), *La Décivilisation, politique et pratique de l'ethnocide*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1974.

- F. Keck, *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, Paris, PUF, 2004.
- A. Koyré, *Études galiléennes*, Paris, Gallimard, [1939] 1968.
- A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini, trad. par R. Tarr*, Paris, Gallimard, [1957] 1962.
- A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, ; [1961] 1990.
- A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, [1966] 1985.
- A. Koyré, *De la mystique à la science : Cours, conférences et documents (1922-1962)*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2016.
- T. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, trad. L. Meyer, Paris, Flammarion, « Champs sciences », [1962] 2008.
- A. Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco : L'Oubli du fascisme*, Presses Universitaires de France, 2002.
- I. Lakatos, A. Musgrave (Eds.), *Criticism and the growth of knowledge*, Cambridge University Press, 1970.
- G. Lapouge, *Utopies et Civilisations*, Paris, Albin Michel, 1973.
- C. Larrère, R. Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Flammarion, [1997] 2009.
- C. Larrère, R. Larrère, *Penser et agir avec la nature. Une enquête philosophique*, Paris, La Découverte, 2015.
- B. Latour, *Pasteur : guerre et paix des microbes. Suivi de Irréductions*, Paris, La Découverte, « poche », [1984] 2001.
- B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, « poche », [1991] 1997.
- B. Latour, *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte, « poche », [1999] 2004.
- G. Le Bon, *Les opinions et les croyances. Genèse — évolutions*, Paris, Flammarion, 1911.
- G. Le Bon, *La vie des vérités*, Paris, Flammarion, 1914, rééd. par Les Amis de Gustave Le Bon.
- R. Lemkin, *Axis rule in occupied Europe: laws of occupation, analysis of government, proposals for redress*, Lawbook Exchange, Ltd., 1944.
- G. Le Monaco, S. Delouée, P. Rateau (Eds.), *Les représentations sociales : théories, méthodes et applications*, Bruxelles, De Boeck, 2016.
- Lénine, *Que faire ?*, Montreuil-sous-Bois, Éditions Science Marxiste, [1902] 2019.
- R. Lenoble, *Essai sur la notion d'expérience*, Vrin, 1943.
- R. Lenoble, *Esquisse d'une histoire de l'idée nature*, Paris, Albin Michel, 1969.

- D. Lestel, *Les Origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, col. « Champs », 2009.
- C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, EHESS, col. « En temps et lieux », [1949] 2017.
- C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955.
- C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973.
- C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.
- C. Lévi-Strauss, D. Éribon, *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob, 1988.
- L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Hachette Livre BNF, [1910] 2016.
- L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, présentation par F. Keck, Paris, Flammarion, col. « Champs », [1922] 2010.
- L. Lévy-Bruhl, *Carnets*, Paris, PUF, « Quadrige », [1949] 1998.
- G. Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*, Paris, La Découverte, 1993.
- É. Loyer, *Lévi-Strauss*, Paris, Flammarion, 2015.
- N. Machiavel, *Le Prince et autres textes*, Paris, Folio, « classiques », [1532] 2007.
- B. Malinowski, *La paternité dans la psychologie primitive*, trad. C. I. Angelliaume, Éditions Allia, [1927] 2016.
- P. Mannoni, *Les représentations sociales*, Paris, PUF (« Que sais-je ? »), [1998] 2016.
- I. Marková, *Dialogicality and Social Representations. The Dynamics of the Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- I. Marková, *The Dialogical Mind. Common Sense and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.
- H. Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, trad. par M. Wittig, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- L. Margulis, D. Sagan, *L'univers bactériel*, trad. par G. Blanc, Le Seuil, [1986] 2002.
- K. Marx, F. Engels, *La conception matérialiste de l'histoire*, Montreuil-sous-Bois, Éditions Science Marxiste, [1845] 2017.
- M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF, « Quadrige », [1924-1925] 2007.
- C. Merchant, *La mort de la nature : Les femmes, l'écologie et la révolution scientifique*, trad. de M. Lauwers, éditions Wildproject, [1980] 2021.
- H. Mercier, D. Sperber, *The Enigma of Reason. A New Theory of Human Understanding*, Allen Lane, mars 2017, 416 pages.

- M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
- M. Merleau-Ponty, *La Nature. Cours du Collège de France (1956-1960)*, suivi des *Résumés de cours correspondants*, Paris, Éditions du Seuil, [1995] 2021.
- S. Milgram, *Soumission à l'autorité. Un point de vue expérimental*, trad. de E. Molinié, Fayard/Pluriel, [1974] 2017.
- J. S. Mill, *On liberty*, trad. par L. Lenglet, Gallimard, [1859] 1990.
- J. Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Le Seuil, coll. « Points. Essais », 1970.
- É. Morin, *Le Paradigme perdu. La Nature humaine*, Paris, Le Seuil, 1973.
- É. Morin, *Pour résister à la régression. Dialogues*, Éditions de l'Aube, 2018.
- G. Mugny, *The "power" of minorities*, London, Academic Press, 1982.
- F. Nietzsche, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, coll. « Idées » [1872] 1985.
- F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, trad. I. Hildenbrand et J. Gratien, Paris, Gallimard, [1887] 1971.
- F. Nietzsche, *Œuvres*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1993.
- A. Oakley, *Sex, Gender and Society*, London, Temple Smith, 1972.
- G. Paicheler, *Psychologie des influences sociales. Contraindre, convaincre, persuader*, Paris, Delachaux & Niestlé, 1985.
- V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, Librairie Droz, 1968.
- B. Pascal, *Pensées*, Paris, Pocket, [1670] 2003.
- B. Pascal, *L'art de persuader*, précédé de *L'art de conférer* (Montaigne), Paris, Éditions Payot & Rivages, 2001.
- M. Patou-Mathis, *L'homme préhistorique est aussi une femme. Une histoire de l'invisibilité des femmes*, Allary Éditions, 2020.
- C. Pelluchon, *Leo Strauss, une autre raison, d'autres Lumières : essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, Vrin, coll. « Problèmes et Controverses », 2005
- C. Pelluchon, *Les Nourritures. Philosophie du corps politique*, Paris, Seuil, 2015.
- C. Pelluchon, *Pour comprendre Levinas. Un philosophe pour notre temps*, Paris, Seuil, 2020.
- C. Pessis (coordonné par), *Survivre et vivre. Critique de la science, naissance de l'écologie*, Paris, L'échappée, 2014.
- J. Piaget, *La représentations du monde chez l'enfant*, Paris, PUF, « Quadrige », [1947] 2013.

- J. Piaget, *L'épistémologie génétique*, Paris, PUF, 1970.
- J. Piaget, *Études sociologiques*, Genève, Librairie Droz, 1977
- K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Routledge, 1959. Édition française : K. Popper, *La Logique de la découverte scientifique*, trad. de P. Devaux et N. Tyssen-rutten, Payot, [1934] 2017.
- K. Popper, *Des sources de la connaissance et de l'ignorance*, trad. de M.-I. et M. B. de Launay, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1998.
- I. Prigogine, I. Stengers, *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Paris, Gallimard, « folio essais », [1979] 1986.
- H. Putnam, *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, vol. 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge, The MIT Press, 1988.
- J.H. Randall, *The school of Padua and the emergence of modern science*, Padoue, 1965.
- A. S. de Rosa, *Social Representations in the 'Social Arena'* (Eds.), New York, Routledge, 2013.
- J. R. Ravetz, *Scientific Knowledge and Its Social Problems*, Oxford University Press, 1971.
- P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, trad. de M. Revault d'Allonnes et J. Roman, Paris, Seuil, [1986] 1997.
- B. Rimé, *Le partage social des émotions*, Presses Universitaires de France, 2009.
- R. Riesel, J. Semprun, *Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable*, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, Paris, 2008.
- M. Remy, *Histoire des mouvements de femmes : De l'utopie à l'intégration*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1990.
- P. Roqueplo, *Le Partage du savoir. Science, culture, vulgarisation*, Éditions du Seuil, 1974.
- C. Rosset, *L'Anti-nature : éléments pour une philosophie tragique*, Paris, PUF, « Quadrige », [1973] 2016.
- G. Sainteny, *Les Verts*, Paris, PUF, 1997.
- G. Sainteny, *L'Introuvable écologisme français ?*, Paris, PUF, 2000.
- P. Samuel, *Écologie : Détente Ou Cycle Infernal*, 10/18, 1973
- J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.
- M. Serres, *Le contrat naturel*, 1990
- M. Serres, *Éclaircissements. Cinq entretiens avec Bruno Latour*, Flammarion, 1994.



- G. Simmel, *Le conflit*, trad. de S. Muler, les éditions Circé, [1908] 2015.
- G. Simmel, *L'étranger et autres textes*, trad. de F Joly, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2019.
- C. Schmitt, *Du politique : légalité et légitimité et autres essais*, Pardès, [1932] 1990.
- Sophocle, *Œdipe-Roi*, trad. de J. Grosjean, Galimard, Folio « classique », 2015.
- I. Stengers, *L'invention des sciences modernes*, Flammarion, [1993] 1995.
- L. Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique*, trad. O. Sedeyn, Paris, PUF, « Quadrige », [1959] 1992.
- G. Tarde, *La logique sociale*, Paris, Alcan, 1895.
- P. Touraille, *Hommes grands, femmes petites : une évolution coûteuse. Les régimes de genre comme force sélective de l'évolution biologique*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2008.
- C.-M. Vadrot, *L'écologie, histoire d'une subversion*, Syros, 1978.
- J. Véron, *Démographie et écologie*, La Découverte, 2013, p. 16
- V. Vernadski *La Biosphère*, Paris, Félix Alcan, 1929.
- G. Vico, *De l'antique sagesse de l'Italie ou l'impossible mort de Virgile*, trad. par J. Michelet, Paris, Flammarion, [1710] 1993.
- G. Vico, *La Science Nouvelle*, trad. par C. Trivulzio, Gallimard, Tel, [1725] 1993.
- E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structural*, trad. Oïara Bonilla, PUF, coll. « MétaphysiqueS », Paris, 2009.
- A. Vrignon, *La naissance de l'écologie politique en France. Une nébuleuse au cœur des années 68*, Presses Universitaires de Rennes, 2017.
- L. S. Vygotski, *Pensée et langage*, trad. de F. Sève, suivi de « Commentaires sur les remarques critiques de Vygotski » de J. Piaget, Paris, La Dispute, [1934] 2019.
- L. S. Vygotski, *Théorie des émotions. Étude historico-psychologique*, trad. de N. Zavaloff et C. Saunier, Paris, L'Harmattan, [1984] 1998.
- M. Weber, *Le savant et le politique*, trad. de J. Freund, Paris, Éditions 10/18, [1959] 1963.
- K. H. Whiteside, *Divided Natures – French Contributions to Political Ecology*, MIT Press, 2002.
- A. N. Whitehead, *Le concept de nature*, Paris, Vrin, [1920] 1998.
- A.N. Whitehead, *La science et le monde moderne*, trad. par P. Couturiau, Éditions du Rocher, [1926] 1994.
- F. de Waal, *Chimpanzee Politics. Power and Sex among Apes*, London, Jonathan Cape, 1982.

F. de Waals, *Primates et philosophes*, Paris, Le Pommier, 2008 [2020].

N. Wiener, *La cybernétique, information et régulation dans le vivant et la machine*, trad. R. Le Roux, R. Vallée et N. Vallée-Lévi, Paris, Le Seuil, [1948] 2014.

N. Wiener, *Cybernétique et société. L'usage humain des êtres humains*, trad. de P.-Y. Mistoulon revu par R. Le Roux, Paris, Le Seuil, [1950] 2014.

## Index des principaux noms propres

### A

Abric, 89, 90, 97, 347  
Althusser, 216, 245, 251  
Asch, 342, 345, 346, 348, 352, 355, 375

### B

Baliani, 15, 16, 102, 108, 165, 174, 346  
Beauvoir, 24, 267, 278, 279, 280, 281,  
282, 287, 299, 304, 305, 308, 309, 310,  
316, 318  
Berger, 139, 140, 141  
Bergson, 59, 63  
Boudon, 214, 215, 217, 222, 225, 250,  
251, 252, 253  
Bourg, 3, 21, 22, 63, 119, 138, 152, 415,  
416  
Braudel, 16

### C

Carson, 154, 155  
Celan, 13  
Charbonneau, 106, 150, 325  
Chiva, 13, 266, 313  
Commoner, 154, 155  
Crook, 127

### D

d'Eaubonne, 17, 169, 267, 288, 299, 301,  
303, 304, 307, 308, 309, 310, 311, 312,  
313, 318, 333, 339  
Darwin, 14, 169, 263, 264  
Deleuze, 300, 329, 361  
Descartes, 50, 52, 104, 109, 113, 122, 128,  
132, 136  
Descola, 43, 132, 134, 136, 138, 283, 328,  
329, 333  
Dibie, 17, 245, 247, 263, 312, 327, 328  
Doise, 89, 90, 139, 141  
Dumont, 18, 29, 149, 151, 155, 157, 339,  
340  
Durkheim, 14, 20, 35, 36, 37, 39, 40, 41,  
42, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 54, 55, 56,  
57, 62, 64, 65, 79, 80, 81, 83, 92, 93, 94,  
95, 96, 97, 99, 100, 112, 140, 149, 164,  
183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191,

192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199,  
200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207,  
208, 211, 216, 219, 221, 228, 240, 241,  
242, 248, 249, 250, 252, 269, 270, 271,  
272, 314, 315, 317, 349, 352, 353, 363,  
382

### E

Ehrlich, 169, 311  
Einstein, 16, 104, 109, 118, 121, 123, 124,  
149, 153, 166  
Engels, 98, 218, 219, 220, 221, 222, 223,  
224, 244, 308

### F

Faucheux, 72, 204, 343, 346, 349, 351,  
352, 370  
Feyerabend, 115  
Flament, 89, 214  
Foucault, 217, 354  
Frazer, 44, 188, 210, 264, 265, 271  
Freud, 14, 79, 201, 216, 232, 258, 263,  
264, 267, 269, 271, 282, 298, 299, 300,  
304, 305, 314, 315, 319, 324, 325, 342,  
385  
Friedmann, 89

### G

Galilée, 15, 16, 102, 108, 109, 113, 118,  
120, 165, 174  
Gergen, 140, 141  
Goldmann, 13, 35, 225  
Gramsci, 87, 245, 246, 345, 385  
Grothendieck, 82, 149, 154, 156, 328, 395  
Guattari, 300, 361

### H

Halbwachs, 48  
Heisenberg, 149, 153  
Héritier, 280, 287, 309, 313  
Herzlich, 75, 90, 258

### J

James, 44, 183  
Jaulin, 156, 297, 326, 327

Jodelet, 16, 18, 19, 20, 21, 39, 42, 43, 58,  
59, 74, 76, 89, 90, 143, 144, 145, 210,  
214, 217, 222, 226, 232, 258, 259, 260

## K

Kalampalikis, 15, 16, 31, 32, 44, 89, 92,  
96, 109, 118, 123, 127, 139, 143, 215,  
217, 258, 259, 260, 299, 312, 353  
Kant, 37, 40, 51, 226  
Keck, 45, 80, 81, 281  
Koyré, 15, 16, 47, 102, 108, 109, 111, 121,  
138, 163, 164, 165  
Kuhn, 47, 73, 115, 124, 130, 140, 148,  
163, 164, 225

## L

Lagache, 13, 14, 35, 49, 89, 346  
Lage, 346, 376, 377, 378  
Lakatos, 115, 124, 148, 164, 226  
Lalonde, 18, 29, 149, 151, 157, 264, 265,  
313, 334, 339, 388  
Larrère, 3, 118, 128, 134, 136, 323, 326,  
328, 329  
Latour, 21, 24, 119, 129, 130, 140, 149,  
150  
Le Bon, 201, 203, 204, 216, 342, 361  
Lénine, 225, 239, 245, 253, 351, 385  
Lenoble, 14, 85, 118, 133, 138  
Lévi-Strauss, 13, 17, 19, 24, 43, 79, 80, 81,  
83, 190, 197, 211, 265, 266, 268, 269,  
270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277,  
278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285,  
287, 288, 292, 294, 295, 296, 298, 299,  
304, 305, 308, 313, 314, 315, 317, 319,  
320, 324  
Lévy-Bruhl, 14, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 79,  
81, 82, 92, 93, 199, 269  
Luckmann, 139, 140

## M

Malinowski, 81, 205, 279, 309  
Marx, 98, 184, 196, 216, 217, 218, 219,  
220, 221, 222, 223, 224, 225, 232, 234,  
235, 238, 239, 244, 245, 247, 248, 385,  
386  
Merchant, 109, 138, 421  
Merleau-Ponty, 35, 56, 110, 176  
Milgram, 203, 204, 248, 344, 375  
Monod, 155, 167

Morgan, 44, 265, 283  
Mugny, 260, 343, 351, 355, 372, 373, 374

## N

Naffrechoux, 346, 376, 377  
Nietzsche, 249, 354, 369

## O

Ortner, 281, 305

## P

Parsons, 253, 343  
Pascal, 13, 369, 386, 422  
Pelluchon, 3, 7, 343  
Piaget, 35, 36, 37, 46, 79, 80, 83, 140, 149,  
353  
Popper, 115, 122, 148, 217, 226

## Q

Quine, 329

## R

Ricœur, 216, 217, 218, 219, 222, 224, 225,  
227, 229, 230  
Roqueplo, 90  
Rubin, 275, 281, 282, 288, 294, 305, 306,  
308

## S

Samuel, 18, 19, 20, 154, 156, 328, 339,  
388  
Simmel, 21, 353, 367  
Simonnet, 358  
Smith, 102, 108, 135, 264  
Sophocle, 300, 301, 302  
Spencer, 44, 188, 265, 272  
Stœtzl, 89, 349

## T

Tarde, 82, 87, 201, 216  
Thom, 155, 156, 160  
Touraine, 3, 16, 19, 215, 229, 264, 368  
Tylor, 44, 188, 265

## V

Vico, 19, 111, 424  
Vidal-Naquet, 16, 312

Vygotski, 37, 46, 47, 54, 57, 70, 71, 79,  
88, 140, 141, 252, 353

## **W**

Weber, 242, 253, 352, 353, 360

Whitehead, 109, 148

Wiener, 153, 177