

La pensée sociale et la question de la rationalité

Pensamento social e a questão da racionalidade

Social thinking and the rationality question

Dorra Ben Alaya

Université de Tunis El-Manar

d.benalaya@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8277-707X>

RÉSUMÉ

En substituant le concept de représentation collective (Durkheim, 1898) par celui de représentation sociale, Moscovici (1961/1976) a rendu possible l'hypothèse selon laquelle, la culture ne serait ni statique, ni hermétique, ni homogène. Il a également précisé que les sociétés modernes se caractérisaient par une pluralité culturelle. Par ailleurs, des auteurs tels que Levi-Brühl, 1921; Durkheim, 1898), ont radicalement distingué sociétés traditionnelles et sociétés modernes. Cependant, des observations réalisées en contexte tunisien, permettent de d'avancer l'hypothèse que la pluralité culturelle pourrait se présenter sous la forme d'une survivance de la pensée traditionnelle dans des sociétés dotées d'institutions modernes. Plus que cela, cette pluralité ne serait pas uniquement une juxtaposition de cultures mais une réorganisation particulière des significations. Par ailleurs, l'exploration de structures antinomiques chez le sens commun en Tunisie, laisse penser que deux rationalités différentes (l'une traditionnelle, l'autre moderne) coexistent dans la représentation sociale de notions fondamentales qui sous-tendent les sociétés dites modernes (État, loi, citoyenneté, espace privé/public...). Ces conclusions plaident pour un retour de la notion de culture en psychologie sociale et pour la prise en compte de la recommandation de Moscovici (2012) de considérer la psychologie sociale comme « une psychologie de la culture, de *notre* culture.

Mots clés: Culture. Modernité. Représentation sociale. Société traditionnelle. Tunisie.

RESUMO

Ao substituir o conceito de representação coletiva (Durkheim, 1898) pelo de representação social, Moscovici (1961/1976) torna possível a hipótese segunda a qual a cultura não seria nem estática, nem hermética, nem homogênea. Ele também indica que as sociedades modernas caracterizam-se por uma pluralidade de culturas. Em seus textos, autores como Lévy-Bruhl (1921) e Durkheim (1898) distinguiram radicalmente sociedades tradicionais e sociedades modernas. Entretanto, observações realizadas no contexto tunisiano permitem avançar a hipótese de que a pluralidade cultural poderia se apresentar sob a forma de uma sobrevivência do pensamento tradicional nas sociedades com instituições modernas. Mais do que isso, essa pluralidade não seria apenas uma justaposição de culturas, mas uma reorganização particular de significados. Também, a exploração de estruturas antinômicas presentes no senso comum na Tunísia sugere que duas racionalidades diferentes (uma tradicional e outra moderna) coexistem na representação social de noções fundamentais que sustentam as sociedades ditas modernas (Estado, lei, cidadania, espaço público/privado...). Essas conclusões argumentam a favor de um retorno à noção de cultura em psicologia social

e de uma retomada da recomendação de Moscovici (2012) para considerar a psicologia social como “uma psicologia da cultura, nossa cultura”.

Palavras-chave: *Cultura. Modernidade. Representação social. Sociedade tradicional. Tunísia.*

ABSTRACT

By substituting the collective representation concept (Durkheim, 1898) by the social representation one, Moscovici (1961/1976) has made possible the assumption that culture is not static, neither hermetic, nor homogeneous. He also pointed out the fact that a cultural plurality exists within modern societies. Otherwise, authors as Lévy-Bruhl (1921) and Durkheim (1898) had distinguished between modern and traditional societies. But observations made in the Tunisian context, suggest the assumption that plurality could be the survival of a traditional thinking in societies with modern institutions. More than that, this plurality would not be only a juxtaposition of several cultures but a particular reorganization of meanings. Otherwise, the exploration of antinomic structures in the Tunisian lay thinking suggests that two different rationalities (traditional and modern) coexist in the social representation of fundamental notions that underpin modern societies (State, law, citizenship, private/public space...). These conclusions argue for a return of the notion of culture in social psychology and for taking into account Moscovici's recommendation (2012) to consider social psychology as a psychology of culture, our culture.

Keywords: *Culture. Modernity. Social representation. Traditional society. Tunisia.*

Introdução

En réexaminant la notion durkheimienne de représentation collective (Durkheim, 1898), Moscovici (1961) a contesté la conception d'une représentation qui serait monolithique, statique et caractéristique de toute une société. A la « conception forte du collectif » (Jodelet, 2002, p. 118), à l'idée d'une représentation issue d'une conscience collective transgénérationnelle, il substitue celle d'une représentation contextualisée, construite au travers des interactions interindividuelles. Elle permet au sujet social de s'adapter à une réalité contemporaine et concourt elle-même à définir les groupes qui l'élaborent. Dans la théorie des représentations sociales (Moscovici, 1961/1976), celles-ci possèdent une dynamique qui leur confère un caractère mouvant et évolutif. Moscovici (1989) modère ainsi l'hypothèse d'une contrainte que les représentations collectives sont supposées exercer sur les individus. La notion de représentation sociale substituée à celle de représentation collective remet en cause l'idée d'un déterminisme inéluctable et rigide par ces dernières, des modes de conduite et de pensée des membres d'un groupe social; remise en cause qu'on retrouvera d'ailleurs à travers toutes les sciences sociales (Jodelet, 2002). Cette conception de Moscovici ne permet pas seulement de considérer les individus et les groupes comme sujets actifs dans l'élaboration et la transmission des

représentations, mais aussi de donner une nouvelle perspective pour considérer la notion de culture et de la relation qui l'unit aux représentations.

Des représentations sociales, à la pluralité culturelle lieu de métissage

La notion de représentation sociale implique une conception souple et mouvante de la culture qui selon Moscovici (2012) ne constitue pas un système clos, hermétique. Dans les sociétés modernes, plusieurs cultures se trouvent en contact les unes avec les autres. Ainsi, non seulement les communautés humaines ne sont pas isolées, mais existerait également un pluralisme culturel au sein d'une même société. Cela contribue à battre en brèche l'idée générale (dangereuse à notre sens car participant à la justification d'un système à la fois essentialiste et guerrier) qui a sévit au cours des dernières décennies, d'une prétendue « incommunicabilité » interculturelle. Depuis la première guerre du Golfe au début des années 90, on a vu resurgir des thèses telles que celles de la fin de l'histoire (Fukuyama, 1992, reprenant une thèse de Hegel) ou celle de choc des civilisations (Huntington, 1993), qui n'envisagent pas de possibilités de mixage entre les aires et les communautés culturelles. Prévaut dans ces thèses, une conception essentialiste de la culture (ou « civilisation ») définie en tant que système hermétique, homogène, et régi par un principe de cohérence qui en fait une entité rigide et statique.

Moscovici pose que le pluralisme culturel caractéristique des sociétés modernes, peut faire de la culture un lieu de réflexivité lorsque des individus et des groupes culturels différents se trouvent coexistent dans un même espace social. Dans ces conditions de contact, l'« incommunicabilité » entre les communautés devient problématique (problématisée dirions-nous), ce qui les incite à faire des tentatives de construction de liens entre eux, donnant lieu à ce que Moscovici appelle des « métissages » de contenus et une substitution de règles morales et de procédés linguistiques. De fait, de multiples recherches montrent très clairement la coexistence au sein de mêmes communautés, de logiques appartenant à des références culturelles différentes, en l'occurrence traditionnelle et moderne. Cette juxtaposition s'observe très clairement au niveau institutionnel. Nous pouvons évoquer le cas très illustratif du mariage dans un contexte particulier, celui de la Tunisie. On y observe dès l'indépendance en 1956, l'adoption d'une législation innovante et moderniste en la matière¹, qui n'a cessé d'évoluer. Cependant, les effets de l'abrogation de lois inégalitaires entre hommes et femmes, sont tempérés par une

¹ Cf. le Code du Statut Personnel de la République tunisienne.

référence explicite aux « usages et coutumes » qui consacre la prééminence de l'homme (Papi, 2009 cité par Ben Alaya, 2012, p.10).

Du pluralisme culturel, à la culture plurielle lieu de réorganisation collective des significations

Dans notre propre réflexion autour de la question, nous avons été amenées à formuler deux hypothèses. La première pose que les effets de la coexistence de références culturelles différentes, ne consisteraient pas uniquement en une juxtaposition mécanique des valeurs, des normes et des croyances. Résulterait également une réélaboration et le rajout d'un sens émergent par rapport aux cadres culturels en présence. En somme, cela enclencherait un processus de création de significations nouvelles à travers une réorganisation et une co-construction des référents. Dans cette perspective, on pourrait parler d'une *culturelle plurielle* plutôt que de *pluralisme culturel*.

Corollairement, la deuxième hypothèse suppose que les effets de la coexistence de références culturelles différentes au sein d'une même communauté, ne se manifesteraient pas uniquement au niveau institutionnel mais également à un niveau interindividuel, voire intra-individuel (voir à propos de ce dernier point, Camilleri, 1973). Le « métissage » culturel ne serait pas uniquement observable à un niveau sociétal mais aussi au niveau groupal et des productions idéologiques collectives. Les groupes et les individus, soumis à une pluralité de cadres culturels de référence, seraient soumis à une tension. Celle-ci enclencherait un processus de régulation sociocognitive impliquant une réélaboration des objets conflictuels et une réorganisation de leur signification. Cette réorganisation se ferait à travers les échanges quotidiens et les communications.

Dans ce cadre, les représentations sociales telles que formulées par Moscovici (1961), constituent le lieu par excellence où ces réorganisations seraient décelables. A notre sens, notre hypothèse trouve toute sa place dans le sillon de celle de Moscovici attribuant à la notion de représentation un caractère modulable, adaptatif par rapport à un contexte et à une contemporanéité, et en somme, créatif. Cette hypothèse tient par ailleurs compte des processus collectifs d'élaboration en reconnaissant le rôle des interactions interindividuelles.

Cela implique enfin l'idée que la culture ne constitue pas un donné statique, mais correspond à un système sous tension, traversé de lignes de clivage, de régulations et de réorganisations. A titre d'illustration, les conclusions d'une recherche (Ben Alaya, 2012) menée en Tunisie, permettent d'inférer l'effet non seulement d'une juxtaposition de

systèmes de normes mais aussi d'une réorganisation des significations accordées à celles-ci au regard des modèles culturels en concurrence (en l'occurrence moderniste/traditionnel, patriarcal/progressiste, égalitaire/inégalitaire), pour définir ce qu'est un « bon mari » et ce qu'est une « bonne épouse », et ce à un niveau collectif. On y observe entre autres une réaction de contre-pouvoir chez les femmes à travers une plus grande exigence quant au respect des normes pour définir le « bon mari », par rapport à leur définition de ce qu'est la « bonne épouse »; tandis que cette discrimination selon le genre ne s'observe pas chez les hommes qui seraient en quelques sortes plus égalitaristes dans leurs jugements. Ces observations corroboreraient l'idée d'une émancipation par rapport aux modèles traditionnels où la femme est considérée comme étant dépositaire du devoir de transmission des valeurs patriarcales. Or les normes pour lesquelles on observe des jugements discriminants chez les femmes en défaveur du conjoint masculin, sont précisément celles qui définissent le modèle traditionnel du mariage. Cela signifie en définitive que celui-ci demeurerait un cadre de référence implicitement actif dans leurs jugements. Cela se passe comme si elles opéraient une reproduction inversée du modèle qui institue la domination masculine, formant ainsi une échappatoire inédit à celle-ci. Elles utiliseraient les mêmes catégories qui fondent la structure traditionnelle des rôles, en les retournant en leur faveur, comme pour trouver un équilibre entre une exigence d'émancipation égalitaire inspirée d'un modèle moderniste et la perpétuation de la référence à un modèle traditionaliste.

De l'antinomie traditionalisme/modernité à l'émergence d'une rationalité nouvelle

Les interprétations vues ci-dessus, trouvent également un écho dans la contribution de Moscovici au débat autour de la relation entre culture et représentation. Pour Moscovici, la pensée est organisée à la fois par la culture et par les représentations sociales, distinguant ainsi les deux entités (Jodelet, 2002). Cette affirmation questionne inévitablement l'articulation des deux notions. Mais bien que faisant une distinction des deux, Moscovici ne formule aucune assertion explicite concernant leur définition différentielle (Jahoda, 1988).

Dans le cadre de nos propres travaux empiriques en terrain tunisien, nous avons été confrontées à cette question en des termes particuliers. Ces questions se sont peu à peu transformées en interrogations épistémologiques touchant à l'assise idéelle à partir de laquelle nous, chercheurs exerçant dans un contexte culturel particulier, après avoir été

formées à la recherche dans un autre, construisons nos objets scientifiques et interprétons les résultats obtenus à leur propos. La réflexivité telle qu'évoquée par Moscovici et autorisée par le contact entre cultures différentes, trouve ici un lieu d'expression chez l'individu qui est à la fois soumis à des modèles culturels différents et possède la position de l'observateur (qui se veut scientifique) de cette même pluralité culturelle qui a généré sa problématique. Cette gymnastique de l'esprit a été d'autant plus ardue, qu'elle exige qu'on comprenne en quoi notre propre rationalité est relative. Moscovici (2012) disait d'ailleurs à ce propos qu'il était perturbant de ne pas pouvoir prendre pour norme notre représentation scientifique et de ne pas pouvoir considérer notre logique comme la seule possible. Pour comprendre cela, rappelons que Lévy-Bruhl (1921) et Durkheim (1915, cités par Moscovici, 2012, p. 37) avaient remis en cause l'existence d'une rationalité optimale dont le standard serait celui des sociétés occidentales où la science moderne domine par rapport à la pensée magique caractéristique des sociétés qui n'y ont pas accédé. Par ailleurs, il estime que la perception d'une signification par les individus, serait dépendante des autres significations de la représentation collective qui oriente leur vie mentale, affective et pratique. Cela signifie que chaque représentation collective possède une rationalité qui lui est propre, décelable au niveau de sa logique interne. Ainsi, il n'existe pas de critère absolu de rationalité. Dans cette perspective, chaque culture offre des catégories de pensée et des règles propres, susceptibles de transgresser celles des autres. Or, au sein d'une culture, les catégories paraissent aux individus, inviolables car allant de soi. Plus que cela, en dehors de la culture, point de raison individuelle. C'est précisément la culture qui permet l'instauration de la rationalité, de rationalités dirions-vous. Et c'est précisément elle qui munit les individus de représentations qui permettent d'accéder à une rationalité particulière, et ce, en produisant des catégories de la pensée et des règles. C'est ainsi que Moscovici (2012, p.38) affirmera « une culture, une rationalité » (ou plus exactement « deux rationalités », l'une scientifique, l'autre de sens commun).

Les propositions de Lévy-Bruhl (1921) battent en brèche l'idée d'une raison universelle, d'une « unité psychique de l'humanité » (Moscovici, 2012). Ce relativisme des rationalités ouvre une brèche et ébranle notre conviction selon laquelle, certaines de nos catégories de la pensée sont « naturelles », non négociables, nécessaires. Il en va ainsi pour la distinction que nous faisons souvent, nous chercheurs en sciences humaines et sociales, entre tradition et modernité. Et c'est là où on en arrive à notre propre réflexivité. Celle-ci prend forme à travers la révision des concepts qui fondent notre propre représentation des objets mêmes dont nous nous attelons à étudier les représentations sociales. Notre

dénomination de ces objets et plus largement le fait même de les constituer en tant que catégories de la pensée du sens commun, n'est pas étrangère aux postulats de base qui fondent une pensée propre à nos références culturelles et scientifiques. Plus précisément, elle n'est pas étrangère à notre propre conception de la modernité et de ce qu'est une société « moderne ». Le postulat sous-jacent à cette conception est celui de l'existence d'une rationalité commune à toutes les communautés qui se sont dotées d'un Etat-nation en vertu de l'ordre Westphalien. Notre conception de l'Etat est fondée sur des notions qui nous paraissent allant de soi dans toute société dite « moderne ». D'ailleurs, ces notions organisent et structurent bien nos institutions politiques, juridiques, économiques, etc., ainsi que certains aspects de notre vie collective. On les retrouve également de manière très explicite dans les discours officiels mais aussi, dans une certaine mesure, dans le langage courant comme autant de stéréotypes du langage. Il en va ainsi pour les notions organisant l'espace par exemple, à savoir celles distinguant espace privé et espace public.

Les structures antinomiques de la pensée, lieu de jonction culture-représentations

Ces notions fondamentales censées organiser nos sociétés, fonctionnent comme toutes les notions, selon un principe d'oppositions distinctives indispensable à la pensée et à la communication (Marková, 2007). Plus généralement les activités mentales (percevoir, penser, connaître, exprimer des significations ou des affects...) requièrent une capacité à extraire un élément de la réalité, en le détachant du reste des éléments possibles. Cette activité se manifeste à travers une classification dichotomique des réalités. Ainsi, existent à la base de la pensée (qu'elle soit scientifique ou ordinaire d'ailleurs) des structures antinomiques opposant deux pôles opposés. Ces structures formatent la pensée de par leur fonction taxinomique de classification des éléments de la réalité (Moscovici & Vignaux, 1994). La pensée par antinomies a été observée dans toutes les cultures (Lloyd, 1966; Needham, 1973, cité par Marková, 2007, p. 51; Lévi-Strauss, 1962). Il s'agit là d'un invariant à l'intérieur duquel s'exprime toutefois une infinie variété de types de distinctions, dualisme, polarités, oppositions, asymétries et antinomies (Fontaine, 1986; 1987; 1988). Nous nous permettons ici de dire que ces catégories taxinomiques créées par ces dimensions, correspondent à des idées « irrésistibles » au sens que leur donne Moscovici (2012, p.23). Celles-ci sont celles que nous croyons inviolables car dépendantes d'une réalité qui nous semble subjectivement extérieure. Il s'agit d'idées dont on ne peut pas se débarrasser car elles s'introduisent inévitablement dans notre réflexion de sorte

qu'on ne peut pas en concevoir d'autres. Selon les mots de Peirce (1931, cité par Moscovici, 2012) « on ne peut pas penser autrement ». On peut rajouter que ces idées agiraient généralement à notre insu tant elles sont liées à des postulats de base de la pensée. A ce titre, nous nous permettons de paraphraser Wittgenstein (cité par Moscovici, 2012, p. 29) qui affirme que sa vision du monde ne provient pas de sa conviction sur sa rectitude, mais qu'elle constitue la toile de fond héritée dans laquelle il distingue le vrai du faux. Nous pourrions dire de même de ces idées qui fondent la pensée.

Or, les notions qui nous sont « irrésistibles » censées organiser nos sociétés modernes, paraissent être en porte à faux en dehors des aires occidentales. A l'occasion d'une exploration approfondie par focus-groups des notions clés censées organiser la vie commune (la notion d'Etat, de loi, de société, d'intérêt général, de citoyenneté...), nous avons décelé des dimensions opposant des termes antinomiques qui obéissent à des rationalités totalement décalées par rapport à ce à quoi les individus appartenant à une société organisée et structurée selon le modèle dit « moderne », sont supposés adhérer. Il apparaît qu'en contexte tunisien, ces notions « modernes » ont des significations qu'on pourrait interpréter à la lumière de rationalités « traditionnelles ». Rappelons à ce propos que Lévi-Strauss (1962), s'opposant à Lévy-Bruhl (1921) dans sa définition de ce qui distingue les sociétés modernes des sociétés traditionnelles, affirme qu'au sein de celles-ci la pensée fonctionnerait comme la pensée moderne, par distinctions et oppositions. Cela permet d'avoir une lecture particulière du paradoxe de l'existence de pratiques sociales (qualifiées d'« inciviles » par les autorités) observées de manière quasi généralisée, et d'un discours chez ceux-là mêmes qui les pratiquent, condamnant ces pratiques de manière également généralisée. Faire et condamner ce qu'on fait, tel est le paradoxe observé ici. A y voir de plus près, il apparaît que pratiques et discours sur ces mêmes pratiques, semblent être structurés selon des dimensions antinomiques distinctes, et ce, chez les mêmes individus. Cela se passe comme si les deux modalités de conduite (pratique et verbale) étaient dissociées. Notre interprétation de ce paradoxe est la suivante: les pratiques et le discours obéissent respectivement à deux rationalités différentes, indépendantes l'une de l'autre, l'une appartenant à une culture récente, « moderne » dirions-nous, l'autre à une culture plus anciennement ancrée, « traditionnelle ». Si l'on considère à titre d'exemple l'opposition privé/public qui nous semble si fondamentale dans une conception moderne de la vie commune, elle n'opère pas pour l'homme de la rue tunisien au niveau de ses pratiques. Pourtant, il utilise couramment dans son langage, les termes de cette opposition. Les résultats de notre enquête mettent en lumière l'existence d'une autre

dimension structurant la conception de l'espace dans la pensée commune en Tunisie: celle opposant le « proche » et le « lointain ». Cette dimension distale traverse d'ailleurs plusieurs niveaux de réalité: une réalité géographique, biologique et tribale. Cette transversalité lui confère d'ailleurs un statut de thème (Moscovici & Vignaux, 1994). Il existe donc dans la pensée commune du tunisien, un espace « proche », celui des voisins (géographique), celui du lien de sang (biologique) et celui de la région territoriale (tribal). S'oppose à cet espace, un autre, « lointain », « étranger », « qui ne nous appartient pas », celui de ceux qui ne sont pas du voisinage, de ceux dont on n'a pas le même sang et de ceux avec lesquels on ne partage pas une même origine ancestrale (réelle ou mythique). Et pour se conformer à l'idée de Lévy-Bruhl (1921) pour qui on ne peut comprendre un élément de représentation qu'au regard des autres significations qui la composent, cette dimension opposant le « proche » et le « lointain » ainsi que les conduites qu'elle génère, trouve son sens par rapport à un autre principe, celui qui définit ce qui fait lien. Parmi les autres conclusions de l'étude menée, il apparaît que le lien social est conçu prioritairement (pour ne pas dire exclusivement) sous un angle affectif. On forme société avec ceux vis-à-vis desquels on éprouve un affect positif, particulièrement, la compassion. Par ailleurs, celle-ci n'est évoquée qu'à propos de « ceux qu'on connaît bien ». Or pour « bien connaître » une personne, on doit avoir un rapport de proximité, qu'il soit réel ou virtuel. Ainsi apparaît l'équation sous-jacente à la dimension organisant l'espace et à celle organisant le lien social: connaître=compatir=être en lien. Les conséquences en sont multiples. Dans un tel univers, l'Etat ne peut être reconnu comme autorité légitime que s'il est perçu comme un père compatissant, et la loi n'a valeur d'obligation que si elle privilégie du plus proche au plus lointain, ceux avec lesquels on est en lien affectif. Quant aux notions de solidarité, de justice, d'intérêt général ou de citoyenneté, elles ne pourraient pas être conçues en dehors de ce système de significations. Celui-ci correspond au système de valeurs tribales caractéristique du sud méditerranéen qui transparait à ce jour dans des expressions idiomatiques courantes telles que « celui qu'on connaît est meilleur que celui qu'on ne connaît pas », « les faveurs doivent aller prioritairement aux proches » ou « sauve ton frère qu'il soit coupable ou victime »...

Conclusion

Le cheminement réflexif que nous avons poursuivi tout au long de ces lignes, nous a amené à questionner la relation entre culture et représentations sociales. Face à l'absence d'une formulation claire de ce lien par Moscovici, Jahoda (1988) propose l'idée

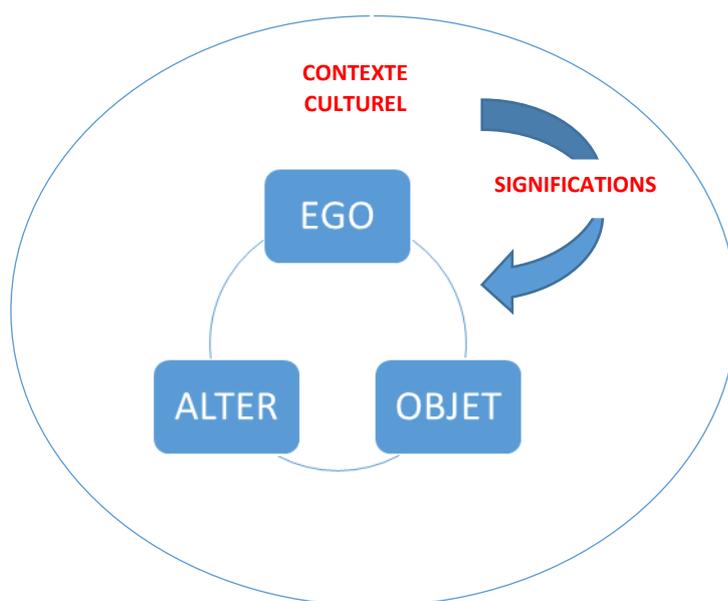
que culture et représentations sociales se recouvrent de manière extensive. Cependant, cela ne dit rien sur leur articulation. Les observations que nous avons pu mener à plusieurs reprises dans un contexte comme celui de la Tunisie, et ce, concernant de multiples objets de pensée commune, permettent d'avancer l'idée que les structures antinomiques qui caractérisent les cultures, formeraient l'une des assises à partir desquelles les représentations sociales se construisent.

A un moment où la révolution cognitiviste assume de plus en plus son échec, l'apport de Moscovici contribue à réintroduire et à rendre compte de la culture dans la compréhension de la signification et de la pensée. Dans cette même perspective, nos observations de terrain et nos préoccupations épistémologiques ne peuvent que plaider en faveur de ce que Moscovici formulait dans *Raison et cultures*, à savoir substituer à la démarche classique des anthropologues qui consiste à comparer les cultures entre elles, une autre qui prenne en compte « le contraste qui existe à l'intérieur d'une même société, d'une culture », (p. 47), la nôtre (en l'occurrence celle du chercheur).

De manière plus générale, tout cela plaide en faveur d'une réhabilitation de la culture en psychologie sociale. C'est dans ce même souci que Moscovici affirme que la psychologie de la culture est fondamentalement une psychologie sociale. Pour lui, « la psychologie sociale a pour vocation de devenir une anthropologie du monde contemporain » ou en d'autres termes, « une psychologie de la culture », de *notre* culture. (2012, p. 17). Plus exactement, Moscovici précise que cela est possible du fait que la psychologie sociale traite des représentations sociales, et que la théorie des représentations sociales associe en profondeur psychologie et anthropologie. Selon lui, le concept de représentation est un facteur de convergence entre la psychologie sociale et l'anthropologie, par rapport à celui de culture. Or, il s'agit là d'une question cruciale sachant que la culture a une fonction de représentation du social (Durkheim, 1898) et de constitution de la réalité (Lévy-Bruhl, 1921), fonction vitale lorsqu'on admet comme le fait Moscovici, que les sociétés sont organisées pour agir de l'intérieur et qu'elle ne sont fondées ni sur des associations négociées entre individus, ni sur une nécessité déterminée par une force qui est extérieure à leur collectif. La culture établit un lien entre les individus, rendant possible leur action commune et permettant en définitive leur survie.

En conformité avec l'idée de Moscovici, nous irons plus loin pour dire que dans le paradigme représenté par le regard ternaire formulé par Moscovici (1984), nous devons resituer le système ego-alter-objet dans un contexte plus large qui l'englobe et dans lequel évolue un collectif donné (avec ses dimensions culturelle mais aussi historique, politique,

économique, géographique, physique etc.). Ce contexte global donnerait une signification spécifique et une place propre à chacun des éléments (ego, alter objet) dans le système (en fonction par exemple de la conception de la personne humaine ou de la fonction de l'objet dans les pratiques rituelles...); mais déterminerait aussi les propriétés de la dynamique des interactions qui les lient (en fonction du degré collectivisme/individualisme de la communauté, etc.). Pour décrire cette idée d'intégration du système ternaire (ego-alter-objet) dans un système qui l'englobe, nous proposons le schéma suivant:



Enfin, il paraît nécessaire d'attirer l'attention du lecteur sur un point. Nous sommes convaincues que nous n'aurions pas pu écrire ces quelques lignes si nous n'avions pas été soumises à un double formatage culturel. C'est l'exercice prolongé et approfondi d'un terrain à la fois étranger au contexte de formation à la recherche, et très familier, car lieu de première socialisation, qui permet de sortir d'un certain « solipsisme collectif » qu'est celui des chercheurs en sciences humaines et sociales pour peu qu'on adopte une posture épistémique particulière, celle de la réflexivité par rapport à ses postulats de base. Cela permet en définitive d'avoir un éclairage inédit de débats comme celui qui existe autour de la relation entre culture-représentation ou autour de la notion même de culture.

Bibliographie

Ben Alaya, D. (2012). Evaluations dans la définition du « bon conjoint » et effets de genre. *Les Cahiers de Psychologie Politique*, n° 21
[<http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=2129>]

- Camilleri, C. (1973). *Jeunesse, famille et développement. Essai sur le changement socio-culturel dans un pays du Tiers-Monde (Tunisie)*. Paris: C.N.R.S.
- Code de Statut Personnel* (1956/2011), Publications de l'Imprimerie Officielle de la République Tunisienne.
- Durkheim, E. (1898). Représentations individuelles et représentations collectives. *Revue de métaphysique et de morale*, VI, p.273-302.
- Durkheim, E. (1915). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Fontaine, P.F.M. (1986). *The Light and the Dark. A cultural History of Dualism*, vol. I, Amsterdam: Gieben.
- Fontaine, P.F.M. (1987). *The Light and the Dark. A cultural History of Dualism*, vol. II, Amsterdam: Gieben.
- Fontaine, P.F.M. (1988). *The Light and the Dark. A cultural History of Dualism*, vol.III, Amsterdam: Gieben.
- Fontaine, P.F.M. (1988). *The Light and the Dark. A cultural History of Dualism*, vol. I, Amsterdam: Gieben.
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. Free Press.
- Huntington, S. P. (1993). The Clash of civilizations. The next pattern of conflict, *Foreign Affairs*, 72(3), p.22-49.
- Jahoda, G. (1988). Critical notes and Reflexions on « Social Representations », *European Journal of Social Psychology*, 18, p.195-209.
- Jodelet, D. (2002). Les représentations sociales dans le champ de la culture, *Information sur les Sciences Sociales*, 41(4), p. 111-133.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Lévy-Bruhl, L. (1921). *La mentalité primitive*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lloyd, G.E.R. (1966). *Polarity and Analogy*, Cambridge University Press.
- Marková, I (2007). *Dialogicité et représentations sociales*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Moscovici, S. (1961/1976). *La psychanalyse, son image et son public*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Moscovici, S. (1984). Le domaine de la psychologie sociale, In S. Moscovici (Eds.), *Psychologie sociale*. Paris: Presses Universitaires de France, p.5-22.

- Moscovici, S. (1989). Des représentations collectives aux représentations sociales: éléments pour une histoire, In D. Jodelet (Eds.), *Les représentations sociales*. Paris: Presses Universitaires de France, p. 62-86.
- Moscovici, S., & Vignaux, G. (1994). Le concept de themata, In C. Guimelli (Eds.), *Structures et Transformations des Représentations Sociales*. Neuchatel: Delachaux et Niestle, p.25-72.
- Needham, R. (1973) (ed.). *Right & Left. Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Papi, S. (2009). *L'influence juridique islamique au Maghreb*: Paris: L'Harmattan.
- Peirce, C.S. (1931). *Collected papers of Charles Sanders Peirce, Vol.I*, Eds. C. Hartshorne & P. Weiss, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Submetido em 10/05/2020

Aprovado em 18/08/2020

Licença *Creative Commons* – Atribuição NãoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0)