

Les systèmes de représentation du monde Une tentative de clarification épistémologique

Arnaud Rosset
(Université de Nice)

La philosophie et les sciences humaines nous ont depuis longtemps accoutumés à voir en chacun le fils de son temps et à considérer que tout individu, quelle que soit son entreprise, n'échappe jamais à un imaginaire global qui le façonne. Que l'on parle de système culturel, de conscience collective, de mentalités, d'idéologie ou encore d'inconscient collectif, il n'est donc pas nouveau de suggérer que les actions humaines puissent être orientées *par* ou porteuses *de* représentations du monde communément partagées par les membres d'une même société à une époque donnée.

Sorti de ce constat général pourtant, il est plus complexe d'éclairer le statut de ces macro-représentations, tant en ce qui concerne leur consistance ontologique qu'au niveau de leur fonctionnement ou de leur rapport avec les pratiques dites matérielles. On est alors parfois tenté d'en rester à une désignation plurielle tenant les différents concepts évoqués pour similaires, occultant les divergences théoriques qui les séparent et les rendent mutuellement incompatibles. Et cette facilité d'écriture a pour effet d'obscurcir un objet déjà complexe nécessaire à la compréhension de l'histoire humaine.

Les lignes qui suivent entendent à l'inverse affronter la difficulté en essayant de déterminer la nature de ces représentations du monde historiquement et socialement situées. À partir d'un dialogue avec différentes approches incontournables sur ce point, l'objectif est donc de parvenir à circonscrire une série d'hypothèses heuristiques portant à la fois sur le statut de ces dernières, sur leur origine et sur leur fonctionnement. Une tentative qui, sans prétendre à l'exhaustivité, vise en revanche une clarification.

I. Un ensemble de significations et de règles communes

Partons de l'hypothèse suivante : les individus au sein d'un espace social commun historiquement situé ne se rencontrent pas comme des sujets isolés, mais comme des membres particuliers partageant un certain nombre de significations sociales communes qu'ils ont intériorisées et qui rend

possible leur communication. En ce sens, croire que deux individus peuvent avoir un rapport strictement intersubjectif indépendamment de ces significations sociales communes revient à oublier que les règles qui permettent la communication et la coordination en société ne sont justement pas des propriétés individuelles. Le monde du social ne se présente ainsi jamais comme un espace vide. Au principe de la coordination dans l'action, il y a des évidences partagées sur le sens des choses ordinaires, évidences qui permettent que l'interaction existe avant même qu'il y ait une décision rationnelle. Bref, la communication intersubjective s'articule autour d'un fonds social prédonné qui présuppose des normes et des représentations qu'une certaine tradition sociologique appelle institutions, à savoir, comme le formule Mauss, « un ensemble d'actes ou d'idées tout institué que les individus trouvent devant eux et qui s'impose plus ou moins à eux ? »¹.

Ajoutons que cette reconnaissance des représentations collectives instituées n'est pas synonyme d'idéalisme. De fait, il n'est pas question d'opposer ou même de séparer ces « institutions » des rapports sociaux, mais à l'inverse de pointer leur interdépendance. Il s'agit de reconnaître la réalité anthropologique des cadres mentaux qui, en tant qu'interprétation du réel, participent à l'organisation des activités matérielles. Sur ce point, les études de Durkheim ou de Mauss sont, on le sait, fondatrices, mettant en évidence la façon dont toute pratique interindividuelle présuppose pour exister un ensemble de règles et de significations communes qui « expriment les rapports les plus généraux qui existent entre les choses » et qui « dépassant en extension toutes nos autres notions [...] dominant tout le détail de notre vie intellectuelle »². Concrètement, ces significations instituées sont, selon Durkheim, à la fois sociales (croyances, morale, éducation, etc.) et logiques, puisque ces « rapports généraux entre les choses » ne touchent pas seulement le domaine des valeurs intériorisées durant le processus de socialisation, mais également l'ensemble des cadres et des classifications qui façonnent le quotidien d'une société :

« [...] si à chaque moment du temps, les hommes ne s'entendaient pas sur ces idées essentielles, s'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 » (*Ibid.*).

Il n'est donc pas possible de saisir une pratique sociale séparée des significations et normes communes instituées qui la structurent à une

¹ P. Fauconnet et M. Mauss, « La sociologie : objet et méthode », in *Essais de sociologie*, Paris, Ed. de minuit, Coll. Points, 1971, p. 16.

² E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968, p. 26.

époque donnée. Et ces représentations collectives, en tant qu'elles régulent un certain rapport au monde, véhiculent dans le même temps une forme de représentation globale du monde, un fonds d'idées communes qui oriente les conceptions individuelles. Il n'est donc pas absurde de parler ici de *système de représentation du monde* (de système implicite plus exactement, c'est-à-dire d'emblée donné et donc préreflexif).

II. Des systèmes de représentation antérieurs aux idéologies

Une fois ce premier point établi, encore faut-il cerner le statut de ces systèmes de représentation du monde. Dans cette perspective, on peut commencer par un constat aux enjeux non négligeables ; à savoir, que si toute activité proprement « sociale » *présuppose* de tels systèmes, cela signifie qu'ils possèdent une consistance qui les rend irréductibles à la notion marxienne d'idéologie (notion pourtant privilégiée pour penser ce type de phénomène). Afin de mieux saisir la teneur de cette assertion, il n'est pas inutile de s'arrêter sur ce point :

Marx suppose initialement que les institutions, le corps d'idées, de croyances, de normes, de codes propres à une époque ou une société émanent des rapports sociaux spécifiques à un certain mode de production et constituent un reflet de ces rapports. Il faut d'ailleurs rendre justice à la complexité de cette hypothèse en rappelant que la notion d'idéologie va, de fait, bien au-delà du simple reflet passif et déformé des rapports sociaux « réels » auquel elle est parfois réduite par ses détracteurs. Désignant dans certains textes une illusion consciemment générée et entretenue par la classe dominante afin de renforcer et légitimer la soumission de la classe dominée, l'idéologie se hisse même parfois au niveau d'un système symbolique à part entière. Cette importance du symbolique ressort de façon ponctuelle dans *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*³ et de façon plus prépondérante dans *Le Capital* à travers les analyses du « fétichisme marchand » que l'on peut aller jusqu'à considérer avec André Tosel comme l'esquisse « d'une théorie du symbolique propre au mode capitaliste de production, ordre symbolique immédiatisé en sa représentation imaginaire, le fétichisme sous ses diverses manifestations »⁴. Bref, le concept d'idéologie chez Marx renvoie à un

³ Comme le fait remarquer J. Lojkine, dans cet essai « Marx analyse en dernier lieu la fonction symbolique de l'idéologie. Illusion, mais illusion nécessaire pour mettre en mouvement les acteurs de l'histoire » (in J. Lojkine, « Karl Marx », *Histoire de la pensée sociologique*, ouvrage collectif dirigé par G. Ferréol, Paris, Armand Colin, 1994, p. 70).

⁴ A. Tosel, *Du retour du religieux : Scénarios de la mondialisation culturelle*, Vol. 1, Paris, Kimé, 2011, pp. 133-134. C'est qu'au cours de ces analyses en effet, Marx met en valeur la façon dont le capital, loin d'être le simple destructeur de toute forme de superstition au profit de la seule rationalité économique, « se voit au contraire affecté d'une puissance qui

processus de légitimation et de structuration symbolique des pratiques qui laisse percevoir une ébauche de théorie des représentations collectives du monde dont on ne saurait boudier la complexité (une ébauche, puisque jamais ne sont articulées d'une façon claire et entièrement cohérente les différentes dimensions du concept d'idéologie⁵).

Pour autant, si l'œuvre de Marx a su mettre en valeur le rôle des idéologies et leur influence sur les choix individuels, c'est en le ramenant immédiatement à une conséquence des pratiques collectives elles-mêmes. Une conséquence qui possède certes une autonomie relative en ce qu'elle impulse un effet de retour sur ces pratiques, puisqu'elle les légitime et les structure, mais qui reste un phénomène dérivé et non une cause. En termes schématiques, cela signifie que les pratiques sociales sont supposées exister en deçà et indépendamment des représentations qu'elles génèrent. Or, l'idée que les rapports sociaux puissent se déployer indépendamment des représentations est d'un point de vue anthropologique inconcevable comme le constate Maurice Godelier :

« Tout rapport social, quel qu'il soit, inclut une part idéelle, une part de pensée, de représentations ; ces représentations ne sont pas seulement la forme que revêt ce rapport pour la conscience, mais font partie de son contenu. [...] Loin d'être une instance séparée des rapports sociaux, d'être leur apparence, leur reflet déformé-déformant dans la conscience sociale, elles sont une part des rapports sociaux dès que ceux-ci commencent à se former et elles sont donc des conditions de leur formation »⁶.

De plus, découlant de ce présupposé d'une primauté ontologique des rapports sociaux, Marx ne règle pas la question des représentations collectives originaires antérieures à la lutte idéologique. Car toute époque est habitée par des luttes entre des idéologies antagonistes qui, derrière leur opposition apparente, partagent un implicite sol commun, c'est-à-dire une interprétation collective du monde suffisamment unitaire (au niveau des tenants, sinon des aboutissants) pour que leur lutte même puisse avoir lieu et faire sens (pour que les dominants se découvrent dominants et les dominés

l'identifie aussi au réel, mais un réel qui exige un symbolique propre, contradictoire et dissimulateur de ce réel qu'est la soumission du monde au capital » (*Ibid.*, p. 135)

⁵ Cette absence d'articulation s'exprime à travers l'évolution de l'œuvre elle-même puisque Marx et Engels partent d'une première définition de l'idéologie (celle mise en valeur dans *L'Idéologie allemande*) et parviennent finalement au schéma de la célèbre *Préface de la Contribution à la critique de l'économie politique* (Formes de conscience / superstructure juridique-politique / structure rapports de production/forces productives). Or ce schéma tripartite, qui invitait à repenser le rôle de l'idéologie, n'a finalement pas rendu possible une définition claire de sa place exacte, de sa fonction précise et de son degré d'autonomie.

⁶ M. Godelier, *L'Idéal et le matériel*, Paris, Flammarion, 2010, p. 172.

puissent se percevoir comme dominés). Bref, tout se passe comme si, dans le vœu de finir avec une conception idéaliste de « l'esprit du temps » au profit d'une lecture matérialiste en termes d'idéologie, on avait perdu une dimension de l'être en commun qui est pourtant réclamée pour comprendre comment les idéologies peuvent avoir suffisamment en partage pour pouvoir seulement coexister et véhiculer, derrière leurs oppositions, une certaine connivence d'époque.

Certains auteurs marxistes ne s'y sont pas trompés et ont eux-mêmes entrepris cette critique pour parvenir à des reformulations parfois très abouties. Ainsi, le concept de « bloc historique » proposé par Gramsci dépasse une partie des écueils énoncés en ce qu'il désigne un ensemble complexe au sein duquel les idéologies dites organiques (celles « qui sont nécessaires à une structure donnée ») ne sont plus un simple effet des rapports sociaux, mais bien une condition de possibilité même de l'ensemble de ces rapports ; notamment, en ce qu'elles « organisent les masses humaines » et « forment le terrain où les hommes évoluent, prennent conscience de leur position, luttent, etc. »⁷. En vertu de cette fonction structurante, l'idéologie devient un système symbolique intégrateur à part entière, inséparable, sinon en pensée, des infrastructures :

« Les forces matérielles sont le contenu et les idéologies la forme, distinction de forme et de contenu purement didactique, puisque les forces matérielles sans forme seraient inconcevables historiquement et que les idéologies sans les forces matérielles seraient des fantaisies individuelles »⁸.

Pour autant, même cet approfondissement de la notion marxienne ne permet pas encore de répondre aux tensions évoquées. Des idéologies antagonistes rattachées à des pratiques de classe antagonistes réclament en effet pour leur coexistence des symboles communs qui leur permettent de communiquer dans leur antagonisme même et leur sont donc logiquement et ontologiquement antérieurs. En d'autres termes, si les idéologies « forment [selon Gramsci] le terrain où les hommes évoluent, prennent conscience de leur position, luttent », il faut bien penser le système d'idées communes qui définit ce « terrain » lui-même, système d'idées partagé par l'ensemble des classes. Castoriadis pointe bien cet impensé lorsqu'il insiste sur l'antériorité de l'institution saisie en son sens anthropologique d'ensemble de significations et de règles communes propres à un espace social :

⁷ A. Gramsci, *Cahiers de prison*, vol. 2, « Cahier n° 7 », § 19, Paris, Gallimard, 1983, pp. 185-186.

⁸ *Ibid.*, § 21, p. 186.

« Pour lutter à mort avec quelqu'un, il faut un terrain commun – ne serait-ce que le sol. Dans le cas des classes, ou de groupes sociaux, il ne s'agit pas du sol physique, mais il doit y avoir des enjeux qui soient d'une certaine façon communs, et de tels enjeux n'existent que dans un monde commun construit par l'institution »⁹.

On pourrait, il est vrai, estimer que l'idée gramscienne d'une « hégémonie » au sein d'un « bloc historique » donné suffit à résoudre cette tension, dans la mesure où cette hégémonie s'impose précisément comme une nouvelle vision du monde à l'ensemble des classes¹⁰ ? Mais cette réponse ne résout pas complètement le problème, car elle continue en partie de présupposer que l'aliénation n'a lieu que dans un sens. Or, comment une classe dominante pourrait-elle à un moment imposer ses pratiques et son idéologie sans s'enraciner à son insu dans un système d'idées commun qui la déborde et confère une signification à ces pratiques et ces idéologies. Et ce système d'idées ne peut venir des seules superstructures accompagnant ses propres pratiques de domination, car de telles pratiques, pour pouvoir exister, supposent déjà un horizon de sens préalable.

La notion d'idéologie, en dépit de son intérêt, n'épuise donc pas le problème des représentations collectives du monde puisqu'elle implique leur existence préalable pour pouvoir émerger. Aussi doit-elle être temporairement mise de côté pour pouvoir repenser sous un angle neuf la question du statut des représentations collectives.

III. La question du statut ontologique

Il faut alors reprendre après Marx une question qui a d'une certaine façon été pensée avant lui et que la théorie des idéologies a, en dépit de ses multiples apports, en partie occultée. Car l'idée que chaque époque ou société est porteuse d'un système de représentation du monde n'est évidemment pas nouvelle. La perspective d'une théorie qui pense l'historicité de ces systèmes et la logique de leur production advient avec les premières philosophies modernes de l'histoire et, plus spécifiquement, avec

⁹ C. Castoriadis, *Une Société à la dérive : Entretiens et débats 1974-1997*, Paris, Points Essais, 2005, p. 88.

¹⁰ Comme le souligne M. -A. Macciocchi, « le bloc historique ne peut, en aucun cas, être compris comme alliance ou comme amalgame informe des classes sociales les plus diverses, puisque l'hégémonie qui en assure la cohésion correspond à une nouvelle vision globale du monde (superstructure) et se présente comme l'aptitude nouvelle de la classe dirigeante montante à prendre en charge l'ensemble des problèmes de la réalité nationale et à en indiquer les solutions concrètes (infrastructurelles) » (M. -A. Macciocchi, *Pour Gramsci*, Paris, Seuil, 1974, p. 163).

l'école allemande. Ainsi, on trouve déjà chez Herder à la fois l'idée que chaque époque possède son génie et incarne l'Esprit de son temps (*Zeitgeist*) et l'idée que ce génie d'époque s'enracine dans l'âme d'un peuple (*Volksgeist*)¹¹. Or, bien qu'elle soit subordonnée à un plan divin et à une théodicée, cette interaction entre « Esprit du temps » et « Esprit d'un peuple » est importante en ce qu'elle esquisse une forme d'approche perspectiviste qui représente un premier pas vers une herméneutique des systèmes de représentation du monde. Hegel portera, on le sait, à son acmé l'articulation des deux notions citées, mais en les rattachant à une troisième, « l'esprit du monde » (*Weltgeist*)¹². C'est en effet la marche de « l'esprit du monde » qui rend compte de la possibilité pour « l'esprit d'un peuple » d'incarner l'absolu durant une période. À nouveau, il faut souligner l'originalité d'une telle perspective qui accorde, si on la reformule en des termes plus actuels, à chaque époque et société la production d'une certaine conception du monde et d'un certain rapport au monde.

Tout le problème est que, dans ces théodicées, le producteur des différents systèmes de représentation du monde est incarné dans un sujet métaphysique de l'histoire. Or, d'une part, cette lecture insère ces différentes visions du monde dans une méta-structure (le processus historique de l'Esprit pris dans son intégralité) dont il est difficile de rendre compte à moins de supposer que l'histoire elle-même est achevée (ce que fait par exemple Alexandre Kojève dans son interprétation du système hégélien¹³). D'autre part, une telle approche présuppose que le système de représentation propre à chaque époque est réductible à une même logique rationnelle d'ensemble, ce qui constitue un lourd postulat.

Reprendre la question des systèmes de représentation du monde par-delà la métaphysique de l'histoire implique en conséquence la recherche d'un nouveau modèle épistémologique qui reconnaîtrait la primauté ontologique de ces systèmes sans les ramener vers un sujet métaphysique de

¹¹ Notamment in J. G. Von. Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Paris, éd. F.-G. Levrault, 1828, Tome 2, Livre XII, Chap. VI.

¹² « L'objet de l'histoire philosophique est l'objet le plus concret, celui qui contient en soi la totalité des divers aspects de l'existence : l'Individu dont elle parle, est l'Esprit du Monde (*Weltgeist*). C'est cet objet concret, dans sa figure concrète et dans son évolution nécessaire, que la philosophie se donne comme objet lorsqu'elle traite de l'histoire. [...] Le fait premier pour la philosophie est l'Esprit même des événements, l'Esprit qui les a produits, car c'est lui qui est l'Hermès, le conducteur des peuples » (G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, Paris, 10/18, 2003, p. 52).

¹³ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1980. Pour Kojève, l'achèvement de l'histoire est en effet la condition de sens du système hégélien. Sans cela, l'intériorisation rétrospective des différentes étapes essentielles du procès de l'Esprit (intériorisation rétrospective qui constitue le « savoir absolu ») ne peut avoir lieu, car elle resterait incomplète (« la vérité absolue ne peut être atteinte qu'à la fin de l'Histoire » – *Ibid.*, p. 468).

l'histoire. Concrètement de quoi peut-il s'agir si nous n'avons pas affaire à une entité réelle ? Il s'agit, on l'a dit au départ, d'un ensemble articulé de significations communes et de règles implicites à un espace social donné qui circonscrit une certaine appréhension spontanée du monde, non encore conceptualisée. Le rapprochement avec la notion de « conscience collective » proposée par Durkheim semble alors s'imposer. N'a-t-on pas explicitement affaire ici à cet « ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société », ensemble formant « un système déterminé qui a sa vie propre »¹⁴.

Mais, le problème est justement de savoir quel statut ontologique donner à cette conscience collective si l'on refuse d'en faire une entité métaphysique ? Comment affirmer qu'elle n'est rien d'autre que l'articulation d'un ensemble de significations communes et non une entité réelle (substantification que condamne explicitement Durkheim) tout en rendant compte de la possibilité de cette articulation elle-même ? En d'autres termes, comment garantir qu'il ne s'agit pas d'une réification abusive qui transforme la simple juxtaposition de représentations individuelles convergentes en un macro-sujet métaphysique inavoué ? En effet, l'individualisme méthodologique nous a depuis longtemps habitués à considérer les concepts transindividuels comme douteux dans la mesure où les réalités qu'ils visent peuvent le plus souvent être avantageusement décrites comme un produit découlant spontanément de l'agrégation des actions individuelles. Certains effets d'agrégation peuvent ainsi tout à fait avoir des effets suffisamment durables pour agir en retour comme de véritables contraintes structurelles. En d'autres termes, les effets durables peuvent s'apparenter à des logiques institutionnelles. N'est-il donc pas préférable de considérer dans une terminologie individualiste que le supposé arrière-fond commun de significations communes que nous évoquions n'est en fait qu'un effet d'agrégation durable de représentations cognitives individuelles ayant abouti à une série de logiques institutionnelles ? Cette réduction aurait en principe l'avantage d'éviter toute substantialisation holiste et, avec elle, toute reconduction d'un finalisme ou d'un fonctionnalisme caché.

De fait, cette perspective manque en partie sa cible. S'il est effectivement important de ne pas réifier ce système global de représentations que nous cherchons à circonscire, il est par ailleurs tout aussi essentiel de rendre compte de la totalité systémique qu'il constitue. Car, à ce niveau, le problème n'est pas d'être holiste ou individualiste, mais de comprendre que les significations et les règles communes forment par le

¹⁴ E. Durkheim, *De la division du travail social*, PUF, Coll. Quadrige, 1994, p. 46.

jeu de leur interpénétration un système qui, pour n'être pas substantifiable, n'en est pas moins réductible à la somme de ses parties. Pour cette raison, on ne peut expliquer ce système de représentations collectives en s'en tenant aux propriétés des représentations individuelles puisqu'il s'agit d'une totalité complexe au sein de laquelle le tout possède des propriétés qui n'appartiennent ni aux parties ni à la seule somme de ces dernières¹⁵. Le système de représentation du monde par lequel une société s'institue n'est donc ni une entité métaphysique ni un simple agrégat de représentations particulières, mais une *totalité systémique* dont il faut saisir les conditions d'émergence et les modalités de fonctionnement.

IV. De la question du statut à celle de l'origine

D'où surgit alors ce type de totalité si elle n'est pas réductible à la somme des représentations individuelles ? La question est d'autant plus ardue qu'elle implique une lutte du langage contre lui-même, puisque nous ne pouvons communiquer qu'à partir de cet ensemble de significations et de règles communes prédonnées. Aussi, pourrait-on être tenté de considérer cet ensemble comme une forme d'inconscient collectif. Selon Alexandre Duclos¹⁶, c'est d'ailleurs vers ce type de lecture que les hypothèses de Mauss et Durkheim nous ramènent. À savoir vers un genre d'inconscient collectif qui n'est à comprendre ni sous une modalité jungienne (un ensemble d'archétypes universels innés) ni sous un angle freudien (un inconscient collectif calqué sur la topique ça/moi/surmoi), ni même sous la forme structuraliste rigide d'« un système symbolique *a priori* déterminant toutes les formes de socialisation possible », mais qui doit plutôt être défini comme l'« ensemble des normes et des représentations élaborées collectivement, incorporées et qui définissent la scène de l'action sociale. » Si l'on peut parler d'inconscient ici, ce n'est donc pas en vertu de l'existence de forces obscures et impalpables, mais en raison du fait que les modalités d'acquisition de ces normes et représentations collectives sont ensuite oubliées au point que nous utilisons ces dernières « sans même y songer ». En d'autres termes, il s'agit d'un inconscient parce qu'on a affaire

¹⁵ Nous rejoignons sur ce point la critique formulée par Vincent Descombes à l'encontre de l'atomisme logique : « Il n'y a pas de complexité réelle là où il n'y a pas de dépendance des parties. Or la théorie qui veut faire passer la complexité d'une chose complexe dans la complexité de la description de plusieurs choses simples se condamne à manquer cette dépendance mutuelle des parties » (V. Descombes, *Les Institutions du sens*, Paris, Les éditions de Minuit, 1996, p. 159).

¹⁶ A. Duclos, « Sociologie de l'inconscient collectif : comment rendre des comptes au sens commun », in *Revue du MAUSS permanente*, 6 mai 2010 [en ligne : <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article684>].

à une « logique souterraine du système social », à un mécanisme par le biais duquel « c'est l'oubli du caractère social des faits sociaux qui rend possible l'action sociale »¹⁷.

Pourtant, cette hypothèse, aussi originale soit-elle, déplace le problème plutôt qu'elle ne le résout. Il ne s'agit pas de nier, bien sûr, la présence de cet ensemble de normes et de règles dont nous parlons depuis le départ. En revanche, est-il opportun de lui donner le statut d'un inconscient collectif ? En effet, Alexandre Duclos conçoit cet inconscient à partir de ses « rapports organiques » avec les « systèmes symboliques » qui l'organisent (l'inconscient collectif étant pour, chaque société, « ce qui résulte du travail du symbolique »¹⁸). Mais c'est oublier que la production du symbolique elle-même dépend d'un imaginaire global qui la précède.

En effet, comme s'attache longuement à le mettre en valeur Castoriadis, si « tout ce qui se présente à nous, dans le monde social-historique, est indissociablement tissé au symbolique »¹⁹, ce dernier n'en présuppose pas moins un imaginaire radical qui lui sert de source. Comment, sans cela, rendre compte de la *fonction* particulière que remplissent les symboles d'une société ? Qui leur assigne cette fonction ? En conséquence, si l'on reconnaît que « l'institution est un réseau symbolique, socialement sanctionné » et possédant un ensemble de fonctionnalités définies, il faut aussi admettre qu'on trouve dans toute société « quelque chose d'irréductible au fonctionnel, qui est comme un investissement initial du monde et de soi-même par la société avec un sens qui n'est pas dicté par des facteurs réels puisque c'est lui plutôt qui confère à ces facteurs réels telle importance et telle place dans l'univers que se constitue cette société » (*Ibid.*, p. 193).

L'ensemble des normes et représentations qui façonne (par le biais d'une série de symboles) un espace social donné renverrait donc en dernier lieu à un imaginaire radical et global qui a pour fonction originaire de répondre aux questions que cet espace ne peut que se poser lorsqu'il vient à l'existence :

« Toute société jusqu'ici a essayé de donner une réponse à quelques questions fondamentales : qui sommes-nous, comme collectivité ? Que sommes-nous, les uns pour les autres ? Où et dans quoi sommes-nous ? Que voulons-nous, que désirons-nous, qu'est-ce qui nous manque ? La société doit définir son "identité" [...] Le rôle des significations

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, Points Essais, 1975, p. 174.

imaginaires est de fournir une réponse à ces questions que, de toute évidence, ni la “réalité” ni la “rationalité” ne peuvent fournir ? »²⁰

À ce niveau, parler, comme le propose Alexandre Duclos, d’inconscient collectif pour désigner l’ensemble des normes et représentations qui structurent l’activité sociale n’a donc plus de sens, puisque cet ensemble renvoie lui-même à quelque chose qui le précède. À la limite, il faudrait plutôt attribuer cette appellation à l’imaginaire radical lui-même. Mais quel en serait le gain d’intelligibilité épistémologique ? On risquerait plutôt de figer un réseau de significations dans une instance fictive, tombant de nouveau dans le piège d’une réification métaphysique.

Mais alors, comment penser la nature de cet imaginaire producteur d’un système de représentation du monde ? Castoriadis nous fait précisément comprendre qu’on ne peut le ramener à un sujet métaphysique et qu’on ne saurait par ailleurs le réduire à ses effets, c’est-à-dire aux représentations individuelles qui portent déjà en elles cet imaginaire commun pour pouvoir coexister et, éventuellement, s’affronter. Enfin, il serait vain d’y voir des types idéaux wébériens (qui sont justement une tentative pour « reconstruire » les tendances de cet imaginaire). Ni substance-sujet, ni agrégat informe, ni concept opératoire, il s’agit donc au fond d’un donné qui ne découle pas d’autre chose que de lui-même :

« La difficulté est de comprendre que lorsque nous parlons de social-historique, par exemple, nous ne visons ni un substantif, ni un adjectif, ni un adjectif substantivé ; que l’imaginaire social n’est ni substance, ni qualité, ni action, ni passion ; que les significations imaginaires sociales ne sont ni représentations, ni figures, ni formes, ni concepts »²¹.

Cette perspective d’un « donné », d’une création absolue qui définirait le niveau ontologique du « social-historique » lui-même pris comme « collectif anonyme » n’est pas irrecevable²² et elle est certainement préférable à une réponse réductrice. Surtout, elle évite la spirale sans fin du renvoi à un inconscient qui trouverait à son tour sa source dans quelque

²⁰ *Ibid.*, p. 221.

²¹ *Ibid.*, p. 532.

²² On peut d’ailleurs noter sur ce point une certaine proximité avec le statut des « formes de vie » chez L. Wittgenstein. En effet, les formes de vie complexes sont de véritables systèmes de référence socioculturels (sans lesquels les situations de vie singulières restent incompréhensibles) qui renvoient à des modes de comportements d’emblée *donnés* ne pouvant ni se ramener à une forme de convention ni se réduire à une dotation biologique. Pour autant, si les formes de vie semblent désigner un même niveau ontologique que l’imaginaire social (un donné situé en deçà du conventionnel et au-delà du naturel), elles ne possèdent pas la même extension.

chose d'antérieur (ce qui est pour le moins paradoxal).

V. Une fonction plurielle

Mais la question du statut et de l'origine de ces systèmes de représentation du monde n'est peut-être pas aussi importante d'un point de vue pratique que celle des différentes fonctions qu'ils en viennent à endosser en tant qu'ils produisent un réseau symbolique global (sans pour autant s'y réduire). De fait, certaines de ces fonctions ont déjà été ponctuellement évoquées, mais il s'agit à présent d'effectuer un passage en revue un peu plus étayé.

La première fonctionnalité de ces systèmes est, on l'a dit, de structurer et de normer les pensées et les comportements individuels, justement par le biais d'un ensemble de symboles institutionnalisés. Ce pouvoir structurant touche donc à la fois *le penser* et *le faire* ou, pour reprendre les termes de Castoriadis, *le legein* et *le teuckein*. Plus que cela, c'est en définitive le même genre de logique qui est simultanément à l'œuvre au sein de ces deux niveaux, une logique « ensembliste-identitaire » qui classe, différencie, choisit, rassemble, relie les différentes dimensions du monde humain :

« Il serait oiseux et même privé de sens de discuter pour savoir si le *legein* emprunte ses schèmes au *teuckein* ou l'inverse (si la "parole" précède "l'outil" ou le contraire). Car il est facile de voir que *legein* et *teuckein* renvoient l'un à l'autre et s'impliquent circulairement. [...] Le *teuckein* implique intrinsèquement le *legein*, est en un sens un *legein* ; car il opère et ne peut être qu'en distinguant-choisissant-assemblant-posant-comptant »²³.

Mais, sans contester l'importance de ce pouvoir doublement structurant (au niveau idéal et matériel), on devine qu'il n'épuise pas les fonctions de ces systèmes de représentation du monde. Or, c'est à ce stade qu'il est nécessaire de réintroduire la question de l'idéologie. En effet, dans la mesure où il y a la présence d'un réseau symbolique, celui-ci exerce nécessairement, au-delà de sa fonction structurante, une fonction de légitimation et de coercition en ce qu'il distribue, à travers les symboles, des formes de hiérarchie et des rapports de pouvoir (le réseau symbolique est

²³ *Ibid.*, p. 384. Notons cependant que Castoriadis refuse d'épuiser l'imaginaire social dans cette logique à deux dimensions. Si l'institution d'une société passe par une logique « identitaire-enssembliste », elle ne s'y réduit pas et, contrairement aux illusions du structuralisme, « le rapport entre le *legein* et le *teuckein* et le magma des significations imaginaires sociales n'est pas pensable dans le référentiel identitaire et ensembliste » (*Ibid.*, p. 499).

toujours un ordre symbolique²⁴). Si donc, pour en rester à des figures exemplaires, l'esclave et le maître partagent certainement un ensemble de significations communes au sein même de leur lutte, ils ne le partagent pas à partir de la même position et avec la même marge de manœuvre. À partir de ce constat somme toute banal, il faut donc distinguer deux niveaux dans la question des rapports d'aliénation. À un premier niveau, le maître comme l'esclave sont tous les deux aliénés au réseau symbolique commun dans la mesure où ils ne peuvent penser en dehors de celui-ci. À un second niveau, il est clair que les positions sociales et le pouvoir symbolique du maître et de l'esclave ne sont pas les mêmes au sein d'un tel réseau.

Et reconnaissons que ce constat excède les clivages historiques aussi marqués que ceux relatifs à l'esclavage. Il suffit par exemple, comme le fait André Tosei, de repartir de la situation en apparence banale et dépolitisée d'une prise de rendez-vous²⁵ pour se rendre compte que même celle-ci est marquée par « sa fonction dans un système de positions inséparables de rapports sociaux d'interlocution ». C'est qu'en effet, un rendez-vous peut être porteur de différentes attentes et significations en fonction de « contenus qui sont précisément dépendants des rapports sociaux impersonnels propres à l'esprit objectif » ; par exemple, dans le cadre des rapports sociaux capitalistes, le rendez-vous peut être professionnel et porteur d'enjeux tels que le licenciement ou la promotion. Et au regard de ces enjeux, les positions des individus ne sont la plupart du temps ni équivalentes ni égales. D'où une conclusion incontournable : le donné qu'est le système de significations communes institué donne nécessairement lieu à des logiques de domination, tout simplement parce qu'il ne constitue pas un *a priori* figé et hermétique à l'évolution des rapports sociaux ; il « n'est pas doté d'une structure transcendantale invariable ne serait-ce que parce que les structures qui actualisent ce transcendantal sont exposées à la transformation historique »²⁶.

²⁴ Castoriadis précise pour sa part que « rien de ce qui appartient en propre au symbolique n'impose inéluctablement la domination d'un symbolisme autonomisé des institutions sur la vie sociale » (*Ibid.*, p. 189). Reconnaissons pourtant que les exemples historiques de sociétés « lucides » face à leurs institutions symboliques sont pour l'instant plutôt à ranger du côté des hypothèses (de l'aveu même de Castoriadis qui cherche précisément les conditions d'une telle société).

²⁵ Situation choisie à dessein puisqu'elle est initialement utilisée par Vincent Descombes pour illustrer la réalité d'un système commun partagé par les pensées de deux individus occupant un même espace social (V. Descombes, *Les Institutions du sens, Op. cit.*, pp. 328-329). Mais Descombes en reste justement pour sa part à une lecture apolitique de ce système commun.

²⁶ A. Tosei, *Civilisations, cultures, conflits : Scénarios de la mondialisation culturelle*, Vol. 2, Paris, Kimé, 2011, pp. 96-100.

Il faut en conséquence réintroduire la notion d'idéologie, non plus en la considérant comme un phénomène idéal second découlant des rapports sociaux, mais plutôt comme une fonction spécifique du système de représentation originellement intriqué dans ces rapports. Une fonction spécifique autonome irréductible à la fonction structurante. Ajoutons que cette hypothèse trouve un renfort non négligeable dans les études anthropologiques de Maurice Godelier. Selon ce dernier, on constate en effet que dans « les représentations et les principes qui, en tant qu'interprétation du réel, ont pour effet d'organiser les formes prises par les diverses activités matérielles (procès de travail) » des sociétés, il y a effectivement d'un côté des représentations aux fonctions structurantes (« ce sont les taxinomies de plantes, d'animaux, de sols, de phénomènes climatiques, les règles de fabrication et d'usage d'outils, les schémas d'actions matérielles et de conduites symboliques. ») et d'autre part des représentations aux fonctions légitimantes (« des représentations qui légitiment la place et le statut des individus et des groupes face à des réalités qui leur sont permises, interdites, imposées, etc. »²⁷). Et ce sont précisément ces secondes représentations (celles légitimant un ordre social existant) que l'on peut à bon droit nommer idéologiques. La notion d'idéologie est donc ici tout à fait opératoire et débarrassée des ambiguïtés initiales qui affectaient son usage.

Mais aussi importantes soient la fonction structurante et la fonction idéologique, elles n'épuisent pas encore les différentes dimensions de cet arrière-fond commun d'une société et d'une époque donnée. Tout simplement, parce que l'un des rôles de ces systèmes de représentation est justement de *faire époque*, en d'autres termes de configurer pour chaque société l'appréhension singulière qu'elle a du temps historique et naturel et plus spécifiquement, de son passé, de son présent et de son futur. Il revient à l'historien R. Koselleck d'avoir pensé ce type de configuration à partir des catégories de « champ d'expérience » et d'« horizon d'attente »²⁸, deux schèmes mentaux qui distribuent, d'une part, un certain nombre d'habitus individuels et collectifs exprimant la façon dont les expériences propres au passé imprègnent spontanément le présent et, d'autre part, un certain nombre de projections individuelles et collectives (désirs, craintes, espoirs, projets, etc.) traduisant l'inscription du rapport au futur dans le présent. Ajoutons que cette première catégorisation en a inspiré et recoupé une

²⁷ M. Godelier, *op. cit.*, p. 176. Maurice Godelier parvient à cette thèse à partir d'études convergentes sur les rapports de parenté dans les sociétés aborigènes, les rapports religieux en Mésopotamie et les rapports politiques dans l'Athènes du Ve siècle avant J.-C.

²⁸ R. Koselleck, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, « Champ d'expérience et horizon d'attente », Paris, Éditions de l'EHESS, 1990, pp. 307-329.

seconde, celle de François Hartog, qui propose pour sa part le concept de « régime d'historicité », désignant à la fois la façon dont « une société traite de son passé » et la « modalité de conscience de soi d'une communauté humaine »²⁹.

À partir de ces deux catégorisations convergentes, on parvient donc à circonscrire une troisième fonction des systèmes de représentation du monde. Une fonction que l'on peut nommer « epochale » en ce qu'elle permet de produire, nous reprenons librement une expression d'Hartog, « un ordre du temps » ; c'est-à-dire en synthèse la représentation globale qu'une société se fait du temps humain et naturel (et du rapport entre les deux) à partir d'un « champ d'expérience » et « d'un horizon d'attente » donné.

V. Réseau symbolique ou champs ?

Mais la perspective d'un système de représentation unique formant un réseau symbolique aux fonctions séparées n'est-elle pas quelque peu simpliste, ou tout au moins réductrice, lorsqu'on considère la complexité du réel socio-historique ? Comment ces diverses fonctions se déclinent-elles sur les différents niveaux de ce réel sans remettre en cause l'unité du système de représentation initial ? En effet, dans les sociétés « ouvertes » au moins, le système de significations communément partagé se ramifie en des séries de règles et de représentations divergentes suivant les domaines et les institutions spécifiques. La logique structurante, les rapports de pouvoir à l'œuvre, et les représentations de l'espace et du temps ne sont donc justement plus les mêmes suivant le type d'objet (religieux, politique, scientifique, économique, familial, etc.) auquel on a affaire. Il est donc nécessaire de saisir comment cette décomposition de l'espace social (et cette redéfinition du réseau symbolique qui le traverse) peut avoir lieu.

C'est à ce niveau que le concept de champ développé par Bourdieu possède une indéniable portée heuristique. En effet, selon ce dernier, l'espace social est, on le sait, décomposé en espaces structurés et hiérarchisés qui possèdent une certaine autonomie et développent leurs propres représentations collectives et leur propre conception du monde :

« [...] à chacun des champs correspond un point de vue fondamental sur le monde qui crée son objet propre et qui trouve en lui-même le principe de compréhension et d'explication convenant à cet objet »³⁰.

²⁹ F. Hartog, *Régimes d'historicité : Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2012, p. 29.

³⁰ P. Bourdieu, *Les Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 119.

Et dans la mesure où, au sein de ce champ, les agents intériorisent des habitus singuliers porteurs de significations communes caractéristiques du champ, il en découle l'imposition d'une conception du monde singulière :

« [...] l'habitus spécifique qui s'impose aux nouveaux entrants comme un droit d'entrée, n'est autre chose qu'un mode de pensée spécifique (un *eidōs*), principe d'une construction spécifique de la réalité, fondé dans une croyance préreflexive dans la valeur indiscutée des instruments de construction et des objets ainsi construits (un *ethos*) » (*Ibid.*, p. 120).

De ce fait, il y a au sein de chaque champ lui-même un arrière-plan commun porteur d'un ensemble de représentations collectives et de règles sous-jacentes partagées³¹. Or, cette logique interne aux champs est porteuse de rapports de forces puisqu'elle se donne comme un pouvoir symbolique incorporé par les agents de ces champs, incorporation qui crée une adhésion à ses règles jusque chez les plus défavorisés. L'institution sociale est donc créatrice d'un ordre pluriel, et non unique, dont l'inscription dans les représentations collectives communes implique la reproduction d'une hiérarchie et de mécanismes de domination différenciés.

Or, une telle conception ne contredit-elle pas notre hypothèse initiale d'un réseau symbolique global ? Si chaque champ déploie sa logique propre, ses hiérarchies spécifiques, comment penser un espace social unitaire ? De fait, cette difficulté trouve une solution dans l'œuvre de Bourdieu puisque ce dernier thématise, en deçà des champs, un « sens commun » qui désigne l'ensemble de lieux communs propre à une société ou une époque :

« Le sens commun est un fonds d'évidences partagées par tous qui assure, dans les limites d'un univers social, un consensus primordial sur le sens du monde, un ensemble de lieux communs (au sens large), tacitement acceptés, qui rendent possibles la confrontation, le dialogue, la concurrence, voire le conflit, et parmi lesquels il faut faire une place à part aux principes de classement, tels que les grandes oppositions structurant la perception du monde »³².

³¹ Comme le résumait S. Chevallier et Ch. Chauviré, « La logique d'un champ, la hiérarchisation des intérêts et la discrimination des objets pertinents institués, fonctionnent ainsi comme l'arrière-plan impensé des pratiques des agents : elles forment l'implicite qui est au fondement même de toutes leurs actions, collaborations, et, paradoxalement, de tous les conflits et désaccords. » (*in* S. Chevallier, Ch. Chauviré, *Dictionnaire Bourdieu*, Paris, Ellipses, 2010, p. 24).

³² *Les Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 118.

On rejoint donc ici effectivement l'idée d'un ensemble de significations communes préalables à partir duquel seulement peut avoir lieu la différenciation en champs, différenciation au sein de laquelle la production de règles du jeu propres à chacun d'eux aboutit parfois, il est vrai, à une forme d'incommunicabilité :

« [...] l'arbitraire est aussi au principe de tous les champs, même les plus "purs", comme les mondes artistiques ou scientifiques : chacun d'eux a sa loi fondamentale, son *nomos* [...] Chaque champ, comme l'ordre pascalien, enferme ainsi les agents dans ses enjeux propres qui, à partir d'un autre point de vue, c'est-à-dire du point de vue d'un autre jeu, deviennent invisibles ou du moins insignifiants ou même illusoires » (*Ibid.*, p. 116).

De fait, l'idée d'une coexistence entre un réseau symbolique socialement commun et la logique des champs ne nous apparaît donc ni comme un monstre conceptuel ni comme superflue, mais comme logiquement nécessaire pour rendre compte de la façon dont un même imaginaire d'époque, constitutif d'un même système de représentation du monde, peut être partagé par des groupes sociaux et des individus aux conceptions et aux logiques opposées. En d'autres termes, cette coexistence montre d'un côté la façon dont ce système commun se divise en des séries de règles différenciées à chaque fois porteuses d'un pouvoir spécifique. Et de l'autre, elle explique comment un ordre symbolique global institué comme instance séparée et légitimatrice de la société peut se perpétuer, se reproduire et se modifier (sur une même époque et au sein d'un même espace social)³³.

On pourrait, il est vrai, être tenté de cantonner l'idée d'un ordre symbolique global aux sociétés prémodernes au sein desquelles un champ prédomine sur les autres (le religieux notamment) et où les institutions sont beaucoup plus unifiées et enchevêtrées. Alors qu'avec le phénomène de

³³ D'ailleurs, Bourdieu ne parvient-il pas à une hypothèse semblable lorsqu'il montre qu'on peut parvenir à comprendre le religieux dans les sociétés pré-modernes comme un système symbolique global orientant les rapports sociaux à partir d'une double fonction, structurante et politico-idéologique : « si l'on prend au sérieux à la fois l'hypothèse durkheimienne de la genèse sociale des schèmes de pensée, de perception, d'appréciation et d'action et le fait de la division en classes, on est nécessairement conduit à l'hypothèse qu'il existe une correspondance entre les structures sociales (à proprement parler, les structures du pouvoir) et les structures mentales, correspondance qui s'établit par l'intermédiaire de la structure des systèmes symboliques, langue, religion, art, etc. ; ou, plus précisément, que la religion contribue à l'imposition (dissimulée) des principes de structuration de la perception et de la pensée du monde et en particulier du monde social dans la mesure où elle impose un système de pratiques et de représentations dont la structure, objectivement fondée sur un principe de division politique, se présente comme la structure naturelle-surnaturelle du cosmos. » (*in* P. Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, 1971, 12-3, pp. 295-334).

l'autonomisation plurielle des champs propre à la modernité, la possibilité même d'un tel ordre symbolique semble disparaître au profit de la machine étatique seule apte à reproduire l'arrière-fond commun à toute pratique sociale. Bourdieu estime ainsi qu'au sein des sociétés modernes c'est l'État qui, « en tant que structure organisationnelle et instance régulatrice des pratiques, exerce en permanence une action formatrice de dispositions durables »³⁴.

Pourtant, cette transformation historique n'est, si on y réfléchit, pas du tout contradictoire avec la perpétuation d'un ordre symbolique global. En effet, l'État fait office d'intermédiaire entre le système de significations communes qu'il reproduit et l'ordre symbolique véhiculé par ce système au nom *duquel* et *pour lequel* il doit le reproduire. Par exemple, dans les sociétés modernes, c'est au nom de la nation comme identité symbolique que l'État assure la perpétuation des significations et normes communes. Pour utiliser une formulation de Bourdieu lui-même, au sein de la modernité, le « sens commun est en grande partie national parce que la plupart des grands principes de division sont jusqu'ici inculqués ou renforcés par les institutions scolaires qui ont pour mission majeure de construire la nation comme population dotée des mêmes “catégories”, donc du même sens commun » (*Ibid.*, p. 118). Or, comment penser le statut de cette « nation » fantasmée sinon comme un ordre symbolique global.

Il s'agit alors de comprendre que la réalité d'un ordre symbolique commun ne disparaît pas, mais se transforme à travers sa sécularisation. Comme le montre avec pertinence André Tösel, la nécessité d'un ordre symbolique (qu'il désigne pour sa part comme « un ensemble structuré de schèmes mentaux et pratiques qui permettent à un peuple concret de donner sens à ce qui lui arrive ») n'a pas disparu avec l'avènement de la modernité, mais s'est déclinée sous de nouvelles formes dont il faut entreprendre la généalogie. Ainsi dans la mesure où le système de rapports sociaux propre à une communauté humaine « ne peut pas exister sans se représenter sous l'énoncé d'une loi se référant à un Autre » et « sans actualiser la fonction symbolique de référence à un Tiers », il est clair que « le Peuple, la République, la Nation, le Proletariat ou hélas aussi la Race »³⁵ sont autant de noms pour figurer ce Tiers symbolique (ce qui ne signifie évidemment pas que leur valeur soit équivalente simplement parce qu'ils endossent la même fonction).

³⁴ *Les Méditations pascaliennes, op. cit.*, p. 209.

³⁵ *Du Retour du religieux : Scénarios de la mondialisation culturelle, op. cit.*, p. 101.

De notre point de vue, l'autonomisation et la différenciation des champs ne viennent donc pas remplacer un ordre symbolique global. Les deux coexistent et sont interdépendants l'un de l'autre, ce qui ne signifie pas que leurs rapports n'évoluent pas historiquement puisque cet ordre symbolique est amené à se redéfinir sous de nouvelles figures.

VII. Les ambiguïtés de la désignation

On ne saurait terminer cette réflexion sans soulever de façon explicite le problème de l'appellation. Jusqu'ici nous avons volontairement choisi d'en rester à l'expression « système de représentation du monde » pour désigner la réalité que nous cherchions à circonscrire (il eut d'ailleurs été plus précis, mais autrement fastidieux, de rappeler à chaque fois qu'il s'agit d'un système de représentation *implicite*, prédonné et donc non encore conceptualisé). Pourtant, d'autres auteurs (pour certains, déjà évoqués) ont approché à partir de leur propre problématique une réalité semblable en la subsumant sous des noms divers. Mais, derrière le vœu pieux de l'exhaustivité, se cache surtout le problème des présupposés de toute dénomination. Aussi faut-il, pour justifier complètement notre choix, considérer deux niveaux d'argumentation :

À un premier niveau, nous refusons les formulations trop larges ou simplement contradictoires avec certaines caractéristiques de l'objet concerné :

On a ainsi vu au nom de quel critère nous rejetions l'appellation d'inconscient collectif. De même, il nous semble impropre de parler de culture. D'une part, la notion de culture a une longue histoire philologique derrière elle et en ce sens reste difficile à manœuvrer. Comme le rappelle Alain Cambier, la notion de culture a été tantôt conçue comme un processus de « formation personnelle ou d'éducation du sujet humain », tantôt comme une « condition universelle du genre humain destiné à s'émanciper de la nature » et enfin comme une réalité ethnologique, c'est-à-dire « un ensemble de modes de vie propres à une population particulière »³⁶. D'autre part, même s'il est évident que la dernière définition partage des proximités indéniables avec la réalité que nous cherchons à catégoriser, nous préférons éviter la notion de culture qui a pour défaut de mêler, dans son extension, à la fois les institutions au sens anthropologique (prises comme des réseaux de significations et de normes communes incorporées durant l'adaptation primaire de l'individu à l'espace social dans lequel il s'intègre) et les institutions de second niveau (prises au sens social et politique comme des

³⁶ A. Cambier, *Qu'est-ce qu'une civilisation*, Paris, Vrin, 2012, pp. 8-9.

instances réfléchies, conventionnelles, établies et figées qui viennent incarner ces significations et normes communes au sein de ce même espace social³⁷).

Pour des raisons semblables, et avec encore plus de réticences, nous ne saurions parler de civilisation, dans la mesure où cette dernière est au pire susceptible de servir de critère idéologique et englobe au mieux, non pas un, mais plusieurs réseaux de significations communes partageant suffisamment de traits proches pour participer d'un processus d'extension. Sur ce point, nous rejoignons la définition donnée par Mauss :

« [La civilisation :] C'est un ensemble suffisamment grand de phénomènes de civilisation, suffisamment nombreux, eux-mêmes suffisamment importants tant par leur masse que par leur qualité ; c'est aussi un ensemble assez vaste par le nombre, de sociétés qui les présentent ; autrement dit : un ensemble suffisamment caractéristique pour qu'il puisse signifier, évoquer à l'esprit une famille de sociétés »³⁸.

Précisons qu'il n'est pas question d'affirmer que culture et civilisation ne s'enracinent pas dans les systèmes de significations communes que nous avons cherché à décrire. Mais aborder les secondes à partir des premières reviendrait à prendre les conséquences et les ramifications pour les causes et l'origine.

Cette remarque vaut au passage pour la notion de « paradigme » développée par Kuhn³⁹. Cette dernière est parfois à tort confondue avec une vague vision du monde à l'origine des connaissances et des orientations d'une époque, ce qui tendrait à l'identifier à notre objet. Mais Kuhn rappelle à plusieurs reprises que, dans sa pensée, cette notion ne désigne pas plus, même dans son sens large⁴⁰, qu'un ensemble d'hypothèses théoriques, de modèles, de lois méthodologiques et de présupposés métaphysiques faisant consensus au sein de la communauté scientifique d'une période donnée. Or, convenons que cet ensemble de théories et croyances partagées n'a lui-même pu se former qu'à partir d'un système de représentation antérieur, au

³⁷ Que l'on songe à la définition fondatrice de E. B. Tylor révélatrice de cette absence de distinction. « la culture [...] est ce tout complexe qui inclut les connaissances, les croyances, l'art, la morale, les coutumes et autres dispositions et attitudes et habitudes acquises par l'homme en tant que membre d'une société » (E. B. Tylor, *La Civilisation primitive*, Paris, Reinwald, 1876, tome 1, p. 1).

³⁸ M. Mauss, « Les civilisations : éléments et formes », in *Œuvres*, 2, *Représentations collectives et diversité des civilisations*, pp. 456-479, Paris, Les éditions de Minuit, 1969.

³⁹ T.S. Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, Meyer, Flammarion, Paris, 1983.

⁴⁰ Kuhn, reconnaissant l'ambiguïté du terme, a en effet proposé de le remplacer dans son sens large par la notion de « matrice disciplinaire » (dans la postface de l'édition de 1970 de l'ouvrage cité).

sein duquel s'est d'abord effectué le partage entre le domaine attribué à la science et celui attribué à la non-science. Si donc un « paradigme » *découle* en quelque façon d'un système de représentation du monde (et si la crise d'un paradigme peut très certainement *influencer* la formation d'un nouveau système), il ne s'y identifie pas en ce qu'il est bien plus restrictif que lui (identifier les deux objets reviendrait ainsi à réduire l'un des éléments du contenu au contenant).

À un second niveau d'argumentation, il nous semble incommode de privilégier des dénominations chargées d'un passif trop complexe :

L'appellation « conscience collective » par exemple, en dépit des précisions souvent passées sous silence de Durkheim, a le défaut de recouvrir une totalité complexe par une notion susceptible d'évoquer une réalité figée.

En ce qui concerne la notion de « vision du monde », elle semble (en dépit de la réhabilitation de Goldmann⁴¹) à la fois trop galvaudée et trop usuellement rattachée à une perspective subjectiviste pour permettre un usage serein.

Plus subtile et impossible à développer complètement ici est notre réticence à aborder l'archéologie foucauldienne dont le concept fondateur, « l'épistémè », désigne pourtant, on le sait, un « *a priori* historique » rendant compte de l'émergence du domaine du pensable pour une époque donnée et de l'ordre sous-jacent à l'ensemble du savoir de cette époque. Qu'il suffise de dire que la démarche foucauldienne s'est trop déplacée pour que l'archéologie nous paraisse utilisable sans d'énormes détours. Car cette dernière, initialement focalisée sur les « pratiques discursives » (qui sont loin d'épuiser, on l'a vu, la question des significations communes propres à un espace social donné), s'est peu à peu orientée vers l'analyse des pratiques non discursives. Foucault s'est ainsi lui-même décidé, on le sait, à compléter son archéologie. Tout d'abord, la notion d'« épistémè » a progressivement fait place à celle de dispositif⁴² puis elle a été complétée par une « généalogie » ayant pour principal objectif de dévoiler les relations de pouvoir entourant la formation des discours. Or, l'unité conceptuelle de

⁴¹ L. Goldman, *Le Dieu caché - Étude sur la vision tragique dans les « Pensées » de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Gallimard, 1959. Dans cette étude, Goldmann comprend la notion de vision du monde comme un ensemble de schémas communs à une époque et non plus comme une conception enracinée dans la psychologie individuelle (à la différence de W. Dilthey).

⁴² « Maintenant ce que je voudrais faire, c'est essayer de montrer que ce que j'appelle dispositif est un cas beaucoup plus général de l'épistémè. Ou plutôt que l'épistémè, c'est un dispositif spécifiquement discursif, à la différence du dispositif qui est, lui, discursif et non discursif, ses éléments étant beaucoup plus hétérogènes (in M. Foucault, « Le jeu de M. Foucault », *Dits et Ecrits*, Tome II, texte n° 206, Paris, Gallimard, 1994, pp. 300-301).

cette évolution pose problème : si la complémentarité entre archéologie et généalogie semblait en droit acquise⁴³, elle ne s'est jamais traduite par une combinaison réellement opératoire. Plus que cela, l'archéologie s'est peu à peu effacée des travaux de Foucault laissant place à une généalogie en apparence autonome (d'ailleurs, l'auteur avait lui-même déclaré dans un entretien de 1983 qu'il ne désirait plus employer le terme « d'archéologie »⁴⁴). Sans donc nier l'apport foucauldien, reconnaissons que son utilisation dans une entreprise de clarification est peu commode.

La mise à l'écart de la notion d'« esprit objectif » récemment réinvestie par Vincent Descombes⁴⁵ relève quant à elle d'une simple commodité. Si sa démonstration est convaincante, renvoyer à un concept qu'il faudrait sortir du contexte philosophique dans lequel il a été généré alors même qu'il existe des catégorisations plus faciles d'accès n'a de sens qu'à condition d'un gain d'intelligibilité largement supérieur.

Enfin, l'ensemble conceptuel proposé par Castoriadis (imaginaire social/institution) nous semble tout à fait pertinent puisque nous nous inscrivons explicitement dans sa filiation. Mais en raison du fait même qu'il constitue un ensemble dont nous avons par ailleurs librement revisité les multiples dimensions à travers le dialogue avec d'autres auteurs, il est peu pratique de s'y référer de façon stricte.

En synthèse donc, l'appellation de « système de représentation du monde » nous semble à la fois la moins surchargée d'un point de vue historique et la plus propice à catégoriser la réalité incluant l'ensemble des propriétés suivantes :

- Propriété 1 : Il s'agit d'un ensemble de règles et de significations communes instituées qui configurent l'ensemble des activités sociales et qui sont donc implicitement porteuses d'un certain rapport au monde et d'une certaine interprétation du monde.
- Propriété 2 : Cet ensemble n'est pas séparé des pratiques matérielles, mais enchevêtré à ces dernières puisqu'il les structure tout en ne pouvant se manifester qu'à travers elles.

⁴³ Comme le souligne Kremer-Marietti, « [...] tandis que la critique archéologique analyse les processus de raréfaction, de regroupement et d'unification des discours, la généalogie étudie leur formation à la fois dispersée, discontinue et régulière. Mais il n'est guère possible de séparer ces deux tâches : la procédure de contrôle peut se trouver intégrée dans la formation régulière du discours. Tandis que la part critique de l'analyse recherche comment le discours répond aux principes d'ordonnement, d'exclusion, de rareté du discours, sa part généalogique recherche les séries de la formation discursive effective. » (A. Kremer-Marietti, *Michel Foucault. Archéologie et généalogie*, Paris, Seuil, 1985, pp. 194-195).

⁴⁴ M. Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme », entretien avec G. Raulet, *Dits et écrits*, t. IV, Paris, Gallimard, 1994, pp. 431-457).

⁴⁵ V. Descombes, *Les Institutions du sens*, op. cit.

- Propriété 3 : Cet ensemble n'est ni une entité figée ni une simple agrégation de représentations individuelle, mais une totalité systémique évolutive.
- Propriété 4 : Son émergence renvoie à la créativité pure d'un imaginaire social qui précède le réseau symbolique qui vient l'instituer.
- Propriété 5 : Ce réseau symbolique possède à la fois une fonction structurante (il distribue des classements conceptuels qui servent de cadres mentaux et comportementaux communs), une fonction idéologique (il sanctionne des hiérarchies et des logiques de pouvoir) et une fonction époqhale (il rend possible un ordre du temps, une représentation du temps historique et naturel en fonction d'un certain champ d'expérience et d'un horizon d'attente spécifique).
- Propriété 6 : Ce réseau symbolique se divise dans la plupart des sociétés en plusieurs champs singuliers devenant autonomes à un certain degré de leur développement.

VIII. En guise de conclusion

Si la présente étude avait pour objectif de cerner le statut, l'origine et les fonctions d'un type spécifique de représentation collective, elle ne prétendait évidemment pas résoudre toutes les tensions soulevées par cet objet. Aussi convient-il de rappeler qu'un certain nombre d'interrogations dépassant le cadre de notre réflexion doivent être prises en compte si l'on veut parvenir à de véritables avancées. Il faudrait notamment chercher à comprendre l'évolution des systèmes de représentation du monde mis à jour. A-t-on affaire à une dynamique linéaire ou à une série de ruptures ? Jusqu'à quel point un système de représentation propre à une époque hérite-t-il d'un système antérieur⁴⁶ ? Ces questions réclament en l'occurrence des données empiriques qui sont sans doute à chercher aujourd'hui du côté du renouveau

⁴⁶ S'il est facile de refuser les modèles obsolètes (évolution substantialiste, sujet métaphysique, élatisme structural), il est bien plus complexe de sortir du clivage créativité pure inexplicable/filiation continue. Ainsi, Castoriadis, par exemple, affirme d'un côté que l'imaginaire social se donne justement sous une forme de « nouveauté non triviale » et « d'altérité radicale » qui interdit de penser l'histoire à partir « des schèmes traditionnels de la succession » (C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, p. 276) ; mais il admet de l'autre que le réseau symbolique d'une société hérite de réseaux antérieurs. La solution est alors peut-être à trouver dans des formes inédites de modélisation inspirées par les causalités non linéaires des systèmes complexes propres aux sciences de la nature (théorie du chaos, théorie des structures dissipatives, etc.) et potentiellement applicables aux objets des sciences humaines (sur ce point, voir notamment *Ouvrir les sciences sociales*, Rapport de la commission Gulbenkian présidée par I. Wallerstein trad. de J.-M. Blanquer et S. Blanquer, Éditions Descartes & Cie, Paris, 1996).

de l'anthropologie et de l'histoire dite globale⁴⁷.

De même, quelle que soit l'importance de cet arrière-fond commun pour une société donnée, il serait réducteur de prétendre qu'il nous détermine de façon absolue. Il est évident que chaque acteur va posséder une marge de manœuvre face à ces systèmes de représentation du monde qu'il intègre durant sa socialisation. Le tout étant de savoir quelle est cette marge de manœuvre, problème qui renvoie à des débats exigeant cette fois les apports originaux de la psycho-sociologie et de la sociologie⁴⁸.

Si donc, nous espérons avoir apporté une certaine clarification épistémologique, cette dernière a surtout la valeur d'une invitation à une étude plus large, pluridisciplinaire, qui permettrait d'éclaircir une dimension du réel située au carrefour des sciences humaines et sociales, une dimension qui les concerne toutes, mais qu'aucune ne peut à elle seule épuiser.

⁴⁷ Que l'on songe par exemple au travail monumental de Jack Goody sur les conditions d'une comparaison authentique (et non plus européano-centrée) entre les représentations du monde dites orientales et celles dites occidentales (voir notamment J. Goody, *L'Orient et l'Occident*, Paris, Seuil, 1999 et *Le Vol de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2010).

⁴⁸ En ce sens, la validation générale de la catégorie de « champ » (comprise comme une sous-division des systèmes de représentation du monde) ne signifie pas que son degré d'influence ne doive pas être questionné du point de vue de l'évolution individuelle. Sur ce point, il s'agit donc de savoir quelle est la part de la liberté individuelle dans la redéfinition des règles propres à un champ (Bourdieu entreprend à plusieurs reprises ce questionnement à travers les multiples analyses du concept d'habitus, mais sans qu'une réponse définitive de sa part semble pouvoir en être déduite).