



HAL
open science

La société et l'individu

Étienne Gaudry

► **To cite this version:**

| Étienne Gaudry. La société et l'individu. Philosophie. 2024. dumas-04750337

HAL Id: dumas-04750337

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-04750337v1>

Submitted on 23 Oct 2024

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License



La société et l'individu

Etienne GAUDRY

Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Parcours : « Philosophies contemporaines : histoire et problèmes »

Sous la direction de M. Thomas BOCCON-GIBOD

Maitre de conférences en philosophie

Directeur adjoint de l'UFR ARSH

Année universitaire 2023-2024



La société et l'individu

Etienne GAUDRY

Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Parcours : « Philosophies contemporaines : histoire et problèmes »

Sous la direction de M. Thomas BOCCON-GIBOD

Maitre de conférences en philosophie

Directeur adjoint de l'UFR ARSH

Année universitaire 2023-2024

REMERCIEMENTS

Je remercie mon directeur de mémoire Thomas Boccon-Gibod pour son aide précieuse. Je remercie également tous les enseignantes et enseignants qui ont, entre autres, participé directement et indirectement au fond et à la forme de ce mémoire depuis la L1. Je remercie enfin Bastien Schmitt pour sa relecture, ainsi que ma famille et mes amis pour leur soutien.

SOMMAIRE

INTRODUCTION6

I. UNE SOCIETE STATIQUE12

1. D'UNE TRANSCENDANCE A L'AUTRE : UNE TRANSCENDANCE DIVINE13
2. D'UNE TRANSCENDANCE A L'AUTRE : UNE TRANSCENDANCE SOCIALE22
3. UNE SCIENCE DU SOCIAL POUR UNE ENTITÉ HYBRIDE27

II. D'UNE SOCIETE STATIQUE A UNE SOCIETE DYNAMIQUE44

1. LE POINT DE DEPART DE MERLEAU-PONTY46
2. L'INSTITUTION OUVERTE ET DYNAMIQUE DE MERLEAU-PONTY54
3. UNE PHILOSOPHIE A CONTRETEMPS59

III. LA SOCIETE OU L'INDIVIDU ?70

1. SOCIOLOGIE OU PHENOMENOLOGIE ?72
2. OBJECTIONS78
3. PEUT-ON SAUVER L'INSTITUTION ? UNE PHILOSOPHIE DE L'INSTITUTION82

CONCLUSION99

BIBLIOGRAPHIE101

TABLE DES MATIERES104

Introduction

« Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? »¹

« [Les individus] opèrent tout à la fois volontairement et nécessairement : ils font réellement ce qu'ils veulent, mais sans pouvoir déranger les plans généraux. Chacun des êtres occupe le centre d'une sphère d'activité dont le diamètre varie au gré de l'éternel géomètre [...]. [...] ; et les irrégularités produites par l'opération des agents libres, viennent se ranger dans l'ordre général. »²

« On s'accorde généralement à considérer que les trois époques distinguées sous les noms d'Antiquité de Moyen-Âge et de Temps modernes ont respectivement mis l'accent sur le Monde, Dieu, puis l'homme [...]. Notre époque est celle de l'anthropologie où fleurissent de concert humanisme et droits de l'homme »³. Le paradigme moderne de l'« homme »⁴, comme l'écrit Heidegger – celui centré sur l'individu, sur l'autonomie du sujet – succède au paradigme antique (nous pensons par exemple à Aristote ou aux stoïciens). Selon ce dernier, le statut de l'individu est par nature toujours relatif à un tout qui lui préexiste et qui lui est supérieur (la famille, la cité ou le cosmos), soit au « monde »⁵, puis au paradigme du Moyen-Âge selon lequel l'existence de l'individu, également relatif à un tout préordonné, ne se pense que par rapport à un principe extérieur et supérieur, c'est-à-dire à une transcendance divine. Le paradigme moderne est celui de l'individu, de l'homme qui n'est plus pensé comme relatif à un tout, de l'homme autonome et émancipé des autorités théologico-politiques. Il s'agit de celui des Lumières, celui de la « réalisation du projet d'autonomie »⁶, pour reprendre cette expression de Frédéric Brahami ; celui du sujet pensant libre et autonome, et dont le souhait est de se « rendre tant soi peu maître[s] et possesseur[s] de la nature sociale »⁷, écrit Bourdieu en paraphrasant le célèbre passage du *Discours de la méthode* de Descartes. Ce paradigme trouve son point de bascule socio-politique et son « expérience fondatrice »⁸ dans la Révolution française : « Que ce temps de la Révolution ait été

¹ Première lettre de saint Paul Apôtre aux Corinthiens.

² DE MAISTRE, Joseph, *Considérations sur la France*, Paris, Bartillat, 2017, p. 21.

³ HEIDEGGER, Martin, art. « Être humain », dans ARJAKOVSKY, Philippe, FEDIER, François, et FRANCE-LANORD, Hadrien (dir.), *Le dictionnaire Martin Heidegger*, Paris, Éditions du Cerf, 2014, p. 451.

⁴ *Id.*

⁵ *Id.*

⁶ BRAHAMI, Frédéric, *La raison du peuple*, Paris, Les belles lettres, 2016, p. 12.

⁷ BOURDIEU, Pierre, *Leçon sur la leçon*, Paris, Éditions de Minuit, 1982, p. 33.

⁸ BRAHAMI, Frédéric, *La raison du peuple*, Paris, Les belles lettres, 2016, p. 13.

fécond, nous le savons, nous, parce que de la convulsion est sortie l'institution moderne de l'État représentatif garant des droits, qui a triomphé partout en occident. »⁹ Ce n'est que bien après 1789 que le concept d'« institution » est utilisé en France pour rendre compte d'un certain mode d'existence humain ; la nature et la transcendance théologico-politique étant devenues insuffisantes voire désuètes pour satisfaire à cette tâche.

Ce concept d'« institution » est un outil précieux, tant pour la sociologie que pour la philosophie. Dans le cadre de notre étude comparative entre différentes théories de l'institution – de leurs points forts et de leurs points faibles –, ce concept nous permet, entre autres, de mettre en discussions ces deux disciplines dont nous pensons qu'elles sont finalement assez liées. En témoigne, d'une part, comme nous le verrons, de ce que la formation initiale de nombreux sociologues, Durkheim le premier, est la philosophie. La raison d'être de la sociologie fut déjà, pour Durkheim, d'ériger une science du social *explicative*, c'est-à-dire fondée sur des preuves quantitatives, au détriment de la philosophie, seulement *compréhensive*, c'est-à-dire spéculative, interprétative, fondée sur la seule force d'arguments discursifs. D'autre part, nous le verrons également, les deux philosophies de l'institution que nous étudions ici, en deuxième puis en troisième partie, trouvent leur origine, directement et indirectement, dans la sociologie durkheimienne.

Par ailleurs, le concept d'« institution » nous permet d'interroger notre monde contemporain en précisant à la fois ce que l'on nomme couramment « société » – terme que nous utiliserons souvent comme synonyme d'« institution » –, et l'« individu » (qui englobe les notions de « personne », de « soi », de « sujet » *etc.*). Autrement dit – et ce dilemme ou cette alternative sera notre problème –, l'individu est-il un être ontologiquement *libre*, dont les actes et les pensées sont autonomes vis-à-vis de son milieu social ? Ou bien l'individu est-il un être ontologiquement déterminé par la société dans laquelle il vit ? Dans le premier cas, il s'agit du paradigme des Lumières qui est aussi, d'une certaine manière notre paradigme contemporain centré sur l'individu et sur l'autonomie du sujet. L'individu y précéderait logiquement le social, en serait à l'origine, pourrait agir pour le transformer et devrait, en dernière instance, s'émanciper de sa part *historique* parfois désignée comme archaïque, contraignante voire aliénante. Selon ce paradigme, le social n'est rien de plus qu'une somme d'individus libres et autonomes logiquement premiers. Dans le second cas, il s'agit du paradigme holiste, sociologique, et notamment celui élaboré par l'école durkheimienne et selon lequel l'individu « n'existe pas d'abord comme individu, revêtant ensuite un

⁹ *Ibid.*, p. 11.

être social »¹⁰, pour reprendre cette formule de Philippe Nemo. De ce point de vue, le social est une entité irréductible à la somme des individus dont il conditionne l'existence et auxquels il préexiste.

Nous défendrons cette deuxième voie, à savoir celle d'un social déterminant et d'un individu déterminé. Aussi, cette vision, celle d'un individu pris comme partie d'un tout qui le dépasse, n'est pas nouvelle. Le temps a passé depuis les premières versions antiques puis médiévales d'une conception holiste de l'existence humaine, et Durkheim nous semble être celui qui, à contretemps d'une partie de la philosophie des Lumières et de son projet d'autonomie, actualise pour ainsi dire cette conception holiste. Selon ce paradigme, le *social* ou l'*institution* est pensé comme une totalité relativement autonome, irréductible à la somme des individus qui la compose, et qui s'impose donc à eux. A travers des enjeux épistémiques, ontologiques, anthropologiques et éthiques, nous répondrons progressivement à différentes questions concernant la société et l'individu : qu'est-ce que l'individu ? Qu'est-ce qui entre en compte dans la construction de son identité *personnelle* ? Ce « je » que l'on « possède [...] dans sa représentations »¹¹, comme l'écrit Kant, relève-t-il seulement de l'intimité de l'individu ? Cette intimité de la pensée ne revêt-elle pas aussi un caractère impersonnel, c'est-à-dire *social* ? En ce sens, l'individu concret existe-t-il vraiment ou n'est-il qu'une construction idéale et illusoire ? Quel pouvoir l'individu a-t-il sur l'institution, et *vice versa* ? Et par là, quelle relation l'un et l'autre entretiennent-ils ? Qu'est-ce que la société, ce milieu au sein duquel évolue forcément l'être humain ? Si elle n'est *plus* d'origine naturelle ou divine, sur quoi est-elle fondée ? Et comment s'inscrit-elle dans la durée ? Est-elle accessoire ou déterminante pour l'existence des individus ?

Ce concept d'« institution » que nous proposons à l'étude est forgé par les premiers sociologues français Marcel Mauss et Paul Fauconnet dans leur article « Sociologie » paru dans La Grande Encyclopédie en 1901. A l'origine de ce concept se trouve le concept de « fait social » du philosophe puis sociologue Durkheim. Son « fait social » désigne toutes « les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité »¹², ou, dit autrement, toutes les « manières d'agir, de penser et de sentir qui présentent cette remarquable propriété qu'elles existent en dehors des consciences individuelles. »¹³ A travers le « fait social », « Durkheim cherche à penser la réalité des sociétés industrielles »¹⁴, de la modernité, nous dit le philosophe Bruno Karsenti. Dans sa célèbre Préface à la seconde édition des *Règles de la méthode sociologique*, le sociologue souscrit toutefois

¹⁰ NEMO, Philippe, *Histoires des idées politiques aux temps modernes et contemporains*, Paris, PUF, 2013, p. 1064.

¹¹ KANT, Emmanuel, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1994, p. 17.

¹² DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, « Préface à la seconde édition », Paris, Flammarion, 2009, p. 38.

¹³ DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 2009, p. 44.

¹⁴ Philambule, « De Durkheim à Mauss, promenade entre philosophie et sociologie », France Culture, Paris, 18/02/1998, <https://www.radiofrance.fr/franceculture/bruno-karsenti-durkheim-cherche-a-penser-la-realite-des-societes-industrielles-1772958>

au concept d'« institution » de Mauss et Fauconnet en lieu et place de son « fait social ». Ainsi, ce concept, qui permet de rendre compte d'un mode d'existence déterminant jusqu'à l'intimité de l'individu est déjà décrit par Durkheim comme un phénomène analogue aux phénomènes physiques, c'est-à-dire extérieur aux individus et objectivable. De ce point de vue, l'individu voit son existence déterminée par le « fait social » ; ce dernier étant entendu comme une contrainte extérieure, supérieure et donc transcendante. Dans leur article « Sociologie », Mauss et Fauconnet poursuivent et amendent le travail de Durkheim et proposent de passer du « fait social » à l'« institution ». Ce concept comprend « toutes les manières d'agir et de penser que l'individu trouve préétablies et dont la transmission se fait le plus généralement par la voie de l'éducation »¹⁵ ; l'éducation étant « précisément l'opération par laquelle l'être social est surajouté en chacun de nous à l'être individuel. »¹⁶, écrivent-ils.

Cette théorie du social ou de l'institution propre à l'école durkheimienne va donc déjà nous permettre d'explorer le paradigme holiste d'où découle une certaine définition du social ou de l'institution et par là, une certaine définition de l'individu. Nous le verrons, cette vision de l'existence humaine, cette appréhension simultanée du social et de l'individu – cette ontologie du social impliquant une certaine anthropologie – aussi pertinente soit-elle n'est pas sans poser de problème. En effet, elle ne se fait finalement que du point de vue *statique* de l'institution, c'est-à-dire depuis un social relativement fixe et extérieur à l'individu, et laisse sciemment, méthodologiquement, l'individu de côté. L'individu et sa liberté ne sont cependant pas écartés du discours par l'école durkheimienne (par Durkheim lui-même et par Mauss et Fauconnet), mais seulement évoqués ; et les représentations mentales abordées. Dans son *Essai sur le don*, Mauss proposera même un exemple de phénomène social non plus seulement extérieur mais aussi intérieur aux individus.

Cette réduction durkheimienne de l'institution à son aspect objectif, et de l'individu à sa part sociale, extérieure, contraignante, et donc potentiellement aliénante, d'une part, ainsi que l'introduction de la subjectivité et l'idée de dynamisme de l'institution (« institutions vivantes »¹⁷), d'autre part, nous conduisent à nous intéresser au point de vue non plus seulement social mais individuel. Si la sociologie a pu, d'une certaine manière, s'emparer de ce point de vue, avec notamment l'individualisme méthodologique (Boudon, Berger et Luckmann), c'est par la philosophie que nous explorerons l'*institution* non exclusive de l'individu, de la subjectivité et par là d'une certaine forme de liberté. A cette fin, nous suivrons la théorie phénoménologique de l'institution du philosophe phénoménologue Maurice Merleau-Ponty. De même que l'école

¹⁵ MAUSS, Marcel, et FAUCONNET, Paul, art. « Sociologie », Paris, La Grande Encyclopédie, vol 30, 1901, p. 165-175, p. 12, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_sociologie/la_sociologie.html

¹⁶ *Ibid.*, p. 11.

¹⁷ *Id.*

durkheimienne, cette théorie est paradigmatique d'un certain point de vue ; c'est notamment pour cela que nous avons choisi de l'étudier, mais aussi parce que les théories philosophiques de l'institution sont rares.

Nous verrons si le philosophe – tout en ramenant le concept d'« institution » sur le terrain de la philosophie – parvient à proposer de manière satisfaisante une vision *subjective* et *dynamique* de l'institution à travers une attention portée à l'institution en tant qu'expérience vécue subjectivement. Une telle théorie apparaît comme une défense de l'institution en ce qu'elle parviendrait à lever l'objection d'aliénation que l'on peut légitimement porter à l'égard de l'institution, si elle réussissait. Pourtant, même dans le cadre d'une telle théorie dynamique portée sur la subjectivité, le phénoménologue ne souscrit pas à l'idée d'autonomie pure de l'individu, c'est-à-dire à la possibilité de création individuelle indéterminée, soit *ex nihilo*. Ainsi, il adhère à l'idée de *précédence* de l'institution. En ce sens, et c'est un point important, l'institution apparaît à Merleau-Ponty comme une objection à la philosophie de la conscience husserlienne, à une certaine phénoménologie donc. Il propose une philosophie de l'institution comme *reprise* (« le zig-zag reprend, réactive autrement ce qui a été fondé »¹⁸, écrit-il), là où Husserl s'intéressait à une philosophie de la conscience comme création, comme *constitution* originaire de sens. Par ailleurs, et c'est un autre point important, nous verrons que cette théorie de l'institution s'origine moins dans la phénoménologie husserlienne que dans l'école durkheimienne, bien qu'indirectement.

Malgré la pertinence du point de vue adopté par le philosophe – celui selon lequel l'institution n'est pas seulement un phénomène transcendant qui s'impose bon gré mal gré aux individus, dans la mesure où il n'est pas vécu comme tel, pour ainsi dire –, la théorie merleau-pontienne ne réussit toutefois son entreprise qu'au prix d'une forme d'*irénisme*. Elle semble ainsi passer à côté d'un aspect fondamental de l'institution : son aspect normatif et potentiellement aliénant. Cette part normative du social, de l'institution ou plutôt, *des* institutions (juridiques, politiques, économiques, religieuses, scolaires, linguistiques, *etc.*) est cependant très étudiée par la sociologie, et par la philosophie. Aussi, sans évacuer cette composante normative, nous suivons le philosophe Vincent Descombes à travers différents points de vue philosophiques (philosophie du langage, philosophie de l'esprit, philosophie de l'action).

Ce dernier, s'il refuse sciemment une réduction de l'institution à un phénomène aliénant (la critique de l'institution ne nous semble pas faire partie de son propos), a le mérite de poursuivre le travail sociologique de l'école durkheimienne qu'il amende toutefois. En effet, s'attachant à l'aspect ontologique de l'institution, il montre déjà que cette dernière est irréductible à sa part normative : l'institution est certes contraignante, mais elle est aussi et avant tout un mode d'existence original,

¹⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'institution, la passivité, Notes de cours au collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 99.

épanouissant et émancipateur. Par ailleurs, l'auteur ne réduit pas l'institution à son aspect *sédimenté* (le passé influe sur le présent), mais il fait de l'institution un principe d'action et de réflexion (externalisme) : à travers l'étude de l'intentionnalité, l'auteur des *Institutions du sens* entre dans l'esprit des individus afin de montrer, d'une manière proche de celle de Durkheim, que les motifs individuels renvoient en dernière instance à des raisons extérieures à l'individu, c'est-à-dire à l'institution en général. Enfin, Vincent Descombes résout le paradoxe qu'il y a entre le fait de soutenir à la fois une théorie holiste et le maintien de la notion d'« individu » concret. En cela, il nous éclaire sur cette dernière notion et nous permet de mieux saisir notre époque contemporaine dite *individualiste* : si l'autonomie pure de l'individu n'existe pas, et que l'individu est largement conditionné par l'institution, nous verrons que nous pouvons malgré tout maintenir en même temps l'idée holiste et celle d'un individu concret qui n'est pas complètement réductible à sa part sociale.

À travers une courte généalogie du terme « institution », nous montrerons que la sociologie à l'origine du concept d'« institution » s'enracine dans une pensée holiste de la fin du XVIII^e et s'inscrit en partie à rebours de l'idéal d'autonomie des Lumières. Par la suite, nous étudierons successivement le social et l'individu d'un point de vue objectif et statique, puis le social et l'individu d'un point de vue subjectif et dynamique. Pour aboutir, nous montrerons dans un troisième moment que l'institution n'est pas seulement un phénomène normatif potentiellement aliénant, et qu'il n'y a rien de contradictoire à maintenir à la fois une conception holiste de la relation société-individu, et une conception de l'individu concret.

I. Une société statique

« Tocqueville, au début de la démocratie en Amérique, utilise cette belle formule que je cite de mémoire : « Les jacobins sont des cartésiens sortis des écoles et descendus dans la rue. » Pourquoi ? Parce que, au fond, les jacobins se proposent de faire avec la société ce que Descartes s'est proposé de faire avec la nature, c'est-à-dire de la maîtriser totalement. »¹⁹

« La liste est ouverte, les deux ennemis sont aux prises, et l'univers regarde. »²⁰

Dans ce premier temps, nous proposons une généalogie du terme « institution ». Nous établissons que cette généalogie conduit au concept d'« institution » forgé par Mauss et Fauconnet à la suite de celui de « fait social » durkheimien, ainsi qu'à la raison de son élaboration. Nous montrons ensuite que si le concept d'« institution » trouve son origine dans la pensée holiste réactionnaire, contre-révolutionnaire de la fin du XVIII^e et s'inscrit en partie à rebours de l'idéal d'autonomie des Lumières, il reprend toutefois l'idée de progrès de ces dernières plus que le *statu quo* théocratique. Renvoyant déjà par un principe divin, la société est ensuite l'objet d'une étude qui s'inspire de la méthode scientifique propre aux sciences de la nature. Nous nous étonnerons enfin qu'une forme de transcendance sociale soit maintenue malgré la *descension* du social du ciel vers la terre : nous étudierons la théorie sociologique holiste durkheimienne paradigmatique d'une vision d'un social transcendant, c'est-à-dire existant de manière autonome, indépendamment des individus sur lesquels elle s'impose d'une manière contraignante et analogue aux phénomènes physiques.

1. D'une transcendance à l'autre : une transcendance divine

a. Qu'est-ce que l'institution et pourquoi cette notion ?

Le terme « institution » désigne aujourd'hui, dans le sens le plus général du terme, « des structures organisées qui maintiennent un état social »²¹. De ce sens moderne du mot, on retient

¹⁹ <https://www.lesechos.fr/2003/11/le-sentiment-de-depossession-1059775>

²⁰ DE MAISTRE, Joseph, *Considérations sur la France*, Paris, Bartillat, 2017, p. 74.

surtout l'aspect *statique* de l'institution, c'est-à-dire la forme instituée, organisée, « établie de façon durable »²² et préétablie, comme par exemple les institutions juridiques, politiques, économiques, religieuses, le langage *etc.* Au sens figuré, une institution est ce qui est entré dans les mœurs ou que se pratique couramment et qui fait autorité. C'est-à-dire qui s'impose auprès de tous les individus comme incontestable et incontournable, comme la baguette de pain, le bouchon lyonnais, ou encore un philosophe comme Emmanuel Kant. L'aspect *dynamique*, qui est l'autre aspect de l'institution, renvoie au « processus par lequel la société s'organise »²³. Cet aspect dynamique renvoie donc au mouvement qui institue, à l'action d'engendrer, d'instituer une chose, un objet, un individu, un groupe humain ou une pratique.

Ce sens large ne diffère de son étymologie que sur un point, mais capital : il est statique, alors qu'à l'origine *institution* avait un sens dynamique. Il désignait le processus même de mise en place et d'organisation de ces structures (religieuses). Le mot vient en effet du verbe latin *instituo, instituere*, contraction de *in statuo* : "placer dans", installer. Il renvoie donc à un mouvement, qui précède une situation, mais non à celle-ci. [...] Toute l'ambiguïté du mot *institution* part de ce que, finalement, il désigne aussi : ce point fixe qui justifie un développement, une action continue, fondatrice dont il est le but. Et c'est ce point fixe, cet arrêt, qui fournit une image lisible, image qui permet de désigner le phénomène, ou le processus dans son ensemble qui, s'y trouvant figuré, se perçoit au moment où il s'achève et se fige. Il en résulte ce caractère double, que, très vite, prend le mot *institution*; il renvoie à une dynamique, à une action continue, ou à la mise en œuvre d'une idée, pour lui donner une forme finale fixe, figée, statique, laquelle prend vite le nom, également, *d'institution*. Pour nous, aujourd'hui, une *institution* est d'abord cet arrêt de ce qui est, pourtant, malgré lui, histoire, et donc permet de décrire celle-ci en un temps arrêté et de la dater.²⁴

Il est admis que le concept d'« institution » est forgé après le XVIII^e siècle par les premiers sociologues français pour répondre à un besoin nouveau de nommer, de conceptualiser le social, c'est-à-dire un mode d'existence spécifiquement humain, après le changement de paradigme qu'a produit la Révolution française de 1789 : au cours de la nuit du 4 août 1789, la suppression du fonctionnement politico-social féodal de l'Ancien Régime est votée au cours de la séance de l'Assemblée nationale constituante. Ainsi que l'écrit Frédéric Brahami dans *La raison du peuple* :

C'est au moment de la révolution que s'est opéré « le basculement » des modernes « dans la production délibérée du devenir ». Ce basculement excède infiniment la rupture institutionnelle et morale qui sépare l'ancien monde social du nouveau ; il engage le sens du temps, qu'il s'agit non pas de suivre, mais de produire.²⁵

²¹ GUERY, Alain, « Institution histoire d'une notion et de ses utilisations dans l'histoire avant les institutionnalismes », *Cahiers d'économie Politique*, n° 44, 2003, p. 7-18, <https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-economie-politique-1-2003-1-page-7.htm>

²² GLINOER, Anthony, « Institution », dans GLINOER, Anthony, et SAINT-AMAND Denis (dir.), *Le lexique socius*, <http://ressources-socius.info/index.php/lexique/21-lexique/45-institution>

²³ *Id.*

²⁴ GUERY, Alain, « Institution histoire d'une notion et de ses utilisations dans l'histoire avant les institutionnalismes », *Cahiers d'économie Politique*, n° 44, 2003, p. 7-18, <https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-economie-politique-1-2003-1-page-7.htm>

²⁵ BRAHAMI, Frédéric, *La raison du peuple*, Paris, Les belles lettres, 2016, p. 25.

On passe alors de l’Ancien Régime à la République (en 1870 la Troisième République marque l’instauration *définitive* du régime républicain en France). Avant ce changement de paradigme, le terme « institution » ne fait pas parti du vocabulaire utilisé pour caractériser le social car la question de l’origine du social ne se pose pas encore en termes de ce qui serait le résultat de *volontés humaines*.

Privilèges et franchises sont considérées comme autant de dons du roi. Ils émanent de la grâce royale, qui fonctionne sur le modèle de la grâce divine. [...] Un *État* qui n'a jamais été institué. [...]. Aucun acte volontaire n'a présidé à son émergence, aucun ne préside à son existence. Il ne résulte d'aucune convention entre le souverain et ses sujets. [...]. Si les textes de toute sorte de la France d'Ancien Régime n'ont pas recours au mot *institution*, alors que la notion était connue [...] la raison première semble en être son incompatibilité avec la tendance forte de la monarchie, liée à son histoire, à se concevoir comme une monarchie absolue de droit divin [...].²⁶

Au XVIII^e siècle le mot prend un sens proche de celui que nous lui connaissons aujourd’hui, un sens qui n’est toutefois qu’un synonyme de « culture », et désigne, par opposition à la nature, tout ce qui est produit par l’homme. De plus, l’utilisation du terme « institution » au sens proche de celui que nous lui donnons généralement aujourd’hui – au sens de statique – fut utilisé par les révolutionnaires pour désigner ce que la révolution devait détruire, à savoir les forces et les formes sociales figées, *statiques*, de l’Ancien Régime qui exerçaient une contrainte sur l’individu. C’est donc pour rendre compte d’un état du politico-social qui n’est plus l’œuvre de Dieu mais des hommes que le terme institution est apparu :

[T]rès longtemps, jusqu'à la révolution sémantique de la seconde moitié du XVIII^e siècle en France, qui précède la Révolution qui y puise son vocabulaire, *institution* ne renvoie jamais à ce que nous nommons par ce mot encore aujourd'hui. En particulier, *institution* ne fait partie ni du vocabulaire juridique, ni du vocabulaire que nous appellerions aujourd'hui politique, celui du gouvernement des hommes. Les clercs et les secrétaires royaux préfèrent utiliser le mot : *établissements* pour désigner ce que nous appelons des institutions politiques. [...]. Jean Nicot, dans son *Thésor de la langue française*, publié après sa mort, en 1606, donne pour équivalent *d'établissement* le mot latin de *constitutio*, premier usage du mot dans un sens que nous lui connaissons encore, mais un usage un peu trompeur malgré tout. En effet, si la loi du roi est bien la loi supérieure, elle n'organise pas les institutions, au sens politique, du royaume. Elle est la loi supérieure aux multiples statuts, coutumes, usages, privilèges, qui règlent la vie sociale du royaume. Elle est la loi qui permet au roi de justice d'arbitrer dans les conflits multiples qu'impliquent ces règles d'origines diverses. Celles-ci comme celle-là ne sont jamais décrites comme des *institutions*. Un siècle après Nicot, Antoine Furetière ramène *établissement* et *constitution* à *institution*, mais comme exemples du sens large qu'a ce mot qui englobe tout ce qui est inventé et établi par les hommes, par opposition à l'idée de nature. En fait, ce que révèlent principalement les auteurs de dictionnaires et les lexicographes sous l'Ancien Régime, c'est le peu d'importance qu'a eu le mot *institution*, très longtemps, en français, jusqu'à sa nouvelle prise en considération au XVIII^e siècle, dans les débats qu'annonce Furetière déjà, par sa remarque.²⁷

²⁶ GUERY, Alain, « Institution histoire d'une notion et de ses utilisations dans l'histoire avant les institutionnalismes », *Cahiers d'économie Politique*, n° 44, 2003, p. 7-18, <https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-economie-politique-1-2003-1-page-7.htm>

²⁷ *Id.*

b. Origine et fondement

Si la question de l'origine de la structure de l'organisation sociale se pose à la fin du XVIII^e siècle, elle devient, nécessairement, celle du fondement.

L'idéal d'autonomie moral et politique ne révoque pas seulement l'autorité surnaturelle qui prétendait imposer aux hommes la loi de Dieu, il récuse tout ce qui prétendait s'imposer comme donnée indépassable de la nature. Au XVIII^e siècle, l'autonomie était revendiquée contre la coutume ou les autorités au nom de l'intégrité de la nature humaine.²⁸

En effet, si l'organisation politico-sociale est d'origine divine, la question du fondement est alors renvoyée celle de l'origine. En ce sens, une société traditionnelle comme un Royaume repose non pas sur des institutions humaines, mais sur des coutumes (ensemble de conduites habituelles, non codifiées, qui ont force de loi) se référant à un ordre divin : « Dans ce cercle, écrit l'historien Georges Duby, un seul centre, le roi ; oint du Seigneur, image du Dieu unique, il préside aux destinées du peuple chrétien tout entier [...]. »²⁹ Autrement dit, le fondement de l'état politico-social de l'Ancien Régime repose non pas sur une justification rationnelle, c'est à dire sur des normes et des règles écrites et promulguées comme on en trouve dans les sociétés démocratiques. Il s'érige sur des croyances et des mœurs fondées par des représentations renvoyant à une origine divine et naturelle, et par une mise en scène symbolique du pouvoir visant à lui donner une contenance en lieu et place de justifications rationnelles. Ainsi, contrairement aux sociétés démocratiques – d'origine humaine, où le pouvoir doit se justifier, où l'on doit plus ou moins *rendre raison* de l'état du politico-social – la question du fondement d'une société traditionnelle ne se pose pas car il renvoie à son origine divine. Ce n'est qu'après la destitution d'une forme de *naturalisme divin* – l'origine n'étant plus divine mais humaine – que la question du fondement se pose. Notons que la transcendance divine est un fondement de l'état politico-social absolu et indiscutable.

La société traditionnelle repose sur des statuts et des privilèges de personnes qui règlent leurs croyances et leurs mœurs sur des coutumes. Ni les premiers, ni ces dernières, ne sont vécus et pensés comme ayant été institués. La monarchie se perpétue dans un univers de représentations qui la réfèrent à un ordre supérieur, divin, du monde, et non à celui d'institutions qui la feraient relever d'un ordre inférieur, humain. [...]. *Royaume* est le nom qu'on donne alors à ce que nous appelons *société*. Il est formé de *personnes*, au sens chrétien du mot, qui pour le roi sont ses *sujets*. [...]. [...]. Au sens où nous entendons le mot, la monarchie française d'Ancien Régime ne se pensait pas en termes d'institutions et ne pouvait le faire sans ruiner le socle de principes qui la fondait (Pagès, 1932). Le roi absolu, il faut toujours le rappeler, est un souverain au pouvoir qui n'a de limite que d'ordre religieux, de la croyance religieuse et des principes moraux qui en découlent plus que de l'institution religieuse et des autorités qui la représentent. Si d'autres limites existaient,

²⁸ BRAHAMI, Frédéric, *La raison du peuple*, Paris, Les belles lettres, 2016, p. 13.

²⁹ DUBY, Georges, *Des sociétés médiévales*, Paris, Gallimard, 1971, p. 25.

elles supposeraient des institutions extérieures à lui, sur lesquelles viendraient buter son pouvoir. *D'institution* - au sens ancien du mot - divine, *élu* de Dieu dont il est le *lieutenant* - le *tenant lieu* - sur terre, le roi absolu est un roi sans lien, chargé de reproduire du mieux qu'il le peut l'harmonie du royaume céleste dans son royaume terrestre. Il n'est en rien compris comme un souverain humainement institué. Il n'est en rien contenu, ni préservé, par des institutions humaines. Son univers est celui de la représentation, son pouvoir s'exprime à travers des cérémonies et des rites, à la cour comme à la ville, où il est signifié, sans qu'aucune institution ne le dise, qu'il est le roi. Et il agit dans son royaume d'abord par l'exemple donné, selon un modèle et des principes stricts, mais qui ne forment pas un ensemble considéré comme une constitution, comme des institutions, mais par une mise en scène permanente de son pouvoir.³⁰

Un détour heuristique par le Moyen-Âge français va nous permettre non seulement de mieux appréhender le concept d'institution à travers sa généalogie, mais encore de fournir un exemple paradigmatique d'une forme sociale dite traditionnelle dont l'origine est transcendante, et au sein de laquelle, si l'homme est bien un individu, il est avant tout considéré comme la partie d'un tout. L'Ancien Régime – avec lequel s'achèvera la société d'ordres typique du Moyen-Âge – est une société traditionnelle, c'est-à-dire une société qui se caractérise par sa *solidarité mécanique*, pour reprendre ce concept durkheimien (société dans laquelle les individus sont conditionnés par une conscience collective très forte). Société d'ordres, elle se caractérise par une division arbitraire et hiérarchique en trois ordres, à savoir, d'après les termes utilisés par l'historien Georges Dumézil, les *Laborantes* (ceux qui travaillent), les *Oratores* (ceux qui prient) et les *Bellatores* (ceux qui combattent). Cet ordre social est figé et la fonction sociale de l'individu est déterminée par l'ordre symbolique naturalisé (c'est-à-dire établi durablement) auquel il appartient :

Dans celle-ci [la monarchie], toutes les fonctions, non seulement de la vie publique, mais aussi de la vie privée sont partagées entre les diverses classes de citoyens. Les uns s'adonnent à l'agriculture ; d'autres, au commerce ; d'autres, aux divers arts et métiers ; il en est qui font les lois, d'autres qui les font exécuter, soit en jugeant, soit en gouvernant, et personne n'a le droit de s'écarter de son rôle et d'empiéter sur celui des autres. [...] C'est là le principe par où la Monarchie diffère des autres régimes politiques : la *division du travail* qui, dans la République, était nulle, tend ici à son développement maximum. La société pourrait alors être comparée à un être vivant dont les éléments, chacun suivant sa nature, remplissent différentes fonctions.³¹

Nous voulons montrer à quel point, selon ce paradigme, la société est vécue et pensée comme un tout *a priori* (préexistant), *nécessaire* (qui, à l'époque, ne peut pas être autrement qu'il n'est) d'origine transcendante et qui détermine les individus ou tout du moins leur existence sociale. Il y a donc d'abord une prééminence du monde. Ce tout est donc déjà *a priori* de l'individu, c'est-à-dire qu'il lui préexiste. La société dans laquelle un individu naît le précède nécessairement et détermine au moins son existence sociale. N'est-ce pas en ce sens qu'Auguste Comte, insistant sur l'aspect *historique*, temporel du social, écrivait dans son *Catéchisme positiviste* ? « Ainsi, écrivait-il, la vraie sociabilité consiste davantage dans la continuité successive que dans la solidarité

³⁰ BRAHAMI, Frédéric, *La raison du peuple*, Paris, Les belles lettres, 2016, p. 13.

³¹ DURKHEIM, Émile, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris, Librairie Marcel Rivière et cie, 1966, p. 45, http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/montesquieu_et_rousseau/montesquieu_et_rousseau.html

actuelle. Les vivants sont toujours, et de plus en plus, gouvernés nécessairement par les morts : telle est la loi fondamentale de l'ordre humain »³² ? Ainsi, écrivait-il ailleurs, « puisque les vivants sont sans cesse, et même de plus en plus, dirigés par les morts, le vrai sacerdoce pourra constamment dire aux plus orgueilleux tyrans : l'homme s'agite et l'Humanité le mène »³³. Ce critère est anthropologique et nous semble donc essentiel pour caractériser l'existence humaine. Il reste donc valable quel que soit le régime politique et l'état du social. Merleau-Ponty dans la troisième partie de *La phénoménologie de la perception*, insistant autant sur l'aspect statique que sur l'aspect dynamique de l'institution, « [...] naître, c'est à la fois naître du monde et naître au monde. Le monde est déjà constitué, mais aussi jamais complètement constitué. »³⁴

Dans une société traditionnelle, toujours, cette prééminence du monde est pensée et vécue sur un mode comparable à celui de la nécessité. Autrement dit, l'individu naît dans un monde qui lui préexiste, qui s'impose radicalement à lui, et vis-à-vis duquel il n'a aucune prise. Le sujet n'a donc par essence ni liberté sociale (ce que nous appelons aujourd'hui le transfuge social est alors impossible) ni de liberté politique (aucune souveraineté populaire). Pour le dire en termes sartriens, l'essence sociale de l'individu précède son existence. Enfin, ce tout *a priori* et quasi-nécessaire est aussi transcendant, c'est-à-dire qu'il est indépendant, autonome, supérieur. Il s'impose donc aux individus depuis l'extérieur. En d'autres termes, l'origine du social, ce qui cause le social est d'une nature différente à la fois du social lui-même, mais aussi de l'individu sur lequel il produit son effet. Ainsi, par contraste avec les sociétés démocratiques (qualifiées par Durkheim de *société organiques*, c'est-à-dire des sociétés caractérisées par de nombreuses différenciations sociales et rôles sociaux, et où le *tout* est plus souple et la cohésion affaiblie relativement aux sociétés traditionnelles) que l'on peut caractériser par une certaine contingence à l'œuvre, les sociétés traditionnelles s'imposent aux individus de manière analogue à la nécessité contraignante que nous observons au sein des lois de la nature. L'*institution* étant, dans un sens encore très général, minimal et imprécis « ce qui est l'ouvrage des hommes »³⁵, écrivait Condillac, et non celui de la nature ou du divin, une société traditionnelle n'est donc ni vécue ni pensée sur le mode de l'institution humaine. Ainsi, les traits fondamentaux qui caractérisent positivement une société traditionnelle sont : sa prééminence, sa *quasi-nécessité* (aspect *mécanique*, automatique, irréfléchi, involontaire) et sa transcendance. Les traits fondamentaux qui caractérisent négativement une société traditionnelle sont l'absence de justification rationnelle et l'absence de mouvement, de

³² COMTE, Auguste, Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 70.

³³ BRAUNSTEIN Jean-François, « La religion des morts-vivants. Le culte des morts chez Auguste Comte », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 87, 2003, p. 59-73, <https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2003-1-page-59.htm>

³⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice, *La phénoménologie de la perception*, « La liberté », Paris, Gallimard, 1945, p. 517.

³⁵ AUROUX, S. et WEIL Y., *Nouveau vocabulaire des études philosophiques*, Paris, Hachette, 1975, p. 117.

dynamique, de liberté politico-sociale ; là où une société moderne de type démocratique « laisse bien plus de place au libre jeu de notre initiative »³⁶, écrit Durkheim dans *La division du travail social*.

Ces caractéristiques redéfinissent les sociétés traditionnelles comme des sociétés paradigmatiques d'une reproduction politico-sociale stricte. Paradoxalement, bien que se pose la question de la liberté *de fait*, du libre arbitre – faculté de la volonté en vertu de laquelle l'homme serait en mesure de faire des choix sans contrainte extérieure –, la question du choix politico-social, de la liberté *de droit* ne se pose véritablement qu'à partir du XVII^e siècle avec des penseurs tels que Montesquieu, Condillac, Condorcet ou Rousseau. Ainsi, cette origine (qui fait aussi office de fondement) de l'état politico-social, radicalement transcendante, produit une reproduction « pour l'essentiel, des traits les plus fondamentaux de l'état social initial. »³⁷ En effet, à chaque nouvelle génération, à chaque nouveau-né, *nécessairement*, l'état du social est reproduit à l'identique relativement à son état initial. Aucun mouvement, aucun changement, aucune dynamique n'est donc possible. L'historien Leroy Ladurie nommait « histoire immobile » l'histoire de cette période où

à chaque niveau de cette échelle, on retrouve effectivement un même fonctionnement de la société, qui lui permet de se reproduire quasiment à l'identique, où *l'institution* n'a pas sa place, sauf à nommer ainsi ces croyances, usages et coutumes qui, pourtant, jouent un rôle bien différent de celui que nous entendons faire jouer aux normes et aux règles que nous appelons : les *institutions*.³⁸

Dans ce paradigme, le social est donc fondamentalement conservateur, c'est-à-dire *statique* en ce qu'il assure son maintien, sa reproduction et conserve les individus à l'abri de tout changement.

c. Les théocrates

Cet état de fait paradigmatique d'une transcendance sociale se retrouve dans les théories des Théocrates tels que Bonald (1754-1840) ou Maistre (1753-1821). Ces philosophes et politiciens soutenaient l'idée d'une origine et d'un fondement religieux de l'ordre social. Un détour par la pensée théocratique nous semble intéressante car elle illustre de manière théorique l'état du politico-social que nous venons de décrire. Pour Bonald, « Dieu est l'auteur de tous les États, l'homme ne peut rien sur l'homme que par Dieu et ne doit rien à l'homme que pour Dieu »³⁹, écrit-il. De même que Maistre, Bonald reproche à des penseurs tel que Montesquieu, Condillac,

³⁶ DURKHEIM, Émile, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2013, p. 101.

³⁷ GUERY Alain, « Institution histoire d'une notion et de ses utilisations dans l'histoire avant les institutionnalismes », n° 44, *Cahiers d'économie Politique*, 2003, p.7-18.

³⁸ *Id.*

³⁹ NEMO, Philippe, *Histoires des idées politiques aux temps modernes et contemporains*, Paris, PUF, 2013, p. 1061.

Condorcet ou Rousseau de « ramener la législation du ciel sur terre »⁴⁰, selon l'expression de Philippe Nemo. Bonald reproche par exemple à Rousseau « son individualisme et son contractualisme. Il a cru que c'est l'homme qui constituait la société, alors que c'est la société qui constitue l'homme. »⁴¹ Selon lui, la société n'est pas – et ne doit pas – être d'institution humaine, car elle est l'œuvre de Dieu. En ce sens, Bonald écrit que « [l]'homme ne peut pas plus donner une constitution à la société religieuse ou politique qu'il ne peut donner la pesanteur aux corps ou l'étendue à la matière. »⁴² L'univers social, politique et juridique des hommes est donc déterminé par des lois éternelles et nécessaires, identifiables aux lois naturelles. En outre, dans ses *Considérations sur la France*, Maistre écrit que

[t]outes les institutions imaginables reposent sur une idée religieuse, ou ne font que passer. Elles sont fortes et durables à mesure qu'elles sont divinisées, s'il est permis de s'exprimer ainsi. [...]. Qu'on rit de ses idées ou qu'on les vénère, n'importe : elles ne forment pas moins (vrai ou fausse) la base unique de toutes les institutions durables. [...] si le principe est divin, s'en est assez pour leur donner une durée prodigieuse. [...] Il vaut mieux s'extasier sur cette force cachée, par laquelle ses ordres ont percé les siècles, comprimés des puissances formidables et résister à des choses qui nous étonnent encore dans l'histoire. Or, cette force, c'est le nom sur lequel ces institutions reposent.⁴³

Dans cet extrait, en plus de l'idée d'une origine divine du politico-social, se pose avec insistance la question de la durée, de la stabilité des *institutions*, de leur « force », c'est-à-dire la question du fondement, de ce sur quoi repose l'édifice social. Du point de vue de Bonald comme de Maistre, seul un absolu (divin) peut fonder le politico-social et lui « donner une durée prodigieuse »⁴⁴ ; et il n'y a d'absolu, au sens strict, que divin, ou naturel. De plus, à la question de savoir ce qu'il en est des créations (législatives) d'origines humaines, Maistre répond que l'homme qui « produit une institution quelconque » le fait « au nom de la divinité [...]. Il participe en quelques manières à la toute-puissance dont il s'est fait l'instrument. Il produit des œuvres dont la force et la durée étonne la raison. »⁴⁵ Autrement dit, pour les penseurs théocrates « [...] toute institution véritable, résume Roger Mehl, est religieuse ; directement ou indirectement elle a Dieu pour fondateur. »⁴⁶ En ce sens, Maistre s'oppose radicalement à l'idée selon laquelle une constitution pourrait être le produit d'une conscience, c'est-à-dire écrite par l'homme : « Ce qui est écrit n'est rien. »⁴⁷ La raison ne peut pas et ne doit pas, en effet, se substituer à l'origine et au fondement divin :

⁴⁰ *Id.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 1063.

⁴² *Id.*

⁴³ DE MAISTRE, Joseph, *Considérations sur la France*, Paris, Bartillat, 2017, p.70-71.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 72.

⁴⁶ MEHL, Roger, « Joseph de Maistre, *Des Constitutions Politiques et des Autres Institutions humaines* », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n°3, 1960, p. 310-311.

⁴⁷ DE MAISTRE, Joseph, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, In *Œuvres*, Paris, Robert Laffont, 2007, p. 371.

Non seulement la raison humaine, ou ce qu'on appelle la philosophie [nous pensons notamment à Rousseau], sans savoir ce qu'on dit, ne peut suppléer à ces bases qu'on appelle superstitieuses, toujours sans savoir ce qu'on dit. Mais la philosophie est, au contraire, une puissance essentiellement désorganisatrice. [...]. En un mot, l'homme ne peut représenter le créateur qu'en se mettant en rapport avec lui.⁴⁸

Maistre insiste donc sur l'impossibilité (incapacité et danger) de la raison à fonder le social, dont l'origine divine à l'exclusivité. Toutefois, cette disqualification de la « déesse raison »⁴⁹ à fonder l'ordre politico-social souligne selon nous la grande difficulté qu'a l'homme à établir des valeurs politiques et sociales autrement que sur un fondement divin :

Ne voyez-vous pas que vos institutions républicaines n'ont pas de racines, et qu'elles ne sont que *posées* sur le sol, au lieu que les précédentes y étaient *plantées*. Il a fallu la hache pour renverser celles-ci ; les autres cèderont à un souffle et ne laisseront point de traces.⁵⁰

L'homme, par ces propres forces est tout au plus un Vaucanson ; pour être *Prométhée*, il faut monter au ciel ; *car le législateur ne peut se faire obéir ni par la force, ni par le raisonnement.*⁵¹

Qu'y a-t-il de plus solide et de plus efficace, en effet, pour fonder le politico-social, qu'un principe transcendant, *nécessaire, a priori* des individus, et donc indiscutable tel que le divin ou la nature ? Charger la raison humaine, la *philosophie* comme l'écrit Maistre (pensant très probablement à Rousseau), de suppléer à un tel principe est, en effet, une lourde tâche en laquelle l'auteur ne croit pas : « Pour moi, je ne croirai jamais à la fécondité du néant. »⁵² Le néant renvoie ici à l'incapacité de la raison à fonder de manière durable les institutions démocratiques, relativement à l'absolu divin des sociétés traditionnelles de type Ancien Régime. Cette difficulté à fonder le politico-social rationnellement n'apparaît-elle pas aussi à Rousseau, contractualiste et adversaire républicain privilégié de Maistre, lorsqu'il se consacre dans le chapitre 7 du livre II du *Contrat social* à définir le législateur ? Ne compare-t-il pas lui aussi le législateur à Dieu ?

Pour découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux nations, il faudrait une intelligence supérieure [...]. Il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes. [...]. Le législateur est à tous égards un homme extraordinaire dans l'État [...]. [...]. Cette raison sublime, qui s'élève au-dessus de la portée des hommes vulgaires, est celle dont le législateur met les décisions dans la bouche des immortels, pour entraîner par l'autorité divine ceux que ne pourrait ébranler la prudence humaine. Mais il n'appartient pas à tout homme de faire parler les dieux, ni d'en être cru quand il s'annonce pour être leur interprète. La grande âme du législateur est le vrai miracle qui doit prouver sa mission. Il ne faut pas, de tout ceci, conclure avec Warburton, que la politique et la religion aient parmi nous un objet commun, mais que, dans l'origine des nations, l'une sert d'instrument à l'autre.⁵³

Ainsi, ce qui nous importe ici c'est l'opposition entre deux fondements paradigmatiques. D'un côté « l'individualisme des Lumières et sa tendance à penser la société comme produit d'un

⁴⁸ DE MAISTRE, Joseph, *Considérations sur la France*, Paris, Bartillat, 2017, p. 70.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 69.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 132-133.

⁵¹ *Ibid.*, p.91.

⁵² *Ibid.*, p. 71.

⁵³ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2012, p. 74-75.

contrat volontaire »⁵⁴. Et d'un autre côté le *holisme* donnant la priorité à la société sur l'individu ; holisme propre à un penseur comme Maistre, et dans lequel se sont enracinées les sciences sociales : « Joseph de Maistre fait valoir, contre la fiction d'individus autonomes choisissant de vivre en société [contrat social], la primauté de la communauté sur l'individu, reprenant à son compte la thèse grecque de la naturalité de la Cité. »⁵⁵ De ce point de vue, l'homme n'est pas « un individu autonome et qui se crée lui-même, mais un être qui reçoit une structure de l'extérieur, et une structure qui est déjà intersubjective, il est d'emblée un être social. Il n'existe pas d'abord comme individu, revêtant ensuite un être social. »⁵⁶ Nous avons bien ici deux paradigmes qui se font face : celui des Lumières où l'homme est d'abord un individu libre et autonome qui peut produire la société dans laquelle il vit ; si bien que le social n'est rien de plus qu'une somme d'individus libres et autonomes qui lui préexiste. Et celui en *rupture* avec l'idéologie des Lumières, où l'homme « n'existe pas d'abord comme individu, revêtant ensuite un être social. »⁵⁷ ; si bien que le social est une entité irréductible à la somme des individus dont il conditionne l'existence et auxquels il préexiste. C'est cette deuxième voie que nous allons suivre malgré l'apparent paradoxe consistant à maintenir en même temps que l'être humain est à la fois à l'origine du social et qu'il en est également, dans une certaine mesure, le produit en tant qu'être, certes individuel, mais aussi et surtout collectif. Ce point de vue implique que l'individu n'est pas un être fondamentalement libre et autonome, mais qu'il est un être social, et que le social conditionne largement la vie les individus, et possède, d'une certaine manière, une existence propre.

2. D'une transcendance à l'autre : une transcendance sociale

a. Des lois divines aux lois de la nature

« Si donc on exclut l'intervention d'êtres surnaturels, on ne saurait trouver, en dehors et au-dessus de l'individu, qu'une seule source d'obligation, c'est la société »⁵⁸, écrivent brillamment Mauss et Fauconnet. Étonnamment, c'est donc en rupture avec une partie de la pensée des Lumières, d'un l'individu libre, autonome et créateur de son univers politique et social, que les sciences sociales contemporaines naissent avec Comte. Elles s'enracinent dans une pensée holiste et

⁵⁴ SPECTOR, benjamin, *La société*, Paris, GF-Flammarion, 2000, p. 17.

⁵⁵ *Id.*

⁵⁶ NEMO, Philippe, *Histoires des idées politiques aux temps modernes et contemporains*, Paris, PUF, 2013, p. 1064.

⁵⁷ *Id.*

⁵⁸ MAUSS, Marcel, et FAUCONNET, Paul, art. « Sociologie », Paris, La Grande Encyclopédie, vol 30, 1901, p. 165-175, p. 11, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_sociologie/la_sociologie.html

réactionnaire selon laquelle le social, déjà fruit d'une transcendance divine, est irréductible aux individus qui le composent. Les sciences sociales

[...] débutent même par une rupture radicale avec l'esprit de la pensée sociale des Lumières : Auguste Comte [...] reprend à son compte la critique réactionnaire du contrat social, mais uniquement dans sa dimension épistémologique. [...]. Mais, à l'inverse des penseurs légitimistes [Maistre, Bonald], Comte n'a pas une conception fixiste de l'ordre social. Si les lois scientifiques sont éternelles, elles déterminent néanmoins une évolution continue de la société vers plus de rationalité [loi des trois états]. La sociologie doit être la science et la conscience qu'une société « positive », libérée de toute métaphysique, formera d'elle-même.⁵⁹

Voilà donc le social *débarrassé* de son origine et de son fondement divin à la faveur d'une entreprise rationnelle. Le social, d'origine humaine se trouve-t-il malgré cela affranchi de toute transcendance ? Après cette *descension* du social du ciel vers la terre, après le passage de *l'obscurité* aux Lumières, nous aurions pu nous attendre à ce que l'idée selon laquelle l'individu est à l'origine et au fondement du social fasse l'unanimité. Or une forme de transcendance semble résister. Comment comprendre cela ? En la matière, n'y a-t-il pas de transcendance seulement divine ? Ou comme le formule Céline Spector dans un article de 2018 : « comment quelque chose de supérieur aux individus peut-il exister alors même qu'il n'existe rien dans la nature au-delà des individus ? »⁶⁰ Cette persistance d'une forme de transcendance peut déjà se comprendre en considérant la volonté de certains penseurs, philosophes et des premiers sociologues de penser le social comme un objet scientifique analogue aux phénomènes naturels extérieur aux individus, régi par des lois et donc susceptible d'être expliqué par des lois. Nous trouvons déjà ce vocabulaire de la nécessité physique chez Maistre : « Mais croit-on que le monde politique marche au hasard, et qu'il ne soit pas organisé, dirigé, animé par cette même sagesse qui brille dans le monde physique ? »⁶¹, écrit-il. Si nous passons outre les racines mystiques de la pensée de Maistre et de son « excentricité »⁶², pour reprendre ce terme que Pierre Manent utilise dans la préface aux *Considérations sur la France*, nous pouvons retenir de sa pensée d'inspiration antique le fait qu'une société ne semble jamais être seulement « un être de pure raison »⁶³ et qu'en ce sens elle conserve une part d'extériorité, de transcendance qui échappe aux individus :

[...] certaines intuitions sociologiques de de Maistre, dégagées de la « mystique de caste » qui les enrobe, méritent d'être retenues : une société n'est jamais un être de pure raison, et les réformateurs sociaux qui prétendent construire *a priori* une société rationnelle risquent souvent de confondre raison et utopie ; toute

⁵⁹ SPECTOR, benjamin, *La société*, Paris, GF-Flammarion, 2000, p. 36.

⁶⁰ SPECTOR, Céline, « Aux origines de la sociologie. « *Le contrat social* de Rousseau » d'Émile Durkheim (1918) », *Les Études philosophiques*, N° 127, 2018, p. 535-568.

⁶¹ DE MAISTRE, Joseph, *Considérations sur la France*, Paris, Bartillat, 2017, p. 128.

⁶² *Ibid.*, Préface de Pierre Manent, p. 9.

⁶³ MEHL, Roger, « Joseph de Maistre, *Des Constitutions Politiques et des Autres Institutions humaines* », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n°3, 1960, p. 310-311, https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_1960_num_40_3_3632_t1_0310_0000_1

constitution durable est, non le fruit de la réflexion d'un comité des sages, mais le produit de cet « esprit public » que de Maistre admirait fort en Angleterre [...]. »⁶⁴

Nous devons donc ce paradigme holiste, que nous tentons de suivre ici, si ce n'est déjà aux penseurs contre-révolutionnaires s'opposant farouchement à l'individualisme des Lumières, à une méthode *positiviste* : le social, n'obéissant plus à des lois divines mais à des lois du type de celles qu'on trouve dans les sciences de la nature, doit pouvoir s'expliquer non plus par Dieu mais par la méthode scientifique :

Ce qui est remarquable, c'est qu'à travers ces interprétations idéologiques émergent des concepts qui révéleront leur fécondité pour les sciences sociales naissantes. Ainsi, Joseph de Maistre, contre l'utopie d'une société rationnellement instituée par contrat, allègue-t-il l'existence de lois régissant le monde social au même titre que le monde naturel, ce qui justifie le projet d'une physique sociale, tel qu'il s'exprimera chez Auguste Comte et Émile Durkheim.⁶⁵

Ainsi, similairement à Maistre – quoi que d'une autre manière – les premiers sociologues (qui furent déjà philosophes – ce qui est, selon nous, un fait remarquable) reconnaissent la pertinence, non pas d'une approche individualiste du social, mais d'une approche sociale de l'individu, autrement dit d'une approche holiste de la relation entre l'individu et le social, d'une priorité du tout sur les parties, du social sur l'individu. Aussi, Comte met essentiellement l'accent sur l'être social de l'individu et s'éloigne de la pensée réactionnaire en ce qu'il reprend l'idée de progrès (loi téléologique des trois états) chère à la philosophie des Lumières. « La biologie naissante devient le modèle de la sociologie »⁶⁶, écrit Benjamin Spector. Précisons brièvement que « [l]a tradition sociologique attribue à Auguste Comte la paternité du terme de « sociologie ». [Toutefois,] [d]e récents travaux en linguistique, en histoire, et en philosophie, ont mis en évidence que c'est, en fait, Sieyès qui a, le premier, inventé ce néologisme et lui a donné un contenu. »⁶⁷ De ce point de vue positiviste, la société est alors pensée sur le modèle de l'organisme biologique : « Or, tel est éminemment le caractère propre de notre organisme social, et la principale cause de sa supériorité nécessaire sur tout organisme individuel. »⁶⁸ Cette méthode d'investigation selon laquelle les institutions sociales sont pensées relativement à leur fonction de conservation (du social et de l'individu) est le *fonctionnalisme*. Cette compréhension du social selon le paradigme biologique compare donc la société à un organisme (un tout) au sein duquel les institutions ont une fonction et seraient des moyens au service de la conservation du social lui-même, mais aussi de l'assouvissement des besoins vitaux des individus. Est-ce à dire que les institutions ne seraient que

⁶⁴ *Id.*

⁶⁵ SPECTOR, benjamin, *La société*, Paris, GF-Flammarion, 2000, p. 17.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 36.

⁶⁷ MORGENTHALER, Jean-Louis, « Condorcet, Sieyès, Saint-Simon et Comte », *Socio-logos*, 2, 2007, <http://journals.openedition.org/socio-logos/373>

⁶⁸ COMTE, Auguste, *Leçons de sociologie*, Paris, GF-Flammarion, 1995, p. 264.

le prolongement de l'instinct, et viseraient seulement à satisfaire les besoins vitaux ? Différentes pistes permettent de répondre à cette question – et notamment la distinction que fait le sociologue Merton entre « fonctions manifestes » et « fonctions latentes » – mais nous retiendrons surtout l'idée selon laquelle « le point commun des différentes approches [fonctionnalistes] est qu'elles tentent de dégager, au-delà de la diversité des relations sociales, un *système* dont on peut manifester la configuration »⁶⁹, c'est-à-dire que l'on peut appréhender rationnellement, scientifiquement.

b. Le social : humain mais transcendant

Ce social, dont nous voulons rendre compte dans cette partie, n'est donc pas celui d'une philosophie du sujet ou d'une philosophie de la conscience selon lesquelles le social aurait comme point de départ l'individu où le social serait un pur produit de la raison, fruit d'un individu de pure raison. Comme l'écrivait Comte dans ce remarquable extrait d'une lettre à J. S. Mill datée du 19 juin 1842 :

J'ai maintenant achevé la moitié de plus difficile et la plus décisive de mon extrême opération philosophique, et j'ai été ainsi conduit involontairement à refaire, en quelque sorte, pour notre temps, à ma manière, l'équivalent actuel du *Discours* de Descartes sur la méthode, resté intact depuis deux siècles, et auquel j'ai osé substituer enfin, dans la même direction, une conception nouvelle, principalement caractérisée par la prépondérance logique du point de vue social, que Descartes avait, au contraire, été forcé d'écarter avec soin.⁷⁰

Outre l'ambition qu'affiche ici l'auteur disant s'inspirer du grand projet ainsi que du geste philosophique de Descartes – celui de refonder la connaissance sur des bases nouvelles et solides – il en inverse le point de vue : contrairement au point de vue épistémique cartésien selon lequel la connaissance naît de l'intimité de la conscience et du rejet méthodologique du monde extérieur – « [...] mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps »⁷¹ – Comte fait valoir la primauté de l'extérieur sur l'individu, c'est-à-dire la primauté du social sur l'individu. C'est, en un certain sens, le mouvement des Lumières qui est inversé. Par ailleurs, de même que Descartes utilise le scepticisme contre le scepticisme, nous serions tentés de dire que Comte utilise le *cogito* cartésien *contre* Descartes en

⁶⁹ SPECTOR, benjamin, *La société*, Paris, GF-Flammarion, 2000, p. 218-219.

⁷⁰ MILL, John Stuart, *Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte*, Paris, Félix Alcan, 1899, p. 74.

⁷¹ DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 2009, p. 93.

faisant valoir la « prépondérance logique du point de vue social »⁷², et celle de la conscience individuelle.

Le social dont nous tentons de rendre compte est donc, à l'inverse de celui de l'*individualisme* des Lumières, un phénomène transcendant, dont l'origine n'est pas la conscience individuelle (ni l'intersubjectivité, nous le verrons), et qui détermine des individus déjà et avant tout sociaux :

Aussi la volonté personnelle des rois, des législateurs, des prophètes ou des prêtres semble-t-elle être la source d'où émane la vie sociale toute entière. [...]. C'est de là qu'est née cette superstition si répandue d'après laquelle le législateur, doué d'un pouvoir à peu près illimité, serait capable de créer, modifier, supprimer les lois selon son bon plaisir. [...] le droit est issu des mœurs [...]. [...] Rien n'a davantage retardé la science sociale que cette manière de voir, que les philosophes eux aussi ont tous acceptée soit consciemment soit inconsciemment. [...] D'autre part, si le législateur organise et dirige arbitrairement la vie sociale, où trouvera-t-on matière à science ? Tout ce qui est matière de science, consiste en des choses qui possèdent une nature propre et stable et sont capables de résister à la volonté humaine.⁷³

Nous voyons ici, que pour Durkheim, de même que les théocrates, tout fondement rationnel semble exclu. Le droit est seulement l'officialisation, l'objectivation des mœurs, et aucun législateur (si ce n'est Dieu), pas même celui de Rousseau, n'est à l'origine du droit.

C'est d'ailleurs là l'une des originalités de la pensée durkheimienne : de faire de la société une chose d'origine à la fois humaine et transcendante. A la suite de Comte, Durkheim reprend à son compte le paradigme positiviste, objectiviste, constitué des thèses holistes, fonctionnalistes, et organicistes (qui donne « à sa réflexion un caractère quelque peu daté et austère [...] »⁷⁴). De même que chez Comte, si l'ambition de Durkheim est scientifique (sociologique), elle est aussi politique, ou plutôt spirituelle ou morale. L'auteur des *Règles de la méthode sociologique* semble penser qu'un social *bienportant* repose plus sur un pouvoir spirituel – moral – (qui n'est pas sans rappeler celui d'une société traditionnelle), que sur un pouvoir politique de type rousseauiste ; et ce bien que « [I]es modernes ne voient dans le pouvoir spirituel qu'une régression théocratique, ce qui les rend aveugle au fait que l'anarchie intellectuelle et morale produit [selon Comte] le « despotisme le plus dégradant, celui de la force dépourvue de toute autorité morale ». »⁷⁵ Selon Durkheim, c'est donc en *expliquant* le social que l'on pourra résoudre l'*anomie*, c'est-à-dire le dysfonctionnement de la règle sociale entendu comme pathologie (spirituelle, morale) du lien social – dont l'auteur propose un remède partiel avec une reprise et une extension de l'application de

⁷² MILL, John Stuart, *Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte*, Paris, Félix Alcan, 1899, p. 74.

⁷³ DURKHEIM, Émile, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris, Librairie Marcel Rivière et cie, 1966, p. 28, http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/montesquieu_et_rousseau/montesquieu_et_rousseau.html

⁷⁴ LEDENT, David, *Émile Durkheim, vie, œuvres, concepts*, Paris, Ellipses, 2011, p. 26.

⁷⁵ BRAHAMI, Frédéric, *La raison du peuple*, Paris, Les belles lettres, 2016, p. 256.

l'*antique* et *médiéval* principe de *corporation*) – comme dérèglement de la cohésion sociale produit par le phénomène de division du travail propre aux sociétés modernes. L'anomie

[...] désigne l'instabilité des désirs humains quand ils ne sont plus contenus par aucune règle sociale [instabilité due à la division croissante du travail et propre aux sociétés modernes caractérisées par une *solidarité organique*, par opposition à la *solidarité mécanique* typique des sociétés traditionnelles], ainsi que l'état de mécontentement qui en découle pour l'individu et qui se traduit statistiquement par l'augmentation du taux de suicide.⁷⁶

Semblant s'inspirer de la *solidarité mécanique* des sociétés traditionnelles, Durkheim ne conserve cependant ni l'aspect religieux (pas de manière explicite, en tout cas) et réactionnaire des théocrates, ni l'aspect finaliste des philosophies de l'histoire (notamment comtienne). En sociologue positiviste, Durkheim entreprend donc de définir le social comme une chose, c'est-à-dire comme une réalité empirique extérieure aux individus et donc observable et objectivable.

Quelle est la relation entre l'individu et son univers social? Comment rendre compte de l'origine et du fondement du social? Est-il d'origine divine? Est-il naturel? Est-il psychologique? Pour Durkheim, le social n'est rien de tout cela. Mais si le social est évidemment d'origine humaine, il ne trouve pas pour autant son origine chez l'individu au sens strict. Selon Durkheim, si ce qui cause le social n'est certes plus d'une nature différente à la fois du social lui-même et de l'individu sur lequel il produit son effet, il n'en reste pas moins transcendant pour l'individu. En outre, c'est pour démontrer sa thèse selon laquelle le social est extérieur aux individus, qu'il leur est contraignant et transcendant, que Durkheim va s'éloigner de la *spéculation* philosophique après la rédaction de *la division du travail social*. Il propose une année plus tard ses *règles de la méthode sociologique*. En 1897 est publié *Le suicide*, qui apparaît comme une *preuve* de ce que la philosophie *seulement* spéculative ne pouvait démontrer : que certaines actions et pensées apparemment individuelles sont *en réalité* déterminées par un certain état du social.

3. Une science du social pour une entité hybride

a. Une méthode

Nous pouvons aisément comprendre le reproche que fait Durkheim à la philosophie. En tant que discipline essentiellement spéculative, elle ne ferait qu'essayer en vain de *comprendre* le social, et échouerait à l'*expliquer*. Cela n'est pas sans rappeler les mots durs de Maistre à l'encontre de la philosophie :

⁷⁶ KECK, Frédéric, et PLOUVIEZ, Mélanie, *Le vocabulaire d'Émile Durkheim*, Paris, Ellipses, 2008, p. 7.

Non seulement la raison humaine, ou ce qu'on appelle la philosophie, sans savoir ce qu'on dit, ne peut suppléer à ces bases qu'on appelle superstitieuses, toujours sans savoir ce qu'on dit. Mais la philosophie est, au contraire, une puissance essentiellement désorganisatrice.⁷⁷

Selon Durkheim la philosophie est plus prescriptive que descriptive :

Aussi recherchaient-ils, non ce que sont les institutions et les faits sociaux, leur nature et leur origine, mais ce qu'ils devraient être ; ils se souciaient, non de nous fournir une image de la nature aussi vraie que possible, mais de proposer à notre admiration et à notre imitation l'idée d'une société parfaite. Aristote lui-même, bien qu'il ait prêté attention à l'expérience beaucoup plus que Platon, s'est proposé de découvrir, non les lois de la vie en commun, mais la meilleure forme de société.⁷⁸

Nous pouvons penser à Rousseau à qui s'est notamment beaucoup intéressé le sociologue dans cette sa thèse de 1966, et dont la philosophie politico-sociale est entre autres fondée sur la fiction – « Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. »⁷⁹, écrit Rousseau – de l'état de nature et d'une recherche des fondements d'un bon état social (entreprise philosophique normative). Ou comme l'écrit Céline Spector dans un article qui analyse la lecture durkheimienne de Rousseau : « Le défaut majeur de la philosophie politique du point de vue de la science sociale est d'avoir toujours voulu déduire à partir de la nature humaine plutôt qu'induire à partir de l'état des sociétés. »⁸⁰

En outre, si la philosophie est apparemment disqualifiée, de même que les sciences de la nature, l'introspection psychologique ne peut-elle pas être une méthode adaptée pour connaître le social en tant qu'il est d'origine humaine ? Autrement dit, si la cause du social est l'individu, ne doit-on pas étudier la cause pour expliquer l'effet ? Non, car selon Durkheim, et bien que l'être humain soit à l'origine du social, il ne peut toutefois pas être trouvé à l'intérieur de l'individu puisqu'il lui est extérieur et qu'il lui préexiste :

On objectera que, comme ils sont notre œuvre, nous n'avons qu'à prendre conscience de nous-mêmes pour savoir ce que nous y avons mis et comment nous les avons formés. Mais, d'abord, la majeure partie des institutions sociales nous sont léguées toutes faites par les générations antérieures ; nous n'avons pris aucune part à leur formation et, par conséquent, ce n'est pas en nous interrogeant que nous pourrions découvrir les causes qui leur ont donné naissance.⁸¹

⁷⁷ DE MAISTRE, Joseph, *Considérations sur la France*, Paris, Bartillat, 2017, p. 70.

⁷⁸ DURKHEIM, Émile, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris, Librairie Marcel Rivière et cie, 1966, p. 22, http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/montesquieu_et_rousseau/montesquieu_et_rousseau.html

⁷⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier Flammarion, 1971, p. 169.

⁸⁰ SPECTOR, Céline, « Aux origines de la sociologie. « *Le contrat social* de Rousseau » d'Émile Durkheim (1918) », *Les Études philosophiques*, N° 127, 2018, p. 535-568, <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2018-4-page-535.htm>

⁸¹ DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, « Préface à la seconde édition », Paris, Flammarion, 2009, p. 27.

L'argument est de taille : en effet, comment trouver en soi l'origine ou la cause du social – c'est-à-dire de ce qui n'a pas été produit en nous, mais à l'extérieur de nous, et *a fortiori* sans notre présence – c'est-à-dire « léguées toutes faites par les générations antérieures »⁸² (précédence du social) ? Il est d'autant plus impossible de trouver en soi les raisons complexes et hétérogènes des faits sociaux dont nous ne sommes pas à l'origine, nous dit Durkheim, qu'il est difficile de trouver en soi les raisons qui expliqueraient le comportement individuel dont nous serions à l'origine et que la psychologie elle-même peine à comprendre :

De plus, alors même que nous avons collaboré à leur genèse, c'est à peine si nous entrevoyons de la manière la plus confuse, et souvent même la plus inexacte, les véritables raisons qui nous ont déterminé à agir et la nature de notre action. Déjà, alors qu'il s'agit simplement de nos démarches privées, nous savons bien mal les mobiles relativement simples qui nous guident ; nous nous croyons désintéressés alors que nous agissons en égoïstes, nous croyons obéir à la haine alors que nous cédon à l'amour, à la raison alors que nous sommes les esclaves de préjugés irraisonnés, etc. Comment donc aurions-nous la faculté de discerner avec plus de clarté les causes, autrement complexes, dont procèdent les démarches de la collectivité ? Car, à tout le moins, chacun de nous n'y prend part que pour une infime partie ; nous avons une multitude de collaborateurs et ce qui se passe dans les autres consciences nous échappe. Notre règle n'implique donc aucune conception métaphysique, aucune spéculation sur le fond des êtres.⁸³

Par conséquent, selon Durkheim, le seul moyen d'expliquer la société et les individus qui la composent, c'est de considérer la première, d'un point de vue épistémologique, heuristique, comme une chose, c'est-à-dire comme une entité extérieure à l'individu et susceptible d'être appréhendée et expliquée seulement par la science empirique : « [les faits sociaux] ne sauraient se confondre avec les phénomènes organiques, puisqu'ils consistent en représentations et en actions ; ni avec les phénomènes psychiques, lesquels n'ont d'existence que dans la conscience individuelle et par elle. »⁸⁴ En définissant le social comme une chose extérieure aux individus, l'auteur exclu donc toute possibilité de connaître la société et l'individu social du point de vue de la psychologie ; un peu à la manière de Nietzsche écrivant que « [l]'observation immédiate de soi-même est loin de suffire pour se connaître : nous avons besoin de l'histoire, car le passé nous inonde de ces mille vagues. »⁸⁵

Mais alors comment comprendre le « fait social » en tant que *chose* ?

Qu'est-ce en effet qu'une chose ? La chose s'oppose à l'idée comme ce que l'on connaît du dehors à ce que l'on connaît du dedans. Est chose tout objet de connaissance qui n'est pas naturellement compénétrable à l'intelligence, tout ce dont nous ne pouvons nous faire une notion adéquate par un simple procédé d'analyse mentale, tout ce que l'esprit ne peut arriver à comprendre qu'à condition de sortir de lui-même, par voie d'observations et d'expérimentations, en passant progressivement des caractères les plus extérieurs et les plus immédiatement accessibles aux moins visibles et aux plus profonds.⁸⁶

⁸² *Id.*

⁸³ *Ibid.*, p. 27-28.

⁸⁴ DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1999, p. 45.

⁸⁵ NIETZSCHE, Friedrich, *Opinions et sentences mêlées*, Paris, Garnier-Flammarion, 2019, p.160.

⁸⁶ DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, « Préface à la seconde édition », Paris, PUF, 1999, p. 25.

Le social doit donc être appréhendé épistémologiquement (holisme méthodologique) comme une chose, c'est-à-dire un objet scientifique au même titre qu'un phénomène naturel. La méthode « positiviste » privilégiée par Durkheim s'explique donc par un refus d'appréhender le fait social par la *spéculation* philosophique ou la psychologie. Selon lui, mises à part les sciences formelles (mathématiques et logique) qui sont purement idéales et qui ne dépendent pas du monde extérieur, toutes les sciences, qu'il s'agisse des sciences expérimentales de la nature, ou des sciences humaines comme la sociologie, l'histoire et même la psychologie⁸⁷, doivent considérer leurs objets comme des choses selon la définition déjà évoquée : est une chose ce qui n'est pas une idée (comme par exemple un objet mathématique) et dont la connaissance ne peut se faire que *du dehors* (« Ainsi l'observation n'est possible que du dehors, il n'y a de données objectives qu'externes au sujet. Celui-ci ne peut donc s'auto-observer objectivement (c'est la raison du célèbre refus par Comte de la « psychologie » entendue comme observation intérieure.) »⁸⁸) :

« [...] tout objet de science est une chose, sauf, peut-être, les objets mathématiques ; car, pour ce qui est de ces derniers, comme nous les construisons nous-mêmes depuis les plus simples jusqu'aux plus complexes, il suffit, pour savoir ce qu'ils sont, de regarder au dedans de nous et d'analyser intérieurement le processus mental d'où ils résultent.⁸⁹

Le choix de cette méthode dite positiviste s'explique aussi par le besoin de déssubjectiviser les objets d'étude, de « [...] les mettre à distance tant du sujet de la connaissance – critique des prénotions – que de l'acteur social [...] »⁹⁰, de les « considérer par un côté où ils se présentent isolés de leurs manifestations individuelles »⁹¹, écrit Durkheim, et qui rendrait la connaissance partielle et partiale.

Privilégier la méthode de l'introspection pour saisir le « fait social » serait inapproprié car ce serait, d'une part, faire preuve d'imprudence par manque de distance objective :

Mais dès qu'il s'agit de faits proprement dits, ils sont nécessairement pour nous, au moment où nous entreprenons d'en faire la science, des inconnus, des *choses* ignorées, car les représentations [prénotions]

⁸⁷ *Ibid.*, p. 26-27 : « Les faits de la psychologie individuelle eux-mêmes présentent ce caractère et doivent être considérés sous cet aspect. En effet, quoiqu'ils nous soient intérieurs par définition, la conscience que nous en avons ne nous en révèle ni la nature interne ni la genèse. Elle nous les fait bien connaître jusqu'à un certain point, mais seulement comme les sensations nous font connaître la chaleur ou la lumière, le son ou l'électricité ; elle nous en donne des impressions confuses, passagères, subjectives, mais non des notions claires et distinctes, des concepts explicatifs. Et c'est précisément pour cette raison qu'il s'est fondé au cours de ce siècle une psychologie objective dont la règle fondamentale est d'étudier les faits mentaux du dehors, c'est-à-dire comme des choses. À plus forte raison en doit-il être ainsi des faits sociaux ; car la conscience ne saurait être plus compétente pour en connaître que pour connaître de sa vie propre.»

⁸⁸ GRANGE, Juliette, *Le vocabulaire de Comte*, Paris, Ellipses, 2002 p. 55.

⁸⁹ DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, « Préface à la seconde édition », Paris, PUF, 1999, p. 26.

⁹⁰ KECK, Frédéric, et PLOUVIEZ, Mélanie, *Le vocabulaire d'Émile Durkheim*, Paris, Ellipses, 2008, p. 15.

⁹¹ DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1999, p. 45.

qu'on a pu s'en faire au cours de la vie, ayant été faites sans méthode et sans critique, sont dénuées de valeur scientifique et doivent être tenues à l'écart.⁹²

Ce serait aussi, d'autre part, ne pas tenir compte de l'aspect extérieur et contraignant du social. Le phénomène social, le « fait social », en tant que réalité *chosale*, s'impose aux individus qui doivent *faire avec*, qu'ils soient *obligés* par des mœurs implicites ou contraints de manière explicite par l'« existence de quelques sanctions déterminées »⁹³, ou « pouvoir de coercition externe »⁹⁴. Ainsi, la contrainte ou la « résistance que le fait oppose à toute entreprise individuelle »⁹⁵ est la marque de son extériorité. L'introspection psychologique (concernant aussi bien les raisons intimes qu'hétéronomes) et la spéculation philosophique ne seraient donc pas des domaines d'étude suffisamment rigoureux en ce qu'ils n'apportent aucune preuve concrète (la psychologie n'aurait même rien à dire sur le social qui est extérieur à la conscience individuelle), contrairement à la sociologie dont les données statistiques et la méthode comparative corroborent, selon Durkheim, la thèse de l'existence d'une *conscience collective* dans *Le suicide*. Ainsi le choix de la méthode positiviste est le choix de la rigueur : si l'on peut toutefois remettre en question, réfuter à la fois les données et les connaissances produites par cette science du sociale (« il est bien clair, en effet, que nos formules sont destinées à être réformées dans l'avenir. »⁹⁶), du point de vue de l'auteur, cette *science* que serait la sociologie à au moins l'avantage de proposer des résultats fondés sur des preuves objectives, et non seulement sur des arguments. Et en ce sens, Durkheim refuse évidemment de s'engager dans une voie métaphysique et dogmatique qui consisterait à substantialiser le social :

Notre règle n'implique donc aucune conception métaphysique, aucune spéculation sur le fond des êtres. Ce qu'elle réclame, c'est que le sociologue se mette dans l'état d'esprit où sont physiciens, chimistes, physiologistes, quand ils s'engagent dans une région, encore inexplorée, de leur domaine scientifique. Il faut qu'en pénétrant dans le monde social, il ait conscience qu'il pénètre dans l'inconnu ; il faut qu'il se sente en présence de faits dont les lois sont aussi insoupçonnées que pouvaient l'être celles de la vie, quand la biologie n'était pas constituée ; il faut qu'il se tienne prêt à faire des découvertes qui le surprendront et le déconcerteront. [...]. Dans l'état actuel de la science, nous ne savons véritablement pas ce que sont même les principales institutions sociales, comme l'État ou la famille, le droit de propriété ou le contrat, la peine et la responsabilité ; nous ignorons presque complètement les causes dont elles dépendent, les fonctions qu'elles remplissent, les lois de leur évolution ; c'est à peine si, sur certains points, nous commençons à entrevoir quelques lueurs. Et pourtant, il suffit de parcourir les ouvrages de sociologie pour voir combien est rare le sentiment de cette ignorance et de ces difficultés. Non seulement on se considère comme obligé de dogmatiser sur tous les problèmes à la fois, mais on croit pouvoir, en quelques pages ou en quelques phrases, atteindre l'essence même des phénomènes les plus complexes. C'est dire que de semblables théories expriment, non les faits qui ne sauraient être épuisés avec cette rapidité, mais la prénotion qu'en avait l'auteur, antérieurement à la recherche.⁹⁷

⁹² DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, « Préface à la seconde édition », Paris, PUF, 1999.

⁹³ *Id.*

⁹⁴ DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 2009, p. 52.

⁹⁵ *Id.*

⁹⁶ DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, « Préface à la seconde édition », Paris, Flammarion, 2009, P. 24.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 28.

Cette méthode sociologique se propose donc d'envisager le social d'un point de vue objectif pour éviter les écueils que sont la spéculation philosophique, l'introspection psychologie, et la partialité. Le choix de cette méthode, et le fait pour Durkheim de s'éloigner de sa formation philosophique initiale pour traiter son objet, n'est-ce pas là, tout de même, le signe que le social est une entité ontologiquement complexe, hybride et difficile à saisir ?

b. Un objet

Pour rendre compte d'une forme de transcendance sociale et de l'idée que l'individu est notamment un être collectif, Durkheim utilise donc l'expression de « fait social » (il adopte, plus tard, le concept d'institution forgé par Mauss et Fauconnet). Un « fait » est ce qui arrive, ce qui est tenu pour réel, constaté et établi par une expérience immédiate, une observation confirmée ou par une analyse statistique, dans le cas de la sociologie durkheimienne ; ni plus ni moins. En « science », un « fait » est une donnée de base utilisée comme source de connaissance et d'analyse. Notons toutefois que l'idée de « fait » n'est pas sans poser de problèmes car un fait est rarement brut, et souvent construit. Ainsi, cet objet, ce « fait social » est une « chose », ou plutôt, « les faits sociaux doivent être traités comme des choses »⁹⁸, écrit l'auteur :

Traiter des faits d'un certain ordre comme des choses, ce n'est donc pas les classer dans telle ou telle catégorie du réel ; c'est observer vis-à-vis d'eux une certaine attitude mentale. C'est en abordant l'étude en prenant pour principe qu'on ignore absolument ce qu'ils sont, et que leurs propriétés caractéristiques, comme les causes inconnues dont elles dépendent, ne peuvent être découvertes par l'introspection même la plus attentive.⁹⁹

Comment comprendre cela ? Déjà, le social, en tant que chose, est une réalité que nous observons. En cela elle serait comparable « aux réalités du monde extérieur »¹⁰⁰. En ce sens un fait social, en tant que chose, en tant que réalité empirique, observable est « irréductible à l'ordre idéal des consciences individuelles, [et] ne peut être appréhendé que du dehors. »¹⁰¹ Toutefois, si pour Durkheim les faits sociaux sont des choses, il précise bien qu'un fait social n'est pas ontologiquement une entité matérielle mais seulement d'un point de vue heuristique, épistémologique ou méthodologique : « les phénomènes sociaux sont des choses et doivent être traités comme des choses »¹⁰². La conjonction « comme » est ici la marque de la comparaison et non de l'identité. Ou encore : « Nous ne disons pas, en effet, que les faits sociaux sont des choses

⁹⁸ *Ibid.*, p. 25.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰⁰ *Id.*

¹⁰¹ KECK, Frédéric, et PLOUVIEZ, Mélanie, *Le vocabulaire d'Émile Durkheim*, Paris, Ellipses, 2008, p. 14.

¹⁰² DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1999, p. 27.

matérielles, mais sont des choses au même titre que les choses matérielles, quoique d'une autre manière. »¹⁰³ Nous verrons que préciser cette « autre manière »¹⁰⁴ n'est pas sans poser de problèmes.

Ensuite, un fait social, en tant que chose (réelle et extérieure aux individus), s'oppose et résiste aux volontés individuelles : « on reconnaît principalement une chose à ce signe qu'elle ne peut pas être modifiée par un simple décret de la volonté »¹⁰⁵, c'est-à-dire à la « résistance que le fait oppose à toute entreprise individuelle. »¹⁰⁶ Il s'agit là du « caractère obligatoire (et non nécessaire) dont sont marquées les manières sociales d'agir et de penser »¹⁰⁷.

Cette similitude [entre phénomènes naturels et phénomènes sociaux] vient simplement de ce que les uns et les autres sont des choses réelles. Car tout ce qui est réel a une nature définie qui s'impose, avec laquelle il faut compter et qui, alors même qu'on parvient à la neutraliser, n'est jamais complètement vaincue. Et, au fond, c'est là ce qu'il y a de plus essentiel dans la notion de la contrainte sociale.¹⁰⁸

L'analogie entre phénomènes naturels et phénomènes sociaux est tout à fait éclairante sur la nature du social car elle montre bien que les uns et les autres s'imposent à nous sous la forme d'une contrainte extérieure « avec laquelle il faut compter »¹⁰⁹ et qui, combien même nous aurions une certaine prise sur elle « n'est jamais complètement vaincue »¹¹⁰. Il en va donc de manière analogue des phénomènes naturels comme des phénomènes sociaux : nous pouvons endiguer un torrent tumultueux mais nous ne pouvons pas faire qu'il ne soit plus. Nous pouvons prévoir les orages et canaliser la foudre, mais nous ne pouvons pas la supprimer. De même que nous pouvons agir sur le social ou interagir avec lui mais nous ne pouvons jamais le transformer complètement :

c'est ainsi que le commerçant qui voudrait renoncer au crédit, le producteur qui voudrait consommer ses propres produits, en un mot le travailleur qui voudrait recréer à lui seul les règles de son activité économique, se verrait condamné à une ruine inévitable.¹¹¹

Il en va de même pour cet autre « fait social » (ou institution au sens de Mauss et Fauconnet) qu'est le langage :

¹⁰³ DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, « Préface à la seconde édition », Paris, Flammarion, 2009, p. 25.

¹⁰⁴ *Id.*

¹⁰⁵ DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1999, p. 29.

¹⁰⁶ *Id.*

¹⁰⁷ MAUSS, Marcel, et FAUCONNET, Paul, art. « Sociologie », Paris, La Grande Encyclopédie, vol 30, 1901, p. 165-175, p. 10, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_sociologie/la_sociologie.html

¹⁰⁸ DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, « Préface à la seconde édition », Paris, Flammarion, p. 38.

¹⁰⁹ *Id.*

¹¹⁰ *Id.*

¹¹¹ MAUSS, Marcel, et FAUCONNET, Paul, art. « Sociologie », Paris, La Grande Encyclopédie, vol 30, 1901, p. 165-175, p. 8, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_sociologie/la_sociologie.html

Le langage est un autre fait dont le caractère social apparaît clairement : l'enfant apprend, par l'usage et par l'étude, une langue dont le vocabulaire et la syntaxe sont vieux de bien des siècles, dont les origines sont inconnues, qu'il reçoit par conséquent toute faite et qu'il est tenu de recevoir et d'employer ainsi, sans variations considérables. En vain essaierait-il de se créer une langue originale : non seulement il ne pourrait aboutir qu'à imiter maladroitement quelque autre idiome existant, mais encore une telle langue ne saurait lui servir à exprimer sa pensée ; elle le condamnerait à l'isolement et à une sorte de mort intellectuelle. Le seul fait de déroger aux règles et aux usages traditionnels se heurte le plus généralement à de très vives résistances de l'opinion.¹¹²

C'est également le cas de la religion – autre « fait social » ou institution – vis-à-vis de laquelle les

hommes eux-mêmes n'ont pas inventé les dogmes ni les rites, la tradition les leur a enseignés et ils veillent surtout à les préserver de toute altération. Les sentiments individuels d'aucun des fidèles n'expliquent donc, ni le système complexe des représentations et des pratiques qui constitue une religion, ni l'autorité par laquelle ces manières de penser et d'agir s'imposent à tous les membres de l'Église.¹¹³

Cette contrainte et cette résistance du social se fait autant ressentir dans les mœurs les plus discrètes que dans les institutions les plus considérables telles celles économiques, politiques, langagières, matrimoniales, religieuses *etc.* pour reprendre certains des exemples cités par Mauss et Fauconnet dans leur article « sociologie ». Le langage, pour reprendre cet exemple, s'impose à nous et nous devons nécessairement l'utiliser de manière conventionnelle. Toutefois, si nous pouvons effectivement l'utiliser d'une manière qui nous est propre individuellement, (« Chacun parle à sa façon *sa* langue maternelle, chaque auteur finit par se constituer *sa* syntaxe, son lexique préféré »¹¹⁴) nous ne pouvons jamais complètement la redéfinir.

c. Origine et fondement du social durkheimien

Le social comme synthèse sui generis

L'analogie entre les phénomènes naturels et les phénomènes sociaux nous éclaire sur la nature *chosale* du social en montrant bien que ce dernier s'impose de l'extérieur aux individus. Cette analogie nous éclaire aussi quant à la nature *sui generis* du social. Ce dernier, sous la forme de représentations mentales se situe chez les individus dans les consciences individuelles mais sous la forme de représentations collectives, c'est-à-dire sous la forme d'une « synthèse *sui generis* »¹¹⁵ irréductible, donc, à la somme des consciences individuelles. Si l'analogie biologique, organique

¹¹² *Id.*

¹¹³ *Ibid.*, p. 9.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 19.

¹¹⁵ DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, « Préface à la seconde édition », Paris, Flammarion, 2009, p. 31.

nous permet de mieux cerner la relation holistique entre l'individu et le social, l'analogie physique nous permet d'illustrer cette idée de synthèse *sui generis*. Dans le domaine physique (comme en biologique d'ailleurs), il existe effectivement ce phénomène dit *sui generis*. Il désigne une ou plusieurs propriétés émergentes, nouvelles, résultant du mélange de différents éléments individuels :

Toutes les fois que des éléments quelconques, en se combinant, dégagent, par le fait de leur combinaison, des phénomènes nouveaux, il faut bien concevoir que ces phénomènes sont situés, non dans les éléments, mais dans le tout formé par leur union.¹¹⁶

Il est évident que ce *surplus*, que ce *tout* nouveau n'est donc pas identique ou réductible à la somme de ses parties. Par exemple :

La dureté du bronze n'est ni dans le cuivre ni dans l'étain ni dans le plomb qui ont servi à le former et qui sont des corps mous ou flexibles ; elle est dans leur mélange. La fluidité de l'eau, ses propriétés alimentaires et autres ne sont pas dans les deux gaz dont elle est composée, mais dans la substance complexe qu'ils forment par leur association.¹¹⁷

Ou comme l'écrivent Mauss et Fauconnet dans leur article « sociologie », cette synthèse *sui generis* est ce qui explique la « nature propre » d'une société, c'est-à-dire ses « manières de sentir, de penser et d'agir » irréductibles, donc, aux individus qui la composent :

Dans tous les cas par conséquent on sent parfaitement que le groupe, foule ou société, a vraiment une nature propre, qu'il détermine chez les individus certaines manières de sentir, de penser et d'agir, et que ces individus n'auraient ni les mêmes tendances, ni les mêmes habitudes, ni les mêmes préjugés, s'ils avaient vécu dans d'autres groupes humains. Or cette conclusion peut être généralisée. Entre les idées qu'aurait, les actes qu'accomplirait un individu isolé et les manifestations collectives, il y a un tel abîme que ces dernières doivent être rapportées à une *nature* nouvelle, à des forces *sui generis* : *sinon*, elles resteraient incompréhensibles.¹¹⁸

Il en serait donc de même du fait social (et c'est d'ailleurs ce qui justifierait la raison d'être de la sociologie). Ce social *sui generis*, cette conscience collective conditionnant l'existence de l'individu émergerait non pas de l'individu mais des interactions entre les individus, de l'intersubjectivité (d'où l'impuissance de la psychologie). Ou comme l'écrit Durkheim, si le phénomène social

[...] est général, c'est parce qu'il est collectif (c'est-à-dire plus ou moins obligatoire), bien loin qu'il soit collectif par ce qu'il est général. C'est un état du groupe, qui se répète chez les individus parce qu'il s'impose à eux. Il est dans chaque partie parce qu'il est dans le tout, loin qu'il soit dans le tout parce qu'il est dans les parties.¹¹⁹

Aussi, si le social ne se situe pas, ne se fonde pas sur la conscience individuelle, ni ne *plane* au-dessus des individus (« Mais parce que la société n'est composée que d'individus, il

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 30.

¹¹⁷ *Id.*

¹¹⁸ MAUSS, Marcel, et FAUCONNET, Paul, art. « Sociologie », Paris, La Grande Encyclopédie, vol 30, 1901, p. 165-175, p. 7, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_socologie/la_socologie.html

¹¹⁹ DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 2009, p. 51.

semble au sens commun que la vie sociale ne puisse avoir d'autre substrat que la conscience individuelle ; autrement, elle paraît rester en l'air et planer dans le vide. »¹²⁰), il s'ancre concrètement chez les individus, non pas sous la forme de représentations individuelles, mais sous la forme de représentations collectives qui existent indépendamment de l'individu, et chez tous les individus d'une même société. Durkheim écrit dans *Sociologie et philosophie* :

La société a pour substrat l'ensemble des individus associés. Le système qu'ils forment en s'unissant et qui varie suivant leur disposition sur la surface du territoire, la nature et le nombre des voies de communication, constitue la base sur laquelle s'élève la vie sociale. Les représentations qui en sont la trame dégagent des relations qui s'établissent entre les individus ainsi combinés.¹²¹

En ce sens, la vie sociale dont « les individus [en] sont les seuls éléments actifs »¹²², n'a pas pour substrat *la* conscience individuelle mais *les* consciences individuelles en tant qu'« ensemble des individus associés »¹²³. Autrement dit, le social, en tant qu'entité transcendante, siège comme représentation collective, comme conscience collective dans chacune des consciences des individus d'une société donnée, et souvent de manière inconsciente. Ainsi, dans la sphère du social théorisée ici par Durkheim, lorsqu'un individu pense ou agit de telle ou telle façon, il ne le fait pas *librement*, c'est-à-dire sans contrainte, selon sa propre volonté, mais bien relativement à ce que la « contrainte sociale » lui impose.

Un social autofondé

Aussi, c'est *l'autorité* qui fonde le social et c'est donc par elle que la contrainte sociale s'impose aux individus. Dans *L'éducation morale*, par « autorité » Durkheim entend

[...] l'ascendant qu'exerce sur nous toute puissance morale que nous reconnaissons comme supérieure à nous. En raison de cet ascendant, nous agissons dans le sens qui nous est prescrit, non parce que l'acte ainsi réclamé nous attire, non parce que nous y sommes enclins par suite de nos dispositions intérieures naturelles ou acquises, mais parce qu'il y a, dans l'autorité qui nous le dicte, je ne sais quoi qui nous l'impose.¹²⁴

Qu'est-ce que cette autorité qui fonderait le social ? Il s'agit d'un pouvoir, c'est-à-dire d'une capacité d'agir sur autrui, d'une influence morale dominante qui s'impose par le biais d'un « je ne sais quoi »¹²⁵, écrit Durkheim. Cette autorité n'est pas (seulement) un pouvoir de coercition matériel,

¹²⁰ DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, « Préface à la seconde édition », Paris, Flammarion, p. 30.

¹²¹ DURKHEIM, Émile, *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 2010, p. 34.

¹²² DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 2009, p. 196.

¹²³ DURKHEIM, Émile, *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 2010, p. 34.

¹²⁴ DURKHEIM, Émile, *L'éducation morale*, Paris, PUF, 2012, p. 48-49.

¹²⁵ *Id.*

mais est déjà et avant tout un pouvoir psychologique, « une pression intérieure et toute spirituelle »¹²⁶, une *contrainte morale* que « nous reconnaissons »¹²⁷, nous individus sociaux, en tant qu'il est issu d'une représentation collective transcendante, c'est-à-dire émanant du social :

S'enracinant dans l'opinion collective, l'autorité est en effet d'origine sociale. Il n'y a donc pas d'autorité naturelle : le prestige d'un homme, d'un Dieu, d'une institution ou d'une pratique ne provient pas de leurs qualités naturelles, mais de la société qui le leur communique.¹²⁸

Outre le fait que cet extrait nous évoque fortement le concept de *grandeur d'établissement* théorisé par Pascal – avec cette idée de « prestige » selon laquelle le social est investi d'une autorité particulière, symbolique donnant lieu à un état de fait spécifiquement humain –, l'autorité est ici ce par quoi existe le social en tant que contrainte. Ce *je ne sais quoi* qui fonde l'autorité est précisément la transcendance sociale, c'est-à-dire ce phénomène *sui generis* extérieur et supérieur aux individus et émergeant de l'intersubjectivité. Ainsi, ce qui fonderait le politico-social et lui octroierait la force de *durer* dans une société non traditionnelle (*solidarité organique*) ce n'est pas tant une justification rationnelle que le social lui-même en tant qu'il est par nature transcendant : « l'autorité sociale se fonde en elle-même »¹²⁹.

Toutefois, si elle est déjà extérieure à l'individu, et contraignante, l'instance sociale lui est aussi intérieure, car l'individu peut non seulement se l'approprier mais en plus il peut la désirer en tant que « meilleur partie de nous-même, puisque l'homme n'est un homme que dans la mesure où il est civilisé »¹³⁰, écrit Durkheim. En ce sens, le social, entendu comme transcendant, c'est-à-dire comme contrainte extérieure et supérieure aux individus, s'il détermine ces derniers, ne doit pas être assimilée à une détermination négative car elle est méliorative en ce qu'elle est avantageuse pour l'individu :

Le pouvoir coercitif que nous lui attribuons est même si peu le tout du fait social, qu'il peut présenter également le caractère opposé. Car, en même temps que les institutions s'imposent à nous, nous y tenons ; elles nous obligent et nous les aimons ; elles nous contraignent et nous trouvons notre compte à leur fonctionnement et à cette contrainte même. Cette antithèse est celle que les moralistes ont souvent signalée entre les deux notions du bien et du devoir qui expriment deux aspects différents, mais également réels, de la vie morale. Or il n'est peut-être pas de pratique collective qui n'exercent sur nous cette double action, qui n'est, d'ailleurs, contradictoire qu'en apparence. Si nous ne les avons pas définies par cet attachement spécial, à la fois intéressé et désintéressé, c'est tout simplement qu'il ne se manifeste pas par des signes extérieurs, facilement perceptibles. Le bien à quelque chose de plus interne, de plus intime que le devoir, partant, de moins saisissable.¹³¹

¹²⁶ DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1998, p. 296.

¹²⁷ DURKHEIM, Émile, *L'éducation morale*, Paris, PUF, 2012, p. 48-49.

¹²⁸ KECK, Frédéric, et PLOUVIEZ, Mélanie, *Le vocabulaire d'Émile Durkheim*, Paris, Ellipses, 2008, p. 9.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 10.

¹³⁰ DURKHEIM, Émile, *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 2010, p. 79.

¹³¹ DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 2009, p. 196.

Il nous semble retrouver ici un point qui renvoie à des penseurs comme Rousseau selon lesquels il n'y a de liberté que par l'institution (le politico-social est constitutif de la liberté), et que l'émancipation ne consiste pas à retrouver une hypothétique liberté individuelle originaire que l'institution devrait garantir (nous pensons par exemple à Locke ainsi qu'à Hobbes). En plus de produire un effet bénéfique sur l'individu par l'élévation spirituelle qu'il produirait sur lui, le social n'est pas reçu passivement. Le social est, dans une certaine limite, individualisé en ce que l'individu lui donne sa relative « marque personnelle », « le colore à sa façon » :

De ce que les croyances et les pratiques sociales nous pénètrent ainsi du dehors, il ne suit pas que nous les recevions passivement et sans leur faire subir de modification. En pensant les institutions collectives, en nous les assimilant, nous les individualisons, nous leur donnons plus ou moins notre marque personnelle ; C'est ainsi qu'en pensant le monde sensible chacun de nous le colore à sa façon et que les sujets différents s'adaptent différemment à un même milieu physique. C'est pourquoi chacun de nous se fait, dans une certaine mesure, *sa morale, sa religion, sa technique*. Il n'est pas de conformisme social qui ne comporte tout une gamme de nuances individuelles. Il n'en reste pas moins que chaque variation permise est limitée. Il est nul ou très faible dans le cercle des phénomènes religieux et moraux ou la variation devient aisément un crime ; il est plus étendu pour tout ce qui concerne la vie économique. Mais tôt ou tard, même dans ce dernier cas, on rencontre une limite qui ne peut être franchie.¹³²

Le social comme représentations mentales

Bien que l'on puisse parfois avoir l'impression de trouver de la nécessité sous la plume de Durkheim (« [...] ne peut pas faire qu'elles ne soient pas ou qu'elles soient autrement qu'elles sont. »¹³³) – nécessité toutefois relativisée dans de nombreux passages – le mode d'existence humain n'est donc ni nécessairement déterminé, ni complètement indéterminé. Si la contrainte sociale ne partage pas avec la contrainte naturelle les mêmes propriétés nécessaires, elle ne doit pas non plus être confondue avec l'immanence des « habitudes, individuelles ou héréditaires »¹³⁴, qui, à la différence de la contrainte sociale, « nous dominant du dedans »¹³⁵ :

Ce qu'a de tout à fait spécial la contrainte sociale, c'est qu'elle est due, non à la rigidité de certains arrangements moléculaires, mais au prestige dont sont investies certaines représentations. Il est vrai que les habitudes, individuelles ou héréditaires, ont, à certains égards, cette même propriété. Elles nous dominent, nous imposent des croyances ou des pratiques. Seulement, elles nous dominent du dedans.¹³⁶

Le social ne se trouve donc pas originairement dans l'individu sous la forme d'un instinct ou d'une psychologie déterminante telle que celle étudiée par Gustave Lebon et qui pousse l'individu confronté à la foule à adopter un certain état d'esprit. En tant que *choses*, les phénomènes sociaux sont extérieurs aux individus et doivent donc être abordés comme tels. Toutefois, bien que

¹³² *Id.*

¹³³ DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, « Préface à la seconde édition », Paris, Flammarion, p. 38.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 37.

¹³⁵ *Id.*

¹³⁶ *Id.*

Durkheim ne s'engage pas sur le terrain ontologico-métaphysique qui consisterait à substantialiser les faits sociaux en phénomènes physiques ou organiques, voire divins (comme l'ont fait les Théocrates en leur temps), nous pouvons tout de même nous demander ce qu'est ontologiquement ce social *transcendant* et où il se trouve. Si l'on « accorde aujourd'hui assez volontiers que les faits de la vie individuelle et ceux de la vie collective sont hétérogènes à quelque degré »¹³⁷, c'est-à-dire que le collectif est irréductible à l'individuel, et que l'on accorde effectivement à la sociologie la spécificité et l'originalité radicale de son objet (le social comme objet d'étude), il n'est malgré tout pas évident de *situer* le social en tant qu'entité transcendante. Comme l'écrit Durkheim, la société étant composée d'individus concrets, « il semble au sens commun que la vie sociale ne puisse avoir d'autre substrat que la conscience individuelle ; autrement, elle paraît rester en l'air et planer dans le vide. »¹³⁸ Or, où est ce *tout* si la vie sociale ne plane pas dans le vide et n'a pas son substrat dans la conscience individuelle ? Si le fait social a bien une existence à la fois réelle mais immatérielle, c'est qu'il existe et se diffuse à travers les représentations mentales : selon Durkheim, la vie sociale dans son ensemble n'est faite que de représentations. Et c'est précisément en tant que représentations mentales que les faits sociaux sont « [...] des manières d'agir, de penser et de sentir qui présente [toutefois] cette remarquable propriété qu'elles existent en dehors des consciences individuelles. »¹³⁹

Si le social, en tant que *manières d'agir, de penser et de sentir*, se situe dans les représentations mentales, mais que paradoxalement il ne se trouve pas dans la conscience individuelle (qui est pourtant le lieu des représentations mentales) et qu'elles existent *en dehors* de ces dernières, alors il faut bien postuler l'existence d'une conscience collective. C'est ainsi que Durkheim écrit dans *La division du travail social* :

[...] il y a une cohésion sociale dont la cause est dans une certaine conformité de toutes les consciences particulières à un type commun qui n'est autre que [...] la société. [...]. Il y a en nous deux consciences : l'une ne contient que des états qui sont personnels à chacun de nous et qui nous caractérisent, tandis que les états que comprend l'autre sont communs à toute la société. La première ne représente que notre personnalité individuelle et la constitue ; la seconde représente le type collectif et, par conséquent, la société sans laquelle il n'existerait pas. Quand c'est un des éléments de cette dernière qui détermine notre conduite, ce n'est pas en vue de notre intérêt personnel que nous agissons, mais nous poursuivons des fins collectives. Or, quoique distinctes, ces deux consciences sont liées l'une à l'autre, puisqu'en somme elles n'en font qu'une, n'ayant pour elles deux qu'un seul et même substrat organique [l'individu]. Elles sont donc solidaires. De là résulte une solidarité *sui generis* qui [...] rattache directement les individus à la société.¹⁴⁰

Nous trouvons chez Nietzsche, à nouveau, cette idée forte selon laquelle il y a dans l'individu, non pas un *je* substantiel et originellement autonome, mais de l'impersonnel et du collectif :

¹³⁷ *Ibid.*, p. 29.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 30.

¹³⁹ DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 2009, p. 44.

¹⁴⁰ DURKHEIM, Émile, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2013, p. 72-74.

La conscience n'est en somme qu'un réseau de liens entre les hommes, et ce n'est qu'en tant que telle qu'elle a dû se développer : à vivre isolé, telle une bête féroce, l'homme aurait pu fort bien s'en passer. [...]. Ma pensée, comme on le voit, est que la conscience n'appartient pas au fond à l'existence individuelle de l'homme, bien plutôt à tout ce qui fait de lui une nature communautaire et grégaire ; que la conscience, par conséquent, ne s'est subtilement développée que sous le rapport de l'unité communautaire et grégaire, et que, chacun de nous, nécessairement, en dépit de la meilleure volonté de se *comprendre* aussi individuellement que possible, pour « se connaître soi-même », ne fera pourtant jamais autre chose que d'amener à sa conscience du non individuel [...].¹⁴¹

Ou encore chez Maistre, bien que dans un autre registre :

[Les individus] opèrent tout à la fois volontairement et nécessairement : ils font réellement ce qu'ils veulent, mais sans pouvoir déranger les plans généraux. Chacun des êtres occupe le centre d'une sphère d'activité dont le diamètre varie au gré de l'éternel géomètre [...]. [...] ; et les irrégularités produites par l'opération des agents libres, viennent se ranger dans l'ordre général. »¹⁴²

d. L'institution, « cette manière d'être très spéciale »

C'est donc – à la suite du « fait social » durkheimien – pour nommer cette « manière d'être très spéciale » que le concept d'institution est forgé : « On peut en effet, sans dénaturer le sens de cette expression, appeler *institution* toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité. »¹⁴³ Si Durkheim se rallie au concept d'« institution » pour définir le social, c'est à Mauss et Fauconnet que nous le devons : « Il serait bon qu'un mot spécial désignât ces faits spéciaux, et il semble que le mot *institutions* serait le mieux approprié. »¹⁴⁴ Ce concept est en effet forgé par les deux auteurs dans l'article « sociologie » paru dans le volume 30 de la Grande Encyclopédie en 1901. La préface à la seconde édition des *Règles de la méthode sociologique* de Durkheim où apparaît ce concept étant également paru en 1901. Ce concept va nous permettre de caractériser plus précisément ce qu'est le social.

Comme nous l'avons dit en suivant Durkheim, le social ce n'est pas tout « ce qui intéresse et affecte le groupe en quelque façon »¹⁴⁵. Aussi, le social n'est ni réductible au psychologique – certains faits « ne tiennent aucunement à la nature du groupement [société], mais dérivent de la nature organique et psychique de l'individu »¹⁴⁶, comme le *phénomène de groupe*, par exemple, qui n'est pas spécifique à un groupe social –, ni ne doit être confondu avec le sociétal. Un fait social

¹⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich, *Le gai savoir*, §354, Paris, Gallimard, 1967, p. 253.

¹⁴² DE MAISTRE, Joseph, *Considérations sur la France*, Paris, Bartillat, 2017, p. 21.

¹⁴³ DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, « Préface à la seconde édition », Paris, Flammarion, 2009, p. 38.

¹⁴⁴ MAUSS, Marcel, et FAUCONNET, Paul, art. « Sociologie », Paris, La Grande Encyclopédie, vol 30, 1901, p. 165-175, p. 12, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_sociologie/la_sociologie.html

¹⁴⁵ *Id.*

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 6.

n'est donc pas « tout ce qui se produit dans et par la société »¹⁴⁷ ou dit encore autrement : « tout ce qui se passe dans un groupe social n'est pas une manifestation de la vie du groupe comme tel, et par conséquent n'est pas social »¹⁴⁸.

Précisons encore un peu plus ce qu'est le social (sa compréhension) selon ces auteurs. Ce qui caractérise le social ou l'institution de manière général selon Mauss et Fauconnet c'est « toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité »¹⁴⁹, ou encore, « toutes les manières d'agir et de penser que l'individu trouve préétablies et dont la transmission [qui s'impose à lui] se fait le plus généralement par la voie de l'éducation »¹⁵⁰ ; l'éducation étant « précisément l'opération par laquelle l'être social [ou l'être collectif] est surajouté en chacun de nous à l'être individuel. »¹⁵¹ Nous pouvons ajouter à cette définition celle du fait social durkheimien comme ensemble de « manières d'agir, de penser et de sentir qui présente cette remarquable propriété qu'elles existent en dehors des consciences individuelles. »¹⁵² Mauss et Fauconnet nous apporte encore des précisions quant à la nature du social :

Ainsi les formes suivant lesquelles se développe la vie affective, intellectuelle, active de l'individu, lui préexistent comme elles lui survivront. C'est parce qu'il est homme qu'il mange, pense, s'amuse, etc., mais s'il est déterminé à agir par des tendances qui lui sont communes avec tous les hommes, les formes précises que prend son activité à chaque moment de l'histoire dépendent de toutes autres conditions qui varient d'une société à une autre et changent avec le temps au sein d'une même société : c'est l'ensemble des habitudes collectives [le social ou l'institution].¹⁵³

Dans un effort de précision ils commencent par définir les différentes sociétés comme autant d'« agrégats [parmi lesquels] les uns sont durables, comme les nations, d'autres éphémères comme les foules, les uns sont très volumineux comme les grandes églises, les autres très petits comme la famille quand elle est réduite au couple conjugal. »¹⁵⁴ Puis, ils se demandent ce qu'il y a de proprement social dans une société :

Or la question est de savoir si, parmi les faits qui se passent au sein de ces groupes, il en est qui manifestent la nature du groupe en tant que groupe, et non pas seulement la nature des individus qui les composent, les attributs généraux de l'humanité. Y en a-t-il qui sont ce qu'ils sont parce que le groupe est ce qu'il est ?¹⁵⁵

¹⁴⁷ *Id.*

¹⁴⁸ *Id.*

¹⁴⁹ *Ibid.* p12.

¹⁵⁰ *Id.*

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 11.

¹⁵² DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 2009, p. 44.

¹⁵³ MAUSS, Marcel, et FAUCONNET, Paul, art. « Sociologie », Paris, La Grande Encyclopédie, vol 30, 1901, p. 165-175, p. 8, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_sociologie/la_sociologie.html

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 6.

¹⁵⁵ *Id.*

Ils répondent à cette question en définissant le social comme étant les « manières d'agir ou de penser, consacrées par la tradition et que la société impose aux individus »¹⁵⁶, puis ils divisent ces « manières d'agir ou de penser » en deux catégories, selon qu'elles sont formelles ou informelles. Dans la première catégorie ils rassemblent les institutions dont nous avons parfaitement conscience car nous les avons codifiées pour la plupart. Ce sont les règles les plus importantes, fondamentales même, car elles sont au fondement du fonctionnement d'une société, elles la constituent :

Les unes appellent la réflexion par suite de leur importance même. On en prend conscience et on les consigne dans des formules écrites ou orales qui expriment comment le groupe a l'habitude d'agir, et comment il exige que ses membres agissent ; ces formules impératives ce sont les règles du droit, les maximes de la morale, les préceptes du rituel, les articles du dogme, etc.¹⁵⁷

Dans la deuxième catégorie, ils rassemblent les institutions les moins formelles : « Les autres restent inexprimées et diffuses, plus ou moins inconscientes. Ce sont les coutumes, les mœurs, les superstitions populaires que l'on observe sans savoir qu'on y est tenu, ni même en quoi elles consistent exactement. »¹⁵⁸ Le social ne caractérise donc que les faits qui « manifestent la nature du groupe en tant que groupe »¹⁵⁹ en ce qu'il le constitue via des règles *obligatoires* « [g]ravées au fond du cœur ou exprimées dans des formules légales »¹⁶⁰ ; de manière analogue à la façon dont « un « esprit », un caractère, des habitudes »¹⁶¹ constituent la personnalité d'un individu. Ou dit autrement, le social c'est toutes « ces habitudes collectives [qui] sont les manifestations de la vie du groupe en tant que groupe ». L'institution est donc un « ensemble d'actes ou d'idées tout institué que les individus trouvent devant eux et qui s'impose plus ou moins à eux »¹⁶². Et les auteurs d'ajouter

[qu'il] n'y a aucune raison pour réserver exclusivement, comme on le fait d'ordinaire, cette expression [d'institution] aux arrangements sociaux fondamentaux [tel que l'État et ses appareils]. Nous entendons donc par ce mot aussi bien les usages et les modes, les préjugés et les superstitions que les constitutions politiques ou les organisations juridiques essentielles ; car tous ces phénomènes sont de même nature et ne diffèrent qu'en degré.¹⁶³

En outre, pour Durkheim, ce *social* – dont une partie est « gravée[s] au fond du cœur »¹⁶⁴, selon l'expression de Mauss et Fauconnet (soit les mœurs) détermine les lois. Il retire même cette primauté généralement attribuée au *législateur* d'être à l'initiative des lois. Ce qui confère définitivement au social le fondement des mœurs et des lois et exclue tout fondement de la raison.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 9.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 8.

¹⁵⁸ *Id.*

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 6.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 10.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 7.

¹⁶² *Ibid.*, p. 12.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 11.

¹⁶⁴ MAUSS, Marcel, et FAUCONNET, Paul, art. « Sociologie », Paris, La Grande Encyclopédie, vol 30, 1901, p. 165-175, p. 9, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_sociologie/la_sociologie.html

Dans un article de 1966, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Durkheim écrit en effet que les lois

[...] naissent le plus souvent de causes qui les engendrent par une sorte de nécessité physique. Par suite des conditions dans lesquelles se trouve la société, la vie commune est déterminée à revêtir nécessairement une certaine forme définie ; or ce sont les lois qui expriment cette forme. [...]. Les lois ne diffèrent pas en nature des mœurs, mais qu'au contraire elles découlent d'elles. Elles ne sont rien d'autre que des mœurs mieux définies ; or personne n'ignore que les mœurs ne sont pas d'institution volontaire, mais qu'elles sont engendrées par des causes qui produisent leurs effets à l'insu des hommes eux-mêmes. Aussi bien l'origine de la plupart des lois n'est-elle pas différente.¹⁶⁵

En somme, en suivant Durkheim, Mauss et Fauconnet, nous pouvons parler de fait social, de social, ou d'institution si ce phénomène est :

- Préexistant ;
- d'origine intersubjective : « que plusieurs individus tout au moins aient mêlé leur action »¹⁶⁶ ;
- *sui generis* : « que cette combinaison ait dégagé quelque produit nouveau »¹⁶⁷ ;
- transcendant : « en dehors et au-dessus de l'individu »¹⁶⁸ (avec Mauss nous verrons que l'institution peut aussi être *intérieure*) ;
- contraignant : c'est-à-dire obligatoire ; « spontanément obéies ou inspirées par voie de contrainte »¹⁶⁹ ;
- constitutif de la *personnalité* d'une société en ce qu'il « manifeste[nt] la nature du groupe en tant que groupe »¹⁷⁰. Ou encore, le social se caractérise par « une vie de la société, distincte de celle que mènent les individus ou plutôt distincte de celle qu'ils mèneraient s'ils vivaient isolés. »¹⁷¹ ;
- matériel ou immatériel : « Les phénomènes sociaux se divisent en deux grands ordres. D'une part, il y a les groupes et leurs structures. [...]. D'autre part, il y a les faits sociaux qui se passent dans ces groupes : les institutions ou les représentations collectives. »¹⁷²

¹⁶⁵ DURKHEIM, Émile, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, 1966, classiques des sciences sociales, p. 59.

¹⁶⁶ DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, « Préface à la seconde édition », Paris, Flammarion, 2009, p. 38.

¹⁶⁷ *Id.*

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 11.

¹⁶⁹ MAUSS, Marcel, et FAUCONNET, Paul, art. « Sociologie », Paris, La Grande Encyclopédie, vol 30, 1901, p. 165-175, p. 10, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_sociologie/la_sociologie.html

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 6.

¹⁷¹ *Id.*

¹⁷² *Ibid.*, p. 29.

II. D'une société statique à une société dynamique

De la nécessité à penser l'aspect dynamique du social

Aussi convaincante soit-elle, cette appréhension simultanée du social et de l'individu – cette ontologie du social impliquant une certaine anthropologie – ne se fait ici que depuis le point de vue *statique* de l'institution, c'est-à-dire le point de vue objectif, celui d'un social transcendant (objectivité, extériorité, supériorité et préexistence). Toutefois, l'école durkheimienne et Durkheim lui-même reconnaissent tout de même une certaine *liberté*, une participation, une initiative individuelle dans la sphère du social. Par ailleurs, les critiques qui ont pu être faites au concept de « fait social » puis d'« institution » pointent, d'une part, un certain nombre de contradictions dont celles d'être « un phénomène spirituel qui a la consistance d'une chose, un fait psychique et non individuel, un acte issu d'une conscience collective dont le substrat est difficile à imaginer. »¹⁷⁴ D'autre part, si Durkheim semble lever ces contradictions dans sa Préface à la seconde édition, et après lui, Mauss et Fauconnet dans leur article « sociologie », elles ne sont pas complètement approfondies, et il demeure, entre autres, le problème de l'institution comme phénomène aliénant pour les individus.

Dans cette partie, nous montrons que le point de départ de la théorie de l'institution merleau-pontienne non-dualiste s'origine à l'intersection de deux critiques : celles de l'empirisme et celle de l'idéalisme – c'est-à-dire à la fois du rejet de l'objectivisme sociologique faisant de l'institution une *chose*, et des philosophies du sujet qui font d'une pure conscience, du *cogito* le fondement de tout accès à la réalité et à la vérité. Ainsi, si la phénoménologie de l'institution merleau-pontienne est une reprise de la *Stiftung* husserlienne, elle est aussi en rupture avec ce concept. De plus, nous traitons de la question de la subjectivité et de son rapport au temps. Car si pour l'école durkheimienne « la société et le temps social sont antérieurs aux individus », pour Merleau-Ponty, le temps, en tant qu'expérience subjective, est vécu non pas comme une succession, c'est-à-dire de manière diachronique, mais comme simultanément, c'est-à-dire de manière synchronique (*transtemporalité*).

Ainsi, nous verrons, avec le concept d'institution ouverte et dynamique merleau-pontien, quelle pourrait être la place de la subjectivité (l'institution étant essentiellement placée par l'école

¹⁷³ MAUSS, Marcel, et FAUCONNET, Paul, art. « Sociologie », Paris, La Grande Encyclopédie, vol 30, 1901, p. 165-175, p. 12, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_sociologie/la_sociologie.html

¹⁷⁴ LARISON, Mariana, *Vers une nouvelle phénoménologie de l'institution*, Bucharest, Zeta Books, 2023, p. 158.

durkheimienne en « dehors du champ de la conscience individuelle »¹⁷⁵). Enfin, nous verrons si le phénoménologue s'expose lui aussi au problème de l'aliénation, sachant que « [s]a perspective constitue une défense de l'institution »¹⁷⁶ – de même que Durkheim, pour qui le social (ou l'institution) est la « meilleur partie de nous-même »¹⁷⁷ (« nous y tenons ; elles nous obligent et nous les aimons »¹⁷⁸).

1. Le point de départ de Merleau-Ponty

a. La subjectivité chez Durkheim

« Sans doute, écrit Lyotard dans *La phénoménologie*, ne peut-on pas réduire Durkheim à cette sociologie statique [...]. Il n'en reste pas moins que la tâche sociologique demeure exclusivement explicative [...] »¹⁷⁹. La théorie durkheimienne n'est donc ni réductible à une vision absolument statique du social ni à une négation totale de la conscience individuelle : « [e]n pensant les institutions collectives, écrit-il, en nous les assimilant, nous les individualisons, nous leur donnons plus ou moins notre marque personnelle »¹⁸⁰, ou encore, que malgré un *jeu* limité de « variations [individuelles] permises »¹⁸¹, « [i]l n'est pas de conformisme social qui ne comporte tout une gamme de nuances individuelles »¹⁸². En outre, dans *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Durkheim écrivait ceci vis-à-vis de notre monde contemporain :

Il est certain pourtant que, si on les compare avec les peuples d'aujourd'hui, les intérêts privés y ont eu une étendue très restreinte, tandis que les affaires de la communauté y tenaient une place considérable. [...] Chez nous, au contraire, les bornes de la vie individuelle se sont étendues : chacun de nous a sa personnalité, ses opinions, ses mœurs, sa religion ; il se distingue profondément, lui-même et tout ce qui touche à lui, de la société et des choses publiques.¹⁸³

Tenter de penser, de *comprendre* l'institution autrement, c'est-à-dire du point de vue de l'individu – chose que Durkheim a volontairement et consciencieusement évité – nous semble

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 203.

¹⁷⁶ DJORDJEVIC, E., TORTORELLA, et S., UNGER, M., *Les équivoques de l'institution*, Paris, Classique Garnier, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique », n° 14, 2021, p. 325.

¹⁷⁷ DURKHEIM, Émile, *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 2010, p. 79.

¹⁷⁸ DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 2009, p. 196.

¹⁷⁹ LYOTARD, Jean-François, *La phénoménologie*, Paris, PUF, 2004, p. 72.

¹⁸⁰ DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 2009, p. 196.

¹⁸¹ *Id.*

¹⁸² *Id.*

¹⁸³ DURKHEIM, Émile, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris, Librairie Marcel Rivière et cie, 1966, p. 50,

http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/montesquieu_et_rousseau/montesquieu_et_rousseau.html

d'autant plus intéressant que l'on constate aujourd'hui que « les bornes de la vie individuelle se sont étendues »¹⁸⁴. Autrement dit, la conscience individuelle se serait accrue, ou tout du moins en apparence. De sociétés de type traditionnelle (*solidarité mécanique*), nous sommes passés à des sociétés plus ouvertes (*solidarité organique*), puis à des sociétés que nous pourrions dire de plus en plus individualistes, caractérisées par une volonté de distanciation, voire de défiance vis-à-vis de l'institution en général : le social est théorisée et même vécu comme aliénant (du point de vue d'un individu originellement libre et autonome qui pourrait et devrait s'émanciper d'un social seulement contraignant) ; ou comme l'écrit Vincent Descombes résumant les critiques selon lesquelles le phénomène institutionnel (comme théorisé par l'école durkheimienne) serait aliénant parce qu'il fait de l'individu un être socialement déterminé :

De façon générale, si l'on devait retenir la définition du social par son caractère institué, alors il faudrait admettre qu'il n'est de vie sociale qu'aliénée. Telle est du moins l'objection que soulève cette définition durkheimienne du social par son caractère institué. [...] Si nos manières d'agir et de penser sont des institutions, si elles préexistent à nos opérations individuelles, ne faut-il pas en conclure que toute vie sociale est une *aliénation* ? Agir ou penser en société, ce serait être dépossédé de son pouvoir propre d'agir de soi-même et de penser par soi-même. Pour être soi-même et penser par soi-même, il faudrait parvenir à se retirer de la vie sociale.¹⁸⁵

Ainsi, l'ontologie durkheimienne *dualiste*, pour le dire ainsi, avec d'un côté le social et de l'autre l'individu – combien même l'individu intériorise le social –, ne nous permet pas de rendre compte du point de vue de l'individu ; ce qui conduit à négliger la part d'ouverture, de liberté, la part dynamique qui pourrait tout aussi bien être une caractéristique importante de l'institution. Il convient donc de se demander quelle peut être la place de la subjectivité, la part de jeu, voire de liberté que peut avoir l'individu au sein du social. Il est d'autant plus important d'étudier ce point de vue dynamique de l'institution, car si nous nous intéressons à l'institution d'un point de vue ontologique, les enjeux sont anthropologiques, politiques et moraux.

Aussi, si l'existence, ou plutôt la préexistence d'un social imposant et déterminant pour l'individu ne nous semble plus faire aucun doute, qu'en est-il de cette part subjective, individuelle de la conscience que Durkheim évoque entre autres dans *La division du travail social* ?

Il y a en nous deux consciences : l'une ne contient que des états qui sont personnels à chacun de nous et qui nous caractérisent, tandis que les états que comprend l'autre sont communs à toute la société. La première ne représente que notre personnalité individuelle et la constitue ; la seconde représente le type collectif et, par conséquent, la société sans laquelle il n'existerait pas. Quand c'est un des éléments de cette dernière qui détermine notre conduite, ce n'est pas en vue de notre intérêt personnel que nous agissons, mais nous poursuivons des fins collectives. Or, quoique distinctes, ces deux consciences sont liées l'une à l'autre,

¹⁸⁴ *Id.*

¹⁸⁵ DESCOMBES, Vincent, « L'institution au sens large », in DJORDJEVIC, E., TORTORELLA, S., et UNGER, M. (dir.), *Les équivoques de l'institution*, Paris, Classique Garnier, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique », n° 14, 2021, p. 26.

puisqu'en somme elles n'en font qu'une, n'ayant pour elles deux qu'un seul et même substrat organique [l'individu]. Elles sont donc solidaires.¹⁸⁶

Ou comme l'écrivaient Mauss et Fauconnet insistants sur l'aspect *vivant*, dynamique de l'institution :

Les institutions véritables vivent, c'est-à-dire changent sans cesse : les règles de l'action ne sont ni comprises ni appliquées de la même façon à des moments successifs, alors même que les formules qui les expriment restent littéralement les mêmes. Ce sont donc les institutions vivantes, telles qu'elles se forment, fonctionnent et se transforment aux différents moments qui constituent les phénomènes proprement sociaux, objets de la sociologie.¹⁸⁷

Ainsi, pour explorer cette *modernité*, ou dit autrement, pour explorer non plus seulement la part sociale instituée, mais aussi la part subjective, individuelle, ou l'aspect indéterminé de l'institution, nous allons étudier l'institution selon Merleau-Ponty, philosophe phénoménologue qui s'est notamment intéressé à ce concept. Précisons enfin que si le philosophe semble moins fonder sa théorie sur une objection de la théorie canonique de l'école durkheimienne que sur la phénoménologie husserlienne, nous analyserons la théorie merleau-pontienne sans jamais perdre de vue la théorie de l'école durkheimienne ; nous mettrons d'ailleurs ces deux théories en lien, car ce qui nous intéresse ici n'est pas tant de savoir comment l'auteur du cours de 1954-1955 sur l'institution se démarque d'Husserl, mais bien d'étudier une approche de l'institution qui en explore les aspects individuels, dynamiques ou ouverts de l'institution – seulement effleuré, voire laissé dans l'ombre par Durkheim et ces successeurs –, tout en la confrontant à notre première vision statique de l'institution. Notons également, qu'une phénoménologie de l'institution, en accord avec son projet initial de mettre en lumière les fondements de la connaissance, s'attacherait à découvrir l'en-deçà du social ou de l'individu objectivé par la sociologie :

il nous faut donc redécouvrir, écrit Merleau-Ponty, après le monde naturel, le monde social, non comme objet ou sommes d'objets, mais comme champ permanent ou dimension d'existence : [...] notre rapport au social est, comme notre rapport au monde, plus profond que toute perception expresse ou que tout jugement. Il est aussi faux de nous placer dans la société comme un objet au milieu d'autres objets, que de mettre la société en nous comme objet de pensée, et des deux côtés l'erreur consiste à traiter le social comme un objet. Il faut revenir au social avec lequel nous sommes en contact du seul fait que nous existons, et que nous portons attaché à nous avant toute objectivation.¹⁸⁸

¹⁸⁶ DURKHEIM, Émile, *De la division du travail*, Paris, PUF, 2013, p. 74.

¹⁸⁷ MAUSS, Marcel, et FAUCONNET, Paul, art. « Sociologie », Paris, La Grande Encyclopédie, vol 30, 1901, p. 165-175, p. 11, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_sociologie/la_sociologie.html

¹⁸⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, « Autrui et le monde humain », Paris, Gallimard, 1945, p. 420.

b. Contre l'empirisme

Si, comme nous le verrons, la théorie merleau-pontienne de l'institution n'est pas sans lien avec la théorie de l'école durkheimienne, l'auteur s'oppose malgré tout à l'empirisme. Selon Merleau-Ponty, concernant l'empirisme et l'idéalisme sur lequel nous nous attarderons,

L'erreur consiste dans chacun de ces deux cas à rendre compte des phénomènes à partir d'une des deux substances distinguées par Descartes, « ce qui est conscience » et « ce qui est chose », *au mépris de l'autre*, rendant ainsi les phénomènes impensables. L'empirisme consiste à penser les phénomènes d'après les caractéristiques de la substance corporelle, et donc comme des choses essentiellement étendues [...]. L'idéalisme consiste à penser à partir de la substance pensante, de la conscience, et donc à penser le monde comme le « terme immanent de la connaissance »¹⁸⁹.

Cette critique de l'empirisme peut nous conduire à une critique de l'objectivisme durkheimien. En effet, selon Merleau-Ponty, contrairement à ce que pensait Durkheim, le social n'est pas réductible à son aspect *chosal*, objectif, et la philosophie, contrairement à la sociologie, est bien la discipline qui permet notamment d'en saisir l'aspect subjectif :

[L]a philosophie est bien, est toujours, rupture avec l'objectivisme, retour des *constructa* au vécu, du monde à nous-mêmes. Seulement cette démarche indispensable, et qui la caractérise, ne la transporte plus dans l'atmosphère raréfiée de l'introspection ou dans un domaine numériquement distinct de celui de la science, elle ne la met plus en rivalité avec le savoir, depuis qu'on a reconnu que l'« intérieur » auquel elle nous ramène n'est pas une « vie privée », mais une intersubjectivité qui, de proche en proche, nous relie à l'histoire entière. Quand je m'aperçois que le social n'est pas seulement un objet, mais d'abord ma situation, et quand je réveille en moi la conscience de ce social-mien, c'est toute ma synchronie qui me devient présente, c'est, à travers elle, tout le passé que je deviens capable de penser vraiment comme la synchronie qu'il a été à son heure, c'est toute l'action convergente et discordante de la communauté historique qui m'est donnée effectivement dans mon présent vivant.¹⁹⁰

Par ailleurs, nous le savons, Durkheim a fondé la sociologie (*explicative*) car la philosophie (*compréhensive*), par son côté seulement spéculatif, était, selon lui, inapte à l'étude du social. Or Merleau-Ponty, remet en cause l'indépendance de la sociologie relativement à la philosophie : « [L]e sociologue, écrit-il, fait de la philosophie dans toute la mesure où il est chargé, non seulement de noter les faits, mais de les comprendre. Au moment de l'interprétation, il est lui-même déjà philosophe. »¹⁹¹ Ainsi, l'auteur exprime l'idée selon laquelle, concernant les sciences de l'homme, il y a toujours une part de *compréhension*, d'interprétation dans ce que l'on pense être une *explication* pure : Lyotard écrit sur ce sujet que

¹⁸⁹ ROUX, Jeanne-Marie, « l'institution ouverte de Merleau-Ponty », in DJORDJEVIC, E., TORTORELLA, S., et UNGER, M. (dir.), *Les équivoques de l'institution*, Paris, Classique Garnier, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique », n° 14, 2021, p. 202.

¹⁹⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Éloge de la philosophie et autres essais*, « Le philosophe et la sociologie », Paris, Galimard, 1960, p. 121.

¹⁹¹ *Ibid.*, P. 102

le souci objectiviste dans les sciences humaines masque inévitablement au savant la nature de ce qu'il étudie ; c'est en somme un préjugé, et ce n'est pas par hasard que Merleau-Ponty [...] dénonce [...] l'existence de présuppositions « philosophiques ». Il faut aller « aux choses mêmes », les décrire correctement, et élaborer sur cette description une interprétation de leur sens ; c'est la seule objectivité véritable. Traiter l'homme comme une chose, que ce soit en psychologie ou en sociologie, c'est affirmer a priori que la prétendue méthode vaut particulièrement pour les phénomènes physiques et les phénomènes humains. Or nous ne pouvons en préjuger.¹⁹²

Selon Merleau-Ponty, la philosophie est la discipline qui, loin d'un réductionnisme explicatif, c'est-à-dire de « l'objectivisme »¹⁹³ ou du « scientisme »¹⁹⁴ de la sociologie, peut rendre compte de l'institution non plus comme une « réalité massive »¹⁹⁵, comme un objet « étranger »¹⁹⁶ mais comme une « expérience vécue »¹⁹⁷ : « le social n'est pas seulement un objet, mais d'abord ma situation »¹⁹⁸. Le sociologue, écrit Merleau-Ponty

feindra donc d'aborder le fait social comme s'il lui était étranger, comme si son étude ne devait rien à l'expérience qu'il a, comme sujet social, de l'intersubjectivité; sous prétexte qu'en effet la sociologie n'est pas encore faite avec cette expérience vécue, qu'elle en est l'analyse, l'explicitation, l'objectivation, qu'elle bouleverse notre conscience initiale des rapports sociaux et fait finalement apparaître ceux que nous vivons comme une variante très particulière d'une dynamique d'abord insoupçonnée de nous, et qui ne s'apprend qu'au contact des autres formations culturelles, l'objectivisme oublie cette autre évidence que nous ne pouvons dilater notre expérience des rapports sociaux et former l'idée des rapports sociaux vrais que par analogie ou par contraste avec ceux que nous avons vécus, bref par une *variation imaginaire* de ceux-ci, au regard de laquelle, sans doute, ils recevront une signification neuve - comme la chute d'un corps sur un plan incliné est mise dans une nouvelle lumière par l'idée pure de la chute libre -, mais à laquelle ils fourniront tout ce qu'elle peut avoir de sens sociologique.¹⁹⁹

Toutefois, si l'auteur s'oppose en parti à la méthodologie *explicative* sociologique durkheimienne – « le social n'est pas seulement un objet, mais d'abord ma situation »²⁰⁰ – cette démarche attentive au *subjectif*, à un retour au *vécu*, à *nous-même*, à *ma situation*, à un *social-mien*, ne renvoie pas à l'introspection mais à une *intersubjectivité historique*, c'est-à-dire à une « structure de la vie intentionnelle, qui est, dans la *Phénoménologie de la perception*, rapportée au *cogito* – pour autant qu'il me révèle à moi-même « en situation » et comme « porteur concret » d'un double anonymat : celui de « l'individualité absolue » et celui de la « généralité absolue. » »²⁰¹ Ou encore,

¹⁹² LYOTARD, Jean-François, *La phénoménologie*, Paris, PUF, 2004, p. 74.

¹⁹³ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Éloge de la philosophie et autres essais*, « Le philosophe et la sociologie », Paris, Galimard, 1960, p. 102.

¹⁹⁴ *Id.*

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 125.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.100.

¹⁹⁷ *Id.*

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 121.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 100.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 121.

²⁰¹ DUPOND, Pascal, *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, 2001, p. 34.

L'intersubjectivité se dédouble en deux modalités dont la reformulation du *cogito* doit montrer l'indivision : par notre « généralité absolue », nous sommes avec les autres dans une communauté de situation, par notre « individualité absolue » nous sommes engagés avec les autres dans une lutte des consciences »²⁰².

Ce rejet de l'introspection comme méthode d'appréhension du sujet ou de l'institution, ainsi que le rejet de l'idée d'une pure conscience s'accordent avec la théorie durkheimienne.

c. L'institution « vivante » de Mauss et Fauconnet

Ainsi, pour Merleau-Ponty, le « fait social, qui n'est plus une réalité massive, mais un système efficace de symboles ou un réseau de valeurs symboliques, va s'insérer au plus profond de l'individuel. »²⁰³ L'individu semble donc ici nécessaire pour penser l'institution. Le philosophe semble ici inspiré par les études de Mauss : ce dernier serait, selon Merleau-Ponty, celui de l'école durkheimienne qui renoue avec l'individu, et fait le geste d'« entrer dans le phénomène [de l'institution] par la pensée »²⁰⁴, et non plus seulement comme le préconisait Durkheim selon lequel il faut « traiter les faits sociaux « comme des choses », et non plus comme des « systèmes d'idées objectivées » »²⁰⁵. En effet, Mauss « met en évidence l'aspect psychique de la vie sociale, croyances et sentiments collectifs »²⁰⁶. Avec Fauconnet, ils écrivaient déjà en 1901 que « [l]e fond intime de la vie sociale est un ensemble de représentations. En ce sens, donc, on pourrait dire que la sociologie est une psychologie [...] spécifiquement distincte de la psychologie individuelle »²⁰⁷. En 1925, dans son *Essai sur le don*, Mauss montre même qu'il existe, simultanément aux phénomènes sociaux externes et objectifs, des phénomènes sociaux *internes*, c'est-à-dire des représentations mentales subjectives qui causent du social, mais qui ne sont pas causées par les phénomènes sociaux externes et objectifs que nous avons déjà décrits. En un sens, et pour paraphraser Durkheim, on peut dire que ces représentations mentales *subjectives* s'imposent *du dedans* à la collectivité, ou plutôt qu'elles ne gouvernent pas les individus de l'extérieur mais bien de l'intérieur :

Durkheim caractérisait les faits sociaux par leur extériorité et leur objectivité, manifestées par la contrainte qu'ils exercent sur les individus. [...]. De ce point de vue les obligations juridiques et morales liant l'individu à la société pouvaient s'analyser comme l'intériorisation de contraintes tout extérieures et collectives. C'est

²⁰² *Id.*

²⁰³ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Éloge de la philosophie et autres essais*, « Le philosophe et la sociologie », Paris, Galimard, 1960, p. 125.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 125.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 124.

²⁰⁶ FOURNIER, Marcel, « Mauss Marcel (1872-1950) », in BARUS-MICHEL, Jacqueline, ENRIQUEZ, Eugène, et LEVY, André (dir.), *Vocabulaire de psychosociologie*. Toulouse, Érès, « Hors collection », 2002, p. 518-520, <https://www.cairn.info/vocabulaire-de-psychosociologie--9782749206851.htm>

²⁰⁷ MAUSS, Marcel, et FAUCONNET, Paul, art. « Sociologie », Paris, La Grande Encyclopédie, vol 30, 1901, p. 165-175, p. 17, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_sociologie/la_sociologie.html

cette conception de l'obligation sociale que Marcel Mauss, disciple de Durkheim, amende dans son *Essai sur le don*. Dans le cas des institutions d'échanges fondés sur la notion de « dons », les représentations subjectives ne peuvent être tenues pour de simples conséquences d'une contrainte extérieure, parce que seules ces représentations [internes] distinguent les échanges de dons d'échanges purement commerciaux [...]. Le « potlatch » nord-américain [...] ou le « Kula » mélanésien [...] se distinguent des échanges commerciaux en ce que les participants n'y recherchent pas un profit matériel, mais plutôt « symbolique » [...]. [...] Aussi la représentation du don comme vrai don a une efficacité causale qu'une investigation purement objectiviste risque de méconnaître²⁰⁸

Aussi, dans l'article « sociologie », Mauss et Fauconnet souscrivent à la théorie durkheimienne mais ils l'amendent sur un point. Si les faits sociaux ont bien quelque chose d'objectif, c'est-à-dire d'indépendant relativement aux individus – de même que Durkheim adoucit l'extranéité du social dans sa préface à la seconde édition des *Règles de la méthode sociologique* –, Mauss et Fauconnet insistent eux aussi sur l'aspect dynamique de l'institution qu'ils qualifient de « vivante » et d'indéterminée :

Mais, dira-t-on, l'institution est le passé ; c'est, par définition, la chose fixée, non la chose vivante. Il se produit à chaque instant dans les sociétés des *nouveautés*, depuis les *variations quotidiennes* de la mode jusqu'aux grandes révolutions politiques et morales. Mais tous ces changements sont toujours, à des degrés divers, des modifications d'institutions existantes. Les révolutions n'ont jamais consisté dans la brusque substitution intégrale d'un ordre nouveau à l'ordre établi ; elles ne sont jamais et ne peuvent être que des transformations plus ou moins rapides, plus ou moins complètes. Rien ne vient de rien : les institutions *nouvelles* ne peuvent être faites qu'avec les anciennes, puisque celles-ci sont les seules qui existent. Et par conséquent, pour que notre définition embrasse tout le défini, il suffit que nous ne nous en tenions pas à une formule étroitement statique, que nous ne restreignons pas la sociologie à l'étude de l'institution *supposée immobile*. En réalité l'institution ainsi conçue n'est qu'une abstraction. *Les institutions véritables vivent, c'est-à-dire changent sans cesse* : les règles de l'action ne sont ni comprises ni appliquées de la même façon à des moments successifs, alors même que les formules qui les expriment restent littéralement les mêmes. Ce sont donc les *institutions vivantes*, telles qu'elles se forment, fonctionnent et se *transforment* aux différents moments qui constituent les phénomènes proprement sociaux, objets de la sociologie [nous soulignons].²⁰⁹

En ce sens, la philosophe Mariana Larison explique que

[I]es auteurs y décrivent l'objet de la sociologie non plus *comme choses*, mais *comme habitudes*. Sont objets de la sociologie tous les phénomènes qui mettent en évidence les habitudes d'une société, c'est-à-dire sa nature. En effet, la société est une seconde nature pour l'homme, une nature qui se présente sous forme d'us et coutumes, de normes, de modes, de techniques habituelles, autrement dit ni « actuelle » ni « choisi » consciemment à chaque instant, mais admise et réactivée dans chaque comportement. [...] [L]'usage qu'ils font du terme ne se limite pas à son caractère statique et passé, mais prend aussi en compte son caractère vivant. Toute nouvelle institution provient d'un passé, « rien ne vient de rien », mais ne se limite pas au passé²¹⁰

Ainsi définit, le social n'est plus figé. Là où Durkheim mettait l'accent sur l'aspect statique du social, Mauss et Fauconnet mettent en avant une part dynamique, *vivante*. D'une part « les faits de

²⁰⁸ SPECTOR, benjamin, *La société*, Paris, GF-Flammarion, 2000, p. 188.

²⁰⁹ MAUSS, Marcel, et FAUCONNET, Paul, art. « Sociologie », Paris, La Grande Encyclopédie, vol 30, 1901, p. 165-175, p. 12, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_sociologie/la_sociologie.html

²¹⁰ LARISON, Mariana, *Vers une nouvelle phénoménologie de l'institution*, Bucharest, Zeta Books, 2023, p. 160-16.

structure sociale »²¹¹ changent dans l'espace et le temps, et d'autre part, « les représentations collectives dans lesquelles sont données les institutions »²¹², bien que contraignantes, sont intériorisées, c'est-à-dire faites nôtres. Dans sa préface – rédigée après la lecture de l'article de son neveu –, Durkheim écrit bien qu'en

[e]n pensant les institutions collectives, en nous les assimilant, nous les individualisons, nous leur donnons plus ou moins notre marque personnelle [...]. C'est pourquoi chacun de nous se fait, dans une certaine mesure, *sa morale, sa religion, sa technique*. Il n'est pas de conformisme social qui ne comporte tout une gamme de nuances individuelles. Il n'en reste pas moins que chaque variation permise est limitée.²¹³

d. Contre l'idéalisme

Refusant également l'idée d'une conscience pure, la théorie de l'institution merleau-pontienne n'est donc pas idéaliste. Elle est même « une machine de guerre contre l'idéalisme »²¹⁴, écrit la philosophe Jeanne-Marie Roux. En effet, selon cette dernière, Merleau-Ponty s'oppose à une forme d'« individualisme abstrait »²¹⁵, c'est-à-dire à l'idéal « d'une forme d'autonomie pure des individus à l'égard des institutions »²¹⁶ que nous pouvons par exemple, dans une certaine mesure, trouver chez Husserl dans *l'Origine de la géométrie* notamment, et sur lequel nous reviendrons. L'auteur de *L'institution* ne souscrit donc pas à l'idée d'un individu ontologiquement autonome duquel jaillirait *ex nihilo* de la nouveauté :

Est-ce ainsi ? Sommes-nous cette présence immédiate à tout devant laquelle les possibles sont tous égaux – tous impossibles ? Toute cette analyse suppose une réduction préalable de notre vie à la « pensée de... » vivre. [...] Avec cette notion de sujet, [on conçoit un] changement du 1) rapport au monde. [il y a] non présence immédiate mais perspective entendue comme ouvrant son au-delà, y conduisant par son épaisseur même, [qui suppose] relief, obstacles, configuration. [...] Ceci ne veut pas dire que mon faire soit déterminé : je peux apprendre à franchir ces « obstacles » ou non. Mais c'est à partir de l'obstacle donné comme obstacle que j'apprendrai. Je peux apprendre à mieux connaître [l']entourage par la science, mais ce sera toujours remaniement du monde perçu, emploi de ses structures. Donc [il y a] sujet institué et instituant, mais inséparablement, et non sujet constituant ; [donc] une certaine inertie, – [le fait d'être] exposé à... – mais [c'est ce qui] met en route une activité, un événement, l'initiation au présent, qui est productif après lui [...].²¹⁷

²¹¹ MAUSS, Marcel, et FAUCONNET, Paul, art. « Sociologie », Paris, La Grande Encyclopédie, vol 30, 1901, p. 165-175, p. 16, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_sociologie/la_sociologie.html

²¹² *Ibid.*, p. 18.

²¹³ DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 2009, p. 196.

²¹⁴ ROUX, Jeanne-Marie, « l'institution ouverte de Merleau-Ponty », in DJORDJEVIC, E., TORTORELLA, S., et UNGER, M. (dir.), *Les équivoques de l'institution*, Paris, Classique Garnier, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique », n° 14, 2021, p. 201.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 209.

²¹⁶ *Id.*

²¹⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'institution, la passivité. Notes de cours au collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 33-34.

L'individu de Merleau-Ponty, de même que celui de l'école durkheimienne, est donc un individu *largement* structuré de l'extérieur par une institution préexistante, et le premier ne remettrait donc pas en cause l'aspect déterminant de l'institution durkheimienne dû à sa précédence. Mais cette extériorité et cette précédence ne sont évidemment pas suffisantes aux yeux du phénoménologue pour rendre compte de l'institution. Comme il l'écrit dans « La liberté », à la troisième partie de *La phénoménologie de la perception*, insistant autant sur l'aspect statique que sur l'aspect dynamique de l'institution, « [...] naître, c'est à la fois naître du monde et naître au monde. Le monde est déjà constitué, mais aussi jamais complètement constitué. »²¹⁸. S'il n'est donc pas question pour lui de nier la part *instituée* de l'existence humaine, l'individu et son expérience ne sont en revanche pas écartés. Ainsi, dans son cours de 1954, et plus précisément dans « L'institution dans l'histoire personnelle et publique », le concept d'institution *crystallise* ces deux critiques contre l'empirisme et l'idéalisme.

2. L'institution ouverte et dynamique de Merleau-Ponty

a. Une philosophie non-dualiste

Individu et subjectivité certes, mais ni individualisme ni subjectivisme. Merleau-Ponty n'adhère ni à la méthode *idéaliste*, c'est-à-dire à l'idée d'une conscience comme fondement de tout accès à la réalité et à la vérité (nous pensons à Descartes et à Kant, par exemple) ni complètement à la méthode *empiriste* avec par exemple l'objectivisme durkheimien insistant fortement sur l'extériorité du phénomène institutionnel. Le philosophe souscrit cependant à l'idée selon laquelle l'individu est toujours situé dans un univers social culturel et historique qui lui préexiste. Ainsi, dans le cadre phénoménologique qui est le sien, la solution permettant de maintenir du subjectif dans l'institution est la « perspective de l'expérience vécu »²¹⁹, à savoir, concernant Merleau-Ponty, qu'

avant de saisir le social comme objet, ce qui constitue une décision de caractère métaphysique [comprendre que de ce point de vue la méthode durkheimienne est un postulat métaphysique], il est sans doute nécessaire d'explicitier le sens même du fait pour la conscience d'« être-en-société », et par conséquent d'interroger naïvement ce fait.²²⁰

²¹⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 517.

²¹⁹ LARISON, Mariana, *Vers une nouvelle phénoménologie de l'institution*, Bucharest, Zeta Books, 2023, p. 152

²²⁰ LYOTARD, Jean-François, *La phénoménologie*, Paris, PUF, 2004, p. 6.

Cette « perspective de l'expérience vécue »²²¹ serait donc la description et l'analyse de « la perception vécue, dans le sens précis d'un phénomène expérimenté par un sujet vivant, qu'il reconnaît comme *corps vécu*. [...] Le corps vécu doit être considéré comme un mouvement subjectif transpersonnel »²²², c'est-à-dire irréductible à l'institution autant qu'à l'individu. Aussi, contrairement à l'école durkheimienne, cette théorie de l'institution vise à « fonder une ontologie non dualiste »²²³ qui ne ferait plus de l'institution une entité ontologiquement distincte de l'individu, et l'individu un être essentiellement déterminé par l'institution. En effet, selon l'école durkheimienne, le social est doté d'une certaine forme d'autonomie faisant du phénomène social ou institutionnel, une entité bien distincte des individus : le social est transcendant en ce qu'il est effectivement « en dehors et au-dessus de l'individu »²²⁴. La phénoménologie, écrit Lyotard, vise quant à elle « le dépassement de l'antinomie traditionnelle entre l'individu et la société. »²²⁵ Merleau-Ponty ne pense donc pas l'institution de manière dualiste, comme une entité objective distincte de l'individu et qui affecterait ou déterminerait de l'extérieur ses représentations. Le philosophe voit plutôt l'institution de manière dialectique, c'est-à-dire comme le dépassement d'une *opposition* dualiste de type durkheimienne (l'institution, d'un côté, s'impose de l'extérieur à l'individu, d'un autre côté) par lequel la chose instituée ne s'impose pas seulement à l'individu, mais au contraire comprend la possibilité de la nouveauté. Cette dialectique est décrite par Hegel dans son « Introduction du cours donné à Heidelberg » en 1816 : « Hériter est ici en même temps recueillir et entrer en possession ; l'héritage est abaissé au rang de matière que l'esprit métamorphose. Ce que l'on a reçu est ainsi transformé, enrichi, et en même temps conservé »²²⁶. Cette dialectique peut renvoyer à ce que Merleau-Ponty nomme la *sédimentation* :

La sédimentation est cela : trace de l'oublié [c'est-à-dire de l'instauration du sens originaire] et par là même appel à une pensée qui table sur lui et va plus loin. L'évidence [...] est l'expérience de ce double rapport. D'une reprise qui est déperdition, non totalisation, et qui justement pour cette raison peut ouvrir un autre devenir de connaissance.²²⁷

L'institution n'est donc pas seulement normative en ce qu'elle déterminerait les *manières d'agir et de penser* des individus, pour reprendre la définition de Mauss et Fauconnet. Elle est aussi et surtout une *matrice* au sens figuré, c'est-à-dire non pas ce qui est distinct de l'individu et qui

²²¹ LARISON, Mariana, *Vers une nouvelle phénoménologie de l'institution*, Bucharest, Zeta Books, 2023, p. 152.

²²² *Id.*

²²³ *Id.*

²²⁴ DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, « Préface à la seconde édition », Paris, Flammarion, 2009, p. 11.

²²⁵ LYOTARD, Jean-François, *La phénoménologie*, Paris, PUF, 2004, p. 85.

²²⁶ HEGEL, G. W. F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, « Introduction du cours donné à Heidelberg, 1816 », Paris, Gallimard, 1954, p. 26.

²²⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'institution, la passivité, Notes de cours au collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 99.

l'oblige, mais le milieu dans lequel l'individu évolue et se développe, ou encore, : « [l'] institution au sens fort, [c'est] cette matrice symbolique qui fait qu'il y a ouverture d'un champ, d'un avenir selon [des] dimensions »²²⁸. Il faut entendre *champ* ou *dimension* au sens figuré comme un espace délimité chargé de signification. L'institution est donc un espace signifiant délimité car déterminé, conditionné par sa constitution originaire, mais toujours ouvert au changement et donc fécond. Par ailleurs, ce concept d'institution peut être rapprochée de la notion merleau-pontienne de *structure* ou de *forme* (*Gestalt*). Notons que cette notion ne renvoie cependant pas au structuralisme. Merleau-Ponty s'inscrit contre le structuralisme de Lévi-Strauss : « Ceci veut dire que Lévi-Strauss se donne un observateur absolu, Kosmotheoros, avec lequel il s'identifie, et devant qui le social est objet. »²²⁹ La notion merleau-pontienne de structure,

introduit [...], un nouveau « régime de pensée » en ce qu'elle « indique un chemin hors de la corrélation sujet-objet qui domine la philosophie, de Descartes à Hegel ». Le concept de structure remet en question, en effet, l'alternative classique de l'existence comme chose ou pire extériorité et de l'existence comme conscience ou pure intériorité »²³⁰.

b. De Husserl à Merleau-Ponty

Avant d'aller plus avant, disons quelques mots de la phénoménologie husserlienne qui – nous l'avons dit – est l'un des points de départ de la phénoménologie Merleau-pontienne, mais aussi rupture. Le but premier de la phénoménologie husserlienne était de trouver un fondement à la connaissance scientifique, autrement dit de réfléchir, comme le firent Descartes ou Kant avant lui, sur les conditions de possibilités de la connaissance, c'est-à-dire « de prendre position par rapport au problème, légué par Descartes, de savoir ce que peut signifier l'unification subjective du champ de conscience sans postuler une substance sous-jacente – et en devant trouver dans l'expérience consciente même l'indice de son unité subjective »²³¹ :

Kant et Descartes avant lui [Husserl] avaient vu la nécessité de revendiquer une subjectivité comme pôle de l'expérience consciente, mais pour Descartes elle était substance, et pour Kant, elle présupposait une psychologisation du donné qui mettait la signification subjective sous la dépendance des seules catégories que l'entendement y introduisait, et reconduisait à la subjectivité de l'expérience son caractère objectivement organisé en jugements possibles sur le phénomène.²³²

²²⁸ *Ibid.*, p. 45.

²²⁹ *Ibid.*, p. 120.

²³⁰ DUPOND, Pascal, *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, 2001, p. 34.

²³¹ PUTOIS, Olivier, *La conscience*, Paris, GF Flammarion, 2005, p. 86.

²³² *Ibid.*, p. 88.

Or,

[p]our Husserl l'acte subjectif qui organise les champs de la conscience en une corrélation sujet/objet est une synthèse opérée pas l'égo dès le niveau du phénomène, et non au niveau de son organisation logique ou catégorielle [comme chez Kant]. [...] c'est-à-dire que l'apparition du phénomène est la manifestation phénoménale de l'activité organisatrice de la subjectivité transcendantale (c'est-à-dire qui est condition de possibilité de l'expérience consciente. C'est dire que la corrélation noético-noématique (actes du sujet/corrélats objectifs) qu'on a mise en avant *methodologiquement* correspond bien à un champ d'expérience plein et concret – la subjectivité n'y est pas en retrait comme chez Kant ou en excès comme chez Hegel [voire inexistante chez Durkheim] – où la subjectivité de l'expérience consciente se donne dans le reste dans l'organisation des vécus conscients en expérience des objets.²³³

C'est en ce sens que pour Husserl il n'y a pas de *dualisme* avec d'un côté la conscience et de l'autre des phénomènes, ni véritablement de structure stable et absolue. Pour l'inventeur de la phénoménologie, la conscience n'est rien d'autre que la corrélation entre le sujet et l'objet. Autrement dit la conscience n'existe qu'à travers sa relation aux objets : sans phénomènes qui se présentent à elle, nulle conscience. C'est ainsi que l'auteur écrivait que toute conscience est conscience de quelque chose (« tout état de conscience en général est, en lui-même, conscience de quelque chose »²³⁴) : « Car tout ce dont on fait l'expérience immédiate est polarisé par une corrélation intentionnelle entre des actes subjectifs et ce qui leur correspond à titre d'objets. »²³⁵ Comme le théorisait Husserl, si « [...] pour décrire ce dont on fait l'expérience immédiate [...] il faut supposer une conscience comme flux ininterrompu du donné et un sujet comme pôle organisateur de ce flux, sinon on ne peut pas décrire ce qui apparaît »²³⁶, alors une théorie phénoménologique de l'institution ne peut donc évidemment pas oublier la subjectivité. Ainsi, la phénoménologie « a été d'abord et demeure une méditation sur la connaissance, une connaissance de la connaissance ; et sa célèbre « mise entre parenthèse consiste d'abord à congédier une culture, une histoire, à reprendre tout savoir en remontant à un non-savoir radical »²³⁷, écrit Jean-François Lyotard.

c. D'une phénoménologie de la constitution à une phénoménologie de l'institution

Dans son résumé du cours sur l'institution (*Cours du jeudi (résumé), L'« institution » dans l'histoire personnelle et publique*), Merleau-Ponty écrit qu'il « cherche ici dans la notion

²³³ *Id.*

²³⁴ HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes*, « Deuxième Méditation », Paris, Vrin, 1947, p. 28.

²³⁵ PUTOIS, Olivier, *La conscience*, Paris, GF Flammarion, 2005, p. 87.

²³⁶ *Ibid.*, p. 87-88.

²³⁷ LYOTARD, Jean-François, *La phénoménologie*, Paris, PUF, 2004, p. 4.

d'institution un remède aux difficultés de la philosophie de la conscience. »²³⁸ Quelle est donc cette difficulté ? Il n'y a pas une phénoménologie mais *des* phénoménologies, et celle de Merleau-Ponty, en ce qui nous concerne ici, si elle souhaite dépasser l'alternative objectivisme-subjectivisme, semble montrer que « les infrastructures, les « choses-mêmes » »²³⁹ ne sont malgré tout pas « décelables *originairement* », indépendamment de toute sédimentation historique »²⁴⁰. En outre, il nous semble important de noter que le concept d'institution apparaît précisément pour Merleau-Ponty comme une limite, à l'*idéalisme* ou au *subjectivisme* propre aux philosophies de la conscience : Brentano, le maître de Husserl,

parlait, dans sa *Psychologie du point de vue empirique*, de l'« inexistence intentionnelle » des objets psychiques pour signifier qu'ils existent, au niveau mental, de manière exclusivement formelle, et non réelle. Pour Husserl, en revanche, l'intentionnalité caractérise les actes de conscience par leur sens, à partir duquel seul on peut déterminer un régime d'objectivité spécifique à la conscience comme plan d'apparaître immanent : ainsi, la manière dont les objets *apparaissent* à la conscience dépend du sens de l'acte orienté vers eux (jugement, perception, volition etc.). »²⁴¹

Aussi, si « [l']intentionnalité est l'arme que Husserl va utiliser contre le réalisme naïf qui consiste à poser l'existence, indépendamment de la conscience, d'objectivités subsistantes alors que leur existence ne peut avoir de sens pour nous qu'autant qu'elles apparaissent à notre conscience »²⁴², dans *L'institution*, « l'arme qu'emploie Merleau-Ponty contre l'idéalisme est précisément le concept d'institution »²⁴³. En effet, « à une conscience maîtresse d'elle-même devant laquelle le monde s'étalerait comme un ensemble homogène de possibles, c'est-à-dire un « sujet constituant », il entend opposer un « sujet institué et instituant, mais inséparablement »²⁴⁴. Nous retrouvons ainsi cette idée de dialectique, de non-dualité entre l'institué et l'instituant. Comme l'écrit Mariana Larison,

Merleau-Ponty refuse de réduire l'expérience humaine à une relation entre la conscience et ses objets, et signale que, avant tout commerce intellectuel avec le monde, l'homme est une existence ouverte aux sens des choses qui l'entourent et de son monde, un sens qui n'est ni idéal ni séparable des faits, mais toujours incarné, sensible. [...] [L]'expérience [...] est aussi transgénérationnelle et transpersonnelle, individuelle et collective, située et historique.²⁴⁵

²³⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'institution, la passivité, Notes de cours au collège de France (1954-1955)*, « Cours du jeudi (résumé), L'« institution » dans l'histoire personnelle et publique », Paris, Belin, 2003, p. 123.

²³⁹ LYOTARD, Jean-François, *La phénoménologie*, Paris, PUF, 2004, p. 120.

²⁴⁰ *Id.*

²⁴¹ PUTOIS, Olivier, *La conscience*, Paris, GF Flammarion, 2005, p. 222.

²⁴² *Id.*

²⁴³ ROUX, Jeanne-Marie, « l'institution ouverte de Merleau-Ponty », in DJORDJEVIC, E., TORTORELLA, S., UNGER, M. (dir.), *Les équivoques de l'institution*, Paris, Classique Garnier, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique », n° 14, 2021, p. 202.

²⁴⁴ *Id.*

²⁴⁵ LARISON, Mariana, *Vers une nouvelle phénoménologie de l'institution*, Bucharest, Zeta Books, 2023, p. 14.

L'approche merleau-pontienne de l'institution n'est donc pas une approche égocentrée qui reconstituerait le sens à partir de la conscience. A la question de l'origine, de la constitution (de l'*efficiencia pure*), Merleau-Ponty substitue donc la question de l'institution. Autrement dit, là où Husserl s'interrogeait sur la constitution du sens, c'est-à-dire sur la conscience individuelle comme origine de l'instauration d'un sens nouveau, Merleau-Ponty s'interroge en termes d'institution, c'est-à-dire qu'il rejoint sur ce point le concept d'institution de l'école durkheimienne selon laquelle l'une des caractéristiques de l'institution est sa préexistence. Précisons encore une fois que cette caractéristique n'est pas suffisante selon Merleau-Ponty. Voici ce qu'il écrit dans *L'institution* :

Ici [nous introduisons la] notion cruciale d'institution : Ce mot n'a pas de sens pour la conscience ou, ce qui revient au même, tout est pour elle institué, au sens de posé.[...] Constituer en ce sens est presque le contraire d'instituer : l'institué a sens sans moi, le constitué n'a sens que pour moi et pour le moi de cet instant. Constitution [signifie] institution continuée *i. e.* jamais faite. L'institué enjambe son avenir, a son avenir, sa temporalité, le constitué tient tout de moi qui constitue (le corps, l'horloge).²⁴⁶

En cela le philosophe s'émancipe d'une certaine phénoménologie. On ne peut donc pas analyser l'institution à partir de la conscience dans la mesure où l'institué ne l'est jamais de manière *ex nihilo*. Il suit de cela que si la notion d'institution « n'a pas de sens pour la conscience »²⁴⁷, si on ne peut pas l'appréhender, la comprendre par la conscience, c'est précisément parce que toute conscience en relation avec une institution ne l'a pas constituée, c'est-à-dire que « tout est pour elle institué, au sens de posé »²⁴⁸, déjà là : « l'institué [ne dépend pas seulement de ma conscience et] a sens sans moi »²⁴⁹ car il est préexistant et intersubjectif. Ainsi, Merleau-Ponty passe de la *Stiftung* husserlienne comme *constitution*, à sa définition de la *Stiftung* comme *institution* : « Constitution [signifie] institution continuée *i. e.* jamais faite. L'institué enjambe son avenir, a son avenir, sa temporalité, le constitué tient tout de moi qui constitue (le corps, l'horloge). »²⁵⁰

3. Une philosophie à contretemps

a. Un geste conceptuel étonnant

²⁴⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'institution, la passivité, Notes de cours au collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 37.

²⁴⁷ *Id.*

²⁴⁸ *Id.*

²⁴⁹ *Id.*

²⁵⁰ *Id.*

Toutefois, cette reprise du concept husserlien de *Stiftung* ne va pas de soi :

Adoptant la perspective dégagée par Husserl dans le cadre de la phénoménologie génétique et de sa problématique sur la formation et la transmission de sens culturels, Merleau-Ponty reprend le terme allemand *Stiftung* utilisé par le fondateur de la phénoménologie et le traduit immédiatement par *institution*. Cette traduction de *Stiftung* par « institution », aujourd'hui complètement naturalisée, n'est pourtant ni la seule ni la plus précise, si on tient compte du sens qu'Husserl cherche à donner au concept. Husserl utilise le terme *Stiftung* (et ses dérivés *Urstiftung*, *Nachstiftung* et *Endstiftung*, ainsi que les verbes *stiften*, *urstiften* ou *gestiftet*) pour se référer à une fondation, dans le sens de l'action d'engendrer quelque chose de nouveau, de fonder, former ou créer quelque chose [...]. Souvenons-nous, en effet, que le terme *Stiftung*, que nous trouvons déjà dans le paragraphe 29 de *Idées II*, acquiert surtout une place centrale dans l'Appendice III de *La crise*, « L'origine de la géométrie », où la problématique de la *Stiftung* se présente comme le problème de l'origine (de la *Urstiftung*) et de la réactivation (la *Nachstiftung*) de sens idéaux dans le champ des formations culturelles, en particulier la géométrie qui, comme ensemble de productions spirituelles né d'une première acquisition, est transmise et réactivée au sein d'une tradition. Autrement dit, la notion de *Stiftung* recouvre précisément la problématique des actes qui donnent lieu à la genèse et à la réactivation de sens idéaux tant dans la sphère personnelle qu'interpersonnelle. Or, cette problématique husserlienne de la *Stiftung*, très éloignée du terme d'origine latine *institution*, trouve dans cette traduction, à travers Merleau-Ponty, la possibilité d'intégrer les actes de genèse et de transmission de sens idéaux dans un champ d'applications beaucoup plus large qui comprend, comme le montre le séminaire des années 1954-1955 susmentionné, l'institution du vivant, l'institution du corps, l'institution d'un sentiment, d'une œuvre d'art ou de l'histoire.²⁵¹

Cette prise de distance avec la philosophie de la conscience, avec la phénoménologie de Husserl apparaît donc nettement dans la distinction que fait Merleau-Ponty entre *institution* et *constitution*. L'institution de Merleau-Ponty n'est donc ni statique ni nouveauté radicale, et elle apparaît ainsi comme « un nouveau principe d'intelligibilité »²⁵² de l'existence humaine. Voici la première définition qu'il donne dans son cours :

Donc institution [signifie] établissement dans une expérience (ou dans un appareil construit) de dimensions (au sens général, cartésien : système de références) par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens et feront une suite, une histoire.

Le sens est déposé (il n'est plus seulement en moi comme conscience, il n'est pas recréé ou constitué lors de la reprise). Mais non comme objet au vestiaire, comme simple reste ou survivance, comme résidu : [il l'est] comme à continuer, à achever sans que cette suite soit déterminée. L'institué changera mais ce changement même est appelé par sa *Stiftung*.²⁵³

Cette notion phénoménologique d'institution implique donc une notion de sujet qui n'est ni un être autonome ni un être absolument déterminé : « [il y a] sujet institué et instituant, mais inséparablement, et non sujet constituant »²⁵⁴. Aussi, cette vision du sujet « nous oblige à une révision des corrélats impliqués dans cette relation : le monde, les autres, l'action »²⁵⁵. Comme nous pouvons le lire dans ses notes de cours sur l'institution :

²⁵¹ LARISON, Mariana, *Vers une nouvelle phénoménologie de l'institution*, Bucharest, Zeta Books, 2023, p. 133-134.

²⁵² LARISON, Mariana, *Vers une nouvelle phénoménologie de l'institution*, Bucharest, Zeta Books, 2023, p. 18.

²⁵³ MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'institution, la passivité. Notes de cours au collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 38.

²⁵⁴ *Ibid.*, 35

²⁵⁵ LARISON, Mariana, *Vers une nouvelle phénoménologie de l'institution*, Bucharest, Zeta Books, 2023, p. 59.

Avec cette notion du sujet, [on conçoit un] changement du

1) *rapport au monde*

[il y a] non présence immédiate, mais perspective entendue comme ouvrant son au-delà, y conduisant par son épaisseur même, [qui suppose] relief, obstacles, configuration. On dira : c'est par rapport à projet. Si l'on veut, mais il y a un projet non décisoire, non choisi, [une] intention sans sujet : vivre. Ce projet [implique l'] existence de normes ou niveaux, montagne infranchissable, objets droits ou non, cheminements. Ceci ne veut pas dire que mon faire soit déterminé : je peux apprendre à franchir ces « obstacles » ou non. Mais c'est à partir de l'obstacle donné comme obstacle que j'apprendrai. Je peux apprendre à mieux connaître [l']entourage par la science, mais ce sera toujours remaniement du monde perçu, emploi de ses structures. Donc [il y a] sujet institué et instituant, mais inséparablement, et non sujet constituant ; [donc] une certaine inertie, – [le fait d'être] exposé à... – mais [c'est ce qui] met en route une activité, un événement, l'initiation au présent, qui est productif après lui – Goethe : [le] génie [est] « productivité posthume » –, qui ouvre *un* avenir. Le sujet [est] ce à quoi tels ordres d'événements peuvent advenir, champ de champs.

2) [Rapport] à *autrui*.

[Autrui est] non constitué-constituant, *i. e.* ma négation, mais institué-instituant, *i. e.* je me projette en lui et lui en moi, [il y a] projection-introjection, productivité de ce que je fais en lui et de ce qu'il fait en moi, communication vraie par entraînement latéral : [il s'agit d'un] champ intersubjectif ou symbolique, [celui] des objets culturels, qui est notre milieu, notre charnière, notre jointure, – au lieu [de l']alternance sujet-objet.

3) [Rapport au] *faire*

non-efficience pure, qui est la hantise de conscience spectatrice, et suppose fin + fiat. Le faire a lieu dans le même monde que le voir : c'est ma substance (gestes, paroles) qui se dirige vers les fissures du paysage vers l'à-faire (comme un mouvement reprend les mouvements figés des choses.). Le faire sait qu'il est aux yeux des autres, qu'il est lui aussi activité symbolique : il n'est donc pas position d'une fin et choix, mais opération selon un style, réponse à la *Sac* non enclose dans [une] signification jalouse, par là il institue lui aussi : Marx [dit] : je ne suis pas marxiste, Kierkegaard, le chrétien ne dit pas : je suis chrétien. Sens comme écart, différence, non clos.²⁵⁶

Ainsi, à la question de savoir si « la vie personnelle [doit être] considérée comme vie d'une conscience »²⁵⁷, la réponse est non : « Ni la communication, ni l'action, ni les gestes ni les paroles ne font partie de la conscience [...] »²⁵⁸ Concernant l'individu, la vie subjective, Merleau-Ponty écrit que : « [l]e sens est déposé [...] [il l'est] comme à continuer, à achever sans que cette suite soit déterminée. L'institué changera mais ce changement même est appelé pas sa *Stiftung*. Goethe : [le] génie [est] productivité posthume. Toute institution est en ce sens génie. »²⁵⁹ L'exemple du génie littéraire ou artistique (que le philosophe traite lorsqu'il évoque différentes institutions personnelles, à savoir l'institution d'un sentiment, l'institution d'une œuvre, et l'institution d'un savoir), comme figure de celui qui dispose d'une force créatrice illustre cette idée de nouveauté qui n'est pas *ex nihilo* mais *reprise* : « [l']institution humaine [est] transformation qui conserve [...] et dépasse »²⁶⁰. Allant dans ce même sens, le philosophe utilisera de la même manière l'exemple de la Révolution. Ainsi, Merleau-Ponty « n'élimine pas complètement l'idée de conscience de son analyse de la vie personnelle, mais il la réoriente »²⁶¹.

²⁵⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'institution, la passivité. Notes de cours au collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 34-35.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 33.

²⁵⁸ LARISON, Mariana, *Vers une nouvelle phénoménologie de l'institution*, Bucharest, Zeta Books, 2023, p. 67.

²⁵⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'institution, la passivité. Notes de cours au collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 38.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 58.

²⁶¹ LARISON, Mariana, *Vers une nouvelle phénoménologie de l'institution*, Bucharest, Zeta Books, 2023, p. 67.

Nous l'avons vu, le concept d'institution permet à Merleau-Ponty d'aller au-delà d'un certain nombre d'oppositions telles que l'opposition sujet et objet, l'opposition entre privé et public, et comme nous le verrons, l'opposition entre différentes temporalités. Ce concept permet également à Merleau-Ponty d'aller au-delà de l'opposition entre l'innée et l'acquis, ainsi que l'animalité et l'humanité : « [L]e phénomène de l'institution permet à Merleau-Ponty de décrire la spécificité du vivant depuis ses premières esquisses organiques jusqu'à la vie intersubjective. [...] Merleau-Ponty décrit la façon dont s'instituent deux grandes modalités du vivant : l'animalité et l'humanité. »²⁶² Aussi, si pour les humains, l'institution est cette « matrice symbolique qui fait qu'il y a ouverture d'un champ »²⁶³, dans le cas des animaux, « cette fixation de sens n'est [toutefois] pas une matrice symbolique, puisqu'elle est liée à un point précis du temps et de l'espace, dont elle ne bouge plus »²⁶⁴, écrit Mariana Larison. Or nous l'avons vu, contrairement aux comportements animaliers, chez l'être humain l'institution se caractérise par un relatif oubli de l'origine. L'institution, écrit l'auteur, « reprend une intention qui la précède (la *Stiftung* originaire de la géométrie) et elle en crée une qui lui survit et ira plus loin (la *Stiftung* actuelle d'un nouveau sens) et par laquelle il y a oubli des origines. »²⁶⁵ En ce sens, l'auteur de *L'institution* écrit que « [l]a différence animal-homme n'est pas [entre] causalité [et] prospection : il y a déjà chez l'animal prospection ; il n'y a jamais prospection pure chez l'homme. »²⁶⁶ Ainsi, ce qui distinguerait l'homme de l'animal serait la caractéristique « d'être ouvert et ré-investis, mais aussi cette forme très particulière d'organisation temporelle de l'histoire personnelle, que nous pouvons appeler, avec Merleau-Ponty, la *transtemporalité*. »²⁶⁷

b. « Transtemporalité », le temps de l'institution

Aussi, selon Merleau-Ponty, le temps peut nous permettre de penser l'institution, ou plutôt, l'institution nous conduit à repenser le temps. Après avoir redéfini le rapport à autrui, au monde et à l'action, le philosophe propose un nouveau concept temps :

4) le temps

²⁶² *Ibid.*, p. 120-121.

²⁶³ MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'institution, la passivité, Notes de cours au collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 45.

²⁶⁴ LARISON, Mariana, *Vers une nouvelle phénoménologie de l'institution*, Bucharest, Zeta Books, 2023, p. 125.

²⁶⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'institution, la passivité, Notes de cours au collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 90.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 54.

²⁶⁷ LARISON, Mariana, *Vers une nouvelle phénoménologie de l'institution*, Bucharest, Zeta Books, 2023, p. 129.

Faut-il dire qu'il coule du passé, ou qu'il coule de l'avenir ? Est-ce temps objectif, enveloppant, – ou, renversement idéaliste – conscience du temps, i. e. mouvement de négation du passé, pur en soi, au nom d'un avenir qui, lui-même, n'est pas, i. e. temps enveloppé par mon non- être ? Le temps n'est pas enveloppant et pas enveloppé : il y a de moi au passé une épaisseur qui n'est pas faite d'une série de perspectives ni de la conscience de leur rapport, qui est obstacle et liaison (Proust). Le temps est le modèle même de l'institution : passivité-activité, il continue, parce qu'il a été institué, il fuse, il ne peut pas cesser d'être, il est total parce qu'il est partiel, il est un champ. On peut parler d'une quasi-éternité non par échappement des instants vers le non-être de l'avenir, mais par échange de mes temps vécus entre eux, identification entre eux, interférence et brouillage des rapports de filiation (cf. Guérin) (ni filiation objective, ni choix des ancêtres). Parenté latérale de tous les « maintenant » qui fait leur confusion, leur « généralité », une « transtemporalité » de déchéance et de décadence. [Mais] la transtemporalité originaire n'est ni cela, ni non plus présence de l'avenir dans le présent (Révolution Permanente), mais institution à l'état naissant, ni mimique du passé (Guérin) ni fulguration de l'avenir (Trotsky) : ces deux notions d'ailleurs sont corrélatives (la mimique du passé et l'anticipation de l'avenir : toutes les révolutions se ressemblent : la bourgeoisie comme instituée se reconnaît dans l'Ancien Régime comme institué et désavoue la bourgeoisie instituante). Le temps originaire n'est ni décadence (retard sur soi-même) ni anticipation (avance sur soi-même), mais il est à l'heure, il est l'heure qu'il est.

Par ces voies ([en découvrant le] sujet du champ de présence et son rapport au monde, à autrui, au faire) nous avons cerné le contenu philosophique de la notion d'institution.²⁶⁸

Aussi, le phénoménologue ajoute-t-il une autre définition de l'institution : « [l]e temps est le modèle même de l'institution : passivité-activité, il continue, parce qu'il a été institué, il fuse, il ne peut cesser d'être, il est total par ce qu'il est partiel, il est un champ. »²⁶⁹ Avec cette autre définition de l'institution, l'auteur

propose une nouvelle façon de concevoir le temps par rapport à ces autres œuvres, principalement dans sa fameuse phénoménologie de la perception. La nouveauté de cette compréhension de la temporalité peut se définir, rapidement, par son opposition à l'idée d'une temporalité originaire identifiée à la conscience dans son sens ultime et absolu, détache des choses du monde.²⁷⁰

Le temps, comme modèle de l'institution

remet en question la séparation entre le publique et le privé. [...] Le temps, soutient Merleau-Ponty, est passif et actif ; il est toujours « été » et toujours « à être », mais une fois qu'il a été ouvert, il ne cesse d'être. [...] [L]a temporalisation ainsi comprise unifie dans son souvenir l'histoire privée et la publique. Elle permet que toutes deux soient des histoires communes, et, en ce sens, fait de la vie personnelle une institution.²⁷¹

En effet, le philosophe écrit bien que « [l]a personne elle-même [doit être] comprise comme institution, non comme conscience de... Dès lors, rapport étrange. Aucune coupure entre institution privée et public. »²⁷²

La *transtemporalité* renvoie précisément à l'appréhension merleau-pontienne de l'institution d'un point de vue phénoménologique comme *expérience vécue*. A travers l'idée

²⁶⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'institution, la passivité, Notes de cours au collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 36-37.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 36.

²⁷⁰ LARISON, Mariana, *Vers une nouvelle phénoménologie de l'institution*, Bucharest, Zeta Books, 2023, p. 69.

²⁷¹ *Id.*

²⁷² MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'institution, la passivité, Notes de cours au collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 47.

d'institution, cette notion de *transtemporalité* permet à Merleau-Ponty de proposer une nouvelle approche du temps, et semble être l'une des clés principales pour comprendre sa phénoménologie de l'institution. Dans « L'institution dans l'histoire personnelle et publique »,

La transtemporalité nous conduit dans le cadre du cours directement au cœur de toute histoire pré-personnelle, personnelle ou interpersonnelle : au cœur des organismes, au cœur de la vie affective, d'une œuvre d'art ou de la pensée et ses traditions, enfin au cœur des formations culturelles au sein d'une histoire. Ces histoires se trouvent dans une description commune : le temps qui organise ces processus n'est pas linéaire, il n'est pas une simple succession, il n'est pas intérieur, il n'est pas privé. Il est, affirme Merleau-Ponty, *transtemporel*, et ce n'est qu'en le pensant comme tel qu'il devient possible de décrire ces processus dans toute leur richesse.²⁷³

Qu'en est-il de cette notion de temps ? La notion merleau-pontienne de temps n'est, d'une part, pas réductible à « l'idée du temps comme succession inaugurée par Aristote, [car] Merleau-Ponty insiste sur la régression, l'anticipation, *la simultanéité des mouvements temporels* pour décrire le temps originaire des institutions. »²⁷⁴ Cette simultanéité « prend sens dans la description concrète des phénomènes d'institution et constitue leur noyau essentiel. »²⁷⁵ D'autre part, la notion merleau-pontienne de temps va « [à] l'encontre de la réduction augustinienne du temps à l'intériorité privée, [car] Merleau-Ponty propose de concevoir *le temps au sein d'une vie sensible, toujours transcendante et visible.* »²⁷⁶ Enfin, cette notion de temps s'inscrit également contre « l'idée [kantienne] d'une *forme subjective mais déliée de toute permanence spatiale*, [car] Merleau-Ponty propose [...] une temporalité sensible, réalisée dans le sensible. »²⁷⁷ Il faut donc comprendre le temps merleau-pontien non pas comme succession (le présent succède au passé qui succède au futur), mais comme simultanéité des différents temps qui ne les annulent pas ; non pas encore comme intériorité privée mais comme « histoire sensible »²⁷⁸ ; et non pas, enfin, comme une forme subjective pure de la sensibilité. Merleau-Ponty propose ainsi une « temporalité originaire, [simultanée,] transcendante et commune, spéciale car sensible et située [contrairement à ce que proposaient Aristote, Saint Augustin et Kant]. Organique ou culturelle, cette temporalité est propre au faire du vivant. »²⁷⁹ Cette conception du temps, « phénoménologique, [...] en même temps génétique et non-égologique »²⁸⁰, va donc à l'encontre des conceptions *classiques* évoquées ci-dessus qui « identifie[nt] la succession au mouvement temporel et rédui[sen]t ce dernier à la sphère de l'intériorité et de la privauté de la conscience ou en général de l'existence propre. »²⁸¹

²⁷³ LARISON, Mariana, *Vers une nouvelle phénoménologie de l'institution*, Bucharest, Zeta Books, 2023, p. 169

²⁷⁴ *Ibid.*, 178

²⁷⁵ *Id.*

²⁷⁶ *Id.*

²⁷⁷ *Id.*

²⁷⁸ *Id.*

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 179.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 179-180.

²⁸¹ *Id.*

Pour le philosophe, le temps est incarné, vécu, simultané et s'apparente à un *champ* : « Le temps est le modèle même de l'institution : passivité-activité, il continue, parce qu'il a été institué, il fuse, il ne peut cesser d'être, il est total par ce qu'il est partiel, il est un champ. »²⁸² Cette notion de champ nous renvoie à un passage précédemment explicité : « [L'] institution au sens fort, [c'est] cette matrice symbolique qui fait qu'il y a ouverture d'un champ, d'un avenir selon [des] dimensions »²⁸³. Notons que cette notion de *champ*, écrit Mariana Larison, est élaborée par le philosophe en suivant « les conséquences des analyses de Koffka et Köhler par rapport à la sensation, l'association et l'attention qui conduisent à la notion de « champs phénoménal. »²⁸⁴ Comme l'écrit Merleau-Ponty, « [c]e champ phénoménal n'est pas un « monde intérieur », le « phénomène » n'est pas un « état de conscience » ou un « fait psychique », l'expérience des phénomènes n'est pas une introspection ou une intuition au sens de Bergson. »²⁸⁵ Cette notion de

champ phénoménal, propre aux descriptions gestaltistes, écrit encore Mariana Larison, traduit la dimension phénoménale (*versus* réelle-objective de la science) du milieu du comportement, la ou les événements spatio-temporels renvoient à la perception vécue ou naturelle. Les champs ne sont donc ni des champs de force, ni des mécanismes aveugles produits par une nature physique, physiologique ou psychique construite par la science [...]. Mais ils ne sont pas non plus des phénomènes internes et privés uniquement accessibles à l'intellect dans l'intimité de sa conscience. [...] Le champ phénoménal est une structure dynamique de significations « naturelles » (c'est-à-dire de significations physiques, vitaux et culturels) qui se développent là-bas, en dehors de la conscience privée, dans un milieu commun dans la mesure où il n'est significatif que pour une communauté [...]. Et ce que le champ délimite c'est précisément la portée, la limite et l'amplitude de ces significations, autrement dit, la limite spatio-temporelle du comportement qu'il suscite.²⁸⁶

c. L'école durkheimienne ou les limites de l'institution merleau-pontienne

Quel est donc la compréhension du concept d'institution chez Merleau-Ponty ? Si, comme l'écrivait Mauss et Fauconnet, « tout ce qui se passe dans un groupe social n'est pas une manifestation de la vie du groupe comme tel, et par conséquent n'est pas social »²⁸⁷, pour Durkheim l'institution est d'abord qualité de *chose* ou de *fait social* et concerne l'ensemble de « manières d'agir, de penser et de sentir qui présente cette remarquable propriété qu'elles existent en dehors des consciences individuelles. »²⁸⁸ Pour le Durkheim de la préface à la seconde édition, on peut

²⁸² MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'institution, la passivité, Notes de cours au collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 36.

²⁸³ *Ibid.*, p. 45.

²⁸⁴ LARISON, Mariana, *Vers une nouvelle phénoménologie de l'institution*, Bucharest, Zeta Books, 2023, p. 182.

²⁸⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942, p. 69-70.

²⁸⁶ LARISON, Mariana, *Vers une nouvelle phénoménologie de l'institution*, Bucharest, Zeta Books, 2023, p. 183.

²⁸⁷ MAUSS, Marcel, et FAUCONNET, Paul, art. « Sociologie », Paris, La Grande Encyclopédie, vol 30, 1901, p. 165-175, p. 6, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_socologie/la_socologie.html

²⁸⁸ DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 2009, p. 44.

« appeler *institution* toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité. »²⁸⁹ Pour Mauss et Fauconnet, il s'agit de « toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité »²⁹⁰, ou encore, « toutes les manières d'agir et de penser que l'individu trouve préétablies et dont la transmission [qui s'impose à lui] se fait le plus généralement par la voie de l'éducation »²⁹¹. L'éducation étant « précisément l'opération par laquelle l'être social [ou l'être collectif] est surajouté en chacun de nous à l'être individuel. »²⁹² Dit encore autrement, l'institution est l'ensemble des « manières d'agir ou de penser [formelles et informelles – « [g]ravées au fond du cœur ou exprimées dans des formules légales »²⁹³], consacrées par la tradition et que la société impose aux individus »²⁹⁴,

Qu'en est-il du concept phénoménologique d'institution ? Ce dernier, écrit Jeanne-Marie Roux, est

pensée par Merleau-Ponty comme un phénomène très général qui comporte une dimension ontologique essentielle, dès lors qu'elle désigne, d'avantage que des réalités sociales particulières, une caractéristique de toute réalité humaine qui existe dans le temps. [...] Merleau-Ponty a le grand intérêt d'indiquer clairement sa position par rapport à ce que l'on pourrait considérer comme un sens plus « classique » de l'institution [...]. Jusqu'à ce cours de 1954 [*L'institution*], et l'émergence de l'institution comme concept ontologique générique, Merleau-Ponty usait de ce terme selon son entente politique usuelle et sans lui accorder d'attention particulière.²⁹⁵

En ce sens, la compréhension du concept d'institution rejoint la dimension ontologie de la conception de l'école durkheimienne. Si donc la conceptualisation phénoménologique de l'institution date de sons cours de 1954, le philosophe avait déjà à cœur

d'en penser la genèse, si ce n'est la création, et donc de les inscrire dans le dynamisme de l'existence humaine et de l'histoire. Déjà, donc, les institutions ne devaient pas être pensées selon lui comme des organisations ou des structures immuables, mais comme étant insérées dans le jeu des libertés humaines. [...] [L]e phénoménologue français est totalement justifié d'indiquer une forme de résistance ou d'irréductibilité de l'institution à la donation de sens souveraine du sujet [...]. [I]es hommes sont pris dans les institutions (politiques, sociales, historiques) plus qu'ils ne les constituent [...]²⁹⁶

En somme, cette conception de l'institution non-dualiste montre un « entremêlement du corporel et du symbolique que présente toute institution »²⁹⁷, et conformément à ce que nous avons déjà vu, le

²⁸⁹ DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, « Préface à la seconde édition », Paris, Flammarion, 2009, p. 38.

²⁹⁰ MAUSS, Marcel, et FAUCONNET, Paul, art. « Sociologie », Paris, La Grande Encyclopédie, vol 30, 1901, p. 165-175, p. 12, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_sociologie/la_sociologie.html

²⁹¹ *Id.*

²⁹² *Ibid.* p. 11.

²⁹³ *Ibid.*, p. 10.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 9.

²⁹⁵ ROUX, Jeanne-Marie, « l'institution ouverte de Merleau-Ponty », in DJORDJEVIC, E., TORTORELLA, S., et UNGER, M. (dir.), *Les équivoques de l'institution*, Paris, Classique Garnier, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique », n° 14, 2021, p. 205.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 206-207.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 208,

concept d'institution phénoménologique merleau-pontien incorpore individu et institution, et concerne tous les phénomènes symboliques et nomme « la dimension culturelle et sociale de toute expérience sociale »²⁹⁸.

Il est plausible que cette théorie, par un certain côté, reflète la manière dont l'institution est *vécue*, et rend justice à ce mode d'existence qui n'est pas vécu seulement comme une contrainte. Toutefois, ce qui fait l'originalité de la théorie de l'institution merleau-pontienne relativement aux autres théories de l'institution ou du social « nous semble aussi être ce qui fait difficulté »²⁹⁹, écrit la philosophe Jeanne-Marie Roux dans son article « L'institution ouverte de Merleau-Ponty ». Déjà, et nous l'évoquions en début de seconde partie, la théorie de l'institution merleau-pontienne, de même que celle de l'école durkheimienne, est une défense de l'institution, et en ce sens, n'y a-t-il pas une forme d'« irénisme merleau-pontien »³⁰⁰. Nous pouvons lire dans le cours du philosophe que « l'institution humaine : [elle est] intégration en chaîne, tourbillon ou tout converge, auquel tout réussit ; *Deckung* d'une anticipation et d'une régression et instauration d'un vrai *maintenant* plein. »³⁰¹ Ou encore, « qu'à force, toute la contingence, même radicalement contingente, finit par être voulue »³⁰². Du point de vue de Jeanne-Marie Roux, « il y a dans ce mouvement conceptuel merleau-pontien un geste qui peut sembler relever du miracle ou de la pétition de principe. « Tout converge », écrit-il, « tout réussit », n'est-ce pas trop beau pour être honnête ? » questionne-t-elle ironiquement.

Ensuite, nous l'aurons compris, Merleau-Ponty s'inscrit contre l'idéalisme, c'est à dire contre « une forme d'autonomie pure des individus à l'égard des institutions, qui supposerait que les individus pourraient disposer d'une liberté de décision qui ne serait aucunement liée à leur vie institutionnelle »³⁰³. Mais cette théorie, cette proposition merleau-pontienne, « permet-elle de concevoir une forme d'extériorité, même partielle, même relative, des institutions aux sujets »³⁰⁴, se demande Jeanne-Marie Roux ? Sans quoi l'institution pourrait nécessairement comporter une part d'oppression et d'aliénation vis-à-vis des individus. Aussi, bien que Merleau-Ponty pense l'institution de manière non-dualiste, sous la forme d'une dialectique, ne peut-on pas lui objecter que « dès lors qu'on confère aux institutions un contenu latent, qui correspond à un « style de fonctionnement » que le sujet incorpore, [...] comment est-il possible de penser un écart entre

²⁹⁸ *Id.*

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 209.

³⁰⁰ *Id.*

³⁰¹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'institution, la passivité, Notes de cours au collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 57.

³⁰² *Ibid.*, p. 77.

³⁰³ ROUX, Jeanne-Marie, « l'institution ouverte de Merleau-Ponty », in DJORDJEVIC, E., TORTORELLA, S., et UNGER, M. (dir.), *Les équivoques de l'institution*, Paris, Classique Garnier, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique », n° 14, 2021, p. 209.

³⁰⁴ *Id.*

l'institution et les individus qui y ont affaire ? »³⁰⁵ Cette *exteriorité*, c'est-à-dire cette marge, ce jeu, cette ouverture, ou encore cette dynamique correspond-elle à quelque chose de concret ? Merleau-Ponty ne fait-il pas précisément ce que cherchait tout à éviter par-dessus Durkheim lorsque qu'il *inventa* la sociologie, à savoir produire une théorie certes philosophiquement passionnante et imaginative mais purement spéculative et métaphysique ?

Certes, ajoute Jeanne-Marie Roux, nous sommes ancrés *et* libres, mais ce fait, qui semble doté d'une justesse irréductible, implique-t-il une réconciliation parfaite ? Signifie-t-il qu'à force, toute la contingence, même radicalement contingente, finit par être voulue ?

Ces reformulations décrivent un tourbillon dialectique qui empêche selon nous que l'on pense une extériorité des sujets à l'égard de l'institution, ou plus précisément une extériorité qui ne soit pas de principe, qui ne soit pas métaphysique [...].³⁰⁶

Par ailleurs, cette extériorité que se propose de rechercher Jeanne-Marie Roux, n'est-elle pas également nécessaire à la cohérence de la théorie merleau-pontienne « pour penser la *possibilité d'un authentique renouvellement des institutions sous l'impulsion des sujets historiques* »³⁰⁷ ? Sans cela, ne retomberions-nous pas sur une théorie de l'institution comme entité transcendante ?

Nous l'évoquons avec la comparaison de l'institution au *génie* (non-*ex nihilo*) de Goethe, ou bien avec l'exemple de la révolution – « les révolution mêmes se feront par remise en question du champ défini par le dépassé et donc réactivation »³⁰⁸, ou encore, la révolution est « retour aux sources »³⁰⁹, ou encore, la révolution est « avenir par approfondissement du passé »³¹⁰ –, l'institution merleau-pontienne est « intégration [...] du passé à signification nouvelle »³¹¹. L'institution aurait donc à la fois « un pouvoir d'intégration infinie »³¹² tout en ne semblant « jamais pouvoir être véritablement nouvelle »³¹³. Qu'en est-il donc de cette nouveauté ? Trouve-t-on effectivement dans la théorie merleau-pontienne une forme d'extériorité de l'individu sur les institutions ?

Ainsi, si Jeanne-Marie Roux rend hommage à « une pensée qui refuse toute logique de la table rase ou de la révolution radicale, qui supposerait que nous puissions nous extraire de notre temps »³¹⁴, elle renvoie toutefois le phénoménologue à sa contradiction en ce qu' « il prétend penser

³⁰⁵ *Id.*

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 211.

³⁰⁷ *Id.*

³⁰⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'institution, la passivité, Notes de cours au collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 42.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 43.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 57.

³¹¹ *Ibid.*, p. 54.

³¹² ROUX, Jeanne-Marie, « l'institution ouverte de Merleau-Ponty », in DJORDJEVIC, E., TORTORELLA, S., et UNGER, M. (dir.), *Les équivoques de l'institution*, Paris, Classique Garnier, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique », n° 14, 2021, p. 210.

³¹³ *Id.*

³¹⁴ *Id.*

et l'ancrage des sujets dans leurs institutions, et leurs libertés à leur égard. Il n'y aurait pas alternative ; n'en concevrait une que celui qui resterait prisonnier des catégories métaphysiques éculées, dont le remaniement est le projet explicite de Merleau-Ponty »³¹⁵, à l'image de ce passage pour le moins déstabilisant : « on est absolument libre et absolument préfigurés »³¹⁶.

Pour autant, en énonçant que tout changement historique ne peut jamais être qu'une réactivation de ce qui précède, Merleau-Ponty ne manque-t-il pas quelque chose du sens de ce qu'est un événement en tant que s'y réalise un changement qui ne semble pas avoir été exigé par ce qui précède, ou qui ne pourrait l'être que d'un point de vue omniscient imaginaire ?³¹⁷

En outre, cette ouverture propre à l'institution merleau-pontienne, « en ce qu'elle ouvre en fait sur l'infini, [...] ne permet pas de penser une authentique diversité des institutions, que ce soit de manière synchronique (simultanéité) ou diachronique (succession). En ce sens, dans la pensée merleau-pontienne, il y a une seule institution, et c'est le temps »³¹⁸, écrit Jeanne-Marie Roux. Enfin, cette conception merleau-pontienne n'est-elle pas fortement inspirée par la dialectique hégélienne ? Dans son article « L'institution ouverte de Merleau-Ponty », Jeanne-Marie Roux se demande également si Merleau-Ponty ne serait pas « plus victime de son hégélianisme que ce qu'il voudrait »³¹⁹.

³¹⁵ Ibid., p. 211.

³¹⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'institution, la passivité, Notes de cours au collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 57.

³¹⁷ ROUX, Jeanne-Marie, « l'institution ouverte de Merleau-Ponty », in DJORDJEVIC, E., TORTORELLA, S., et UNGER, M. (dir.), *Les équivoques de l'institution*, Paris, Classique Garnier, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique », n° 14, 2021, p. 211.

³¹⁸ Ibid., p. 212

³¹⁹ Id.

III. La société ou l'individu ?

[S]ans aller jusqu'à dire, avec Durkheim, « la société c'est Dieu », je dirais : Dieu, ce n'est jamais que la société. Ce que l'on attend de Dieu, on ne l'obtient jamais que de la société qui seule a le pouvoir de consacrer, d'arracher à la facticité, à la contingence, à l'absurdité ; [...] C'est aussi par ce que l'homme est un Dieu pour l'homme que l'homme est un loup pour l'homme.³²⁰

Nous avons donc étudié l'aspect *statique* de l'institution, et montré avec l'école Durkheimienne que l'institution peut être définie comme une *chose*, c'est-à-dire comme une entité ou un phénomène essentiellement objectif, qui s'impose de l'extérieur aux individus et qui leur préexiste. Cette théorie objectiviste, bien qu'elle souligne le rôle des représentations mentales, ainsi que l'existence d'une certaine liberté individuelle toute relative, n'a pas investie plus que cela la part individuelle, subjective de l'institution, et ce conformément à la méthode sociologique. Nous avons donc été conduit à nous intéresser à un autre aspect de l'institution, dynamique et ouvert, avec le phénoménologue Merleau-Ponty. Ce dernier ne pense pas l'institution en termes dualistes, objectivistes. Selon sa proposition, du point de vue de l'expérience vécue, il n'y a pas de séparation entre l'individu et l'institution, mais un « entremêlement du corporel et du symbolique que présente toute institution »³²¹, c'est-à-dire une incorporation entre individu et institution. Merleau-Ponty montre cela notamment en proposant une nouvelle définition synchronique du temps qu'il nomme *transtemporalité*. Cette vision de l'institution n'est donc pas non plus idéaliste, c'est-à-dire que Merleau-Ponty ne pense pas qu'une conscience individuelle puisse engendrer de la nouveauté *ex nihilo*. Pour lui, la nouveauté individuelle ou collective ne se fait jamais que lors d'une *reprise*. En ce sens, le philosophe souscrit à la caractéristique de *précédence* de l'institution, et par là, à l'idée d'un individu social.

Nous commençons cette dernière partie en questionnant la relation sociologie-phénoménologie. Nous verrons que, d'une certaine manière, la phénoménologie de l'institution merleau-pontienne s'inspire indirectement de l'école durkheimienne. Nous étudierons également des objections relatives à la théorie merleau-pontienne, et notamment l'oubli d'une dimension de l'institution qui peut être problématique : la dimension normative. Nous montrerons toutefois, avec

³²⁰ Bourdieu, Pierre, *Leçon sur la leçon*, Paris, Éditions de Minuit, 1982, p. 51-52.

³²¹ ROUX, Jeanne-Marie, « l'institution ouverte de Merleau-Ponty », in DJORDJEVIC, E., TORTORELLA, S., et UNGER, M. (dir.), *Les équivoques de l'institution*, Paris, Classique Garnier, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique », n° 14, 2021, p. 208.

Vincent Descombes, que l'institution n'est pas réductible à cette dimension normative potentiellement aliénante. Selon le philosophe, l'institution est aussi et surtout, d'un point de vue ontologique, un mode d'existence épanouissant, pour ainsi dire. Enfin, toujours en suivant l'auteur des *Institutions du sens*, nous résoudrons le paradoxe apparent qu'il y a à soutenir à la fois le caractère individuel et social de l'individu : comment en effet soutenir l'existence concrète de l'individu tout en le plaçant au sein d'une relation holistique déterminante ? Ce relation ne rend-elle pas caduque la notion d'« individu » par une réduction de ce dernier, non pas à son intimité, mais à sa seule existence sociale ?

1. Sociologie ou phénoménologie ?

a. La phénoménologie de l'institution merleau-pontienne est-elle une sociologie ?

Malgré son opposition à l'objectivisme, est-ce à dire que, finalement, même une philosophie telle que la phénoménologie, centrée sur la conscience, sur le sujet, est nécessairement renvoyé vers une sociologie (avec cette objection, justement, de Merleau-Ponty à la *Stiftung* husserlienne) ? Nous serions en effet tentés de le penser. Aussi, à la question se demandant si la phénoménologie merleau-pontienne propose finalement une sociologie, Lyotard répond, dans son ouvrage *La phénoménologie*, que

[la phénoménologie] ne propose pas *une* sociologie. Elle propose une reprise, une réinterprétation critique et constructive des recherches sociologiques. Il n'y a pas une sociologie phénoménologique, il y a une philosophie qui « ne parle, comme la sociologie, que du monde, des hommes et de l'esprit » (Merleau-Ponty, *Le philosophe et la sociologie*, *Signes*, p. 138) ; mais cette philosophie se distingue de toute sociologie parce qu'elle n'objective pas son objet, mais qu'elle vise à le comprendre [...]. [...]. L'analyse intentionnelle nous révèle ici non plus quelque chose comme notre monde mais un monde dont les structures profondes nous échappent.³²²

Aussi,

[p]our le phénoménologue le social n'est objet en aucune manière ; il est saisi comme vécu et il s'agit ici [...] de décrire adéquatement ce vécu pour en reconstituer le sens ; mais cette description à son tour ne peut se faire que sur la base de données sociologiques, elles-mêmes résultats d'une objectivation préalable du social.³²³

³²² LYOTARD, Jean-François, *La phénoménologie*, Paris, PUF, 2004, p. 83.

³²³ *Ibid.*, p. 84.

La sociologie *explicative* aurait donc pour tâche d'objectiver le social afin d'en extraire des données sociologiques les plus neutres, et la phénoménologie (ou plus largement la philosophie), irréductible à une sociologie, aurait cette tâche *compréhensive*, qui, à partir des données *objectives* sociologiques, interpréterait le versant subjectif, *vécu* de l'institution. Aussi, nous l'aurons compris, la phénoménologie, adossée aux « recherches sociologiques et ethnologiques concrètes, vise à partir d'elles le dépassement de l'antinomie traditionnelle entre l'individu et la société. [...] [L]a phénoménologie s'aligne, en ce qui concerne ce problème, sur la position définie par Mauss [...]. »³²⁴

Mauss et Fauconnet ont écrit que « [l]e fond intime de la vie sociale est un ensemble de représentations. En ce sens, donc, on pourrait dire que la sociologie est une psychologie [...] spécifiquement distincte de la psychologie individuelle »³²⁵. Est-ce à dire qu'en investissant les représentations mentales et la subjectivité ils auraient défini *malgré eux* le programme et les limites de la phénoménologie de l'institution ? La phénoménologie de l'institution merleau-pontienne ne tente-t-elle pas, justement, de décrire ce qui relève du subjectif, c'est-à-dire d'un vécu non décomposé non dualiste ?

b. La sociologie comme fondement à la phénoménologie de l'institution ?

Merleau-Ponty a, en effet, construit son concept d'« institution » en opposition à celui husserlien de « constitution ». Nous l'avons évoqué, Mariana Larison, montre à quel point la traduction merleau-pontienne de la *Stiftung* husserlienne par institution (et non constitution) ne va pas de soi :

Lorsque Merleau-Ponty propose, au cours du séminaire de 1954-1955 sur l'institution, il met en place, peut-être sans le vouloir, ce qui est probablement l'ébauche la plus riche dont nous disposons aujourd'hui pour développer une véritable phénoménologie de l'institution. Adoptant la perspective dégagée par Husserl dans le cadre de la phénoménologie génétique et de sa problématique sur la formation et la transmission de sens culturels, Merleau-Ponty reprend le terme allemand *Stiftung* utilisé par le fondateur de la phénoménologie et le traduit immédiatement par *institution*.³²⁶

Un peu plus loin, la philosophe s'étonne de ce geste, de ce « mouvement [conceptuel qui] n'a rien d'évident »³²⁷. En effet, Merleau-Ponty « incorpor[e] avec tant de naturel la problématique de la *Stiftung* à une philosophie de l'institution », écrit-elle, alors même que

³²⁴ *Ibid.*, p. 85.

³²⁵ MAUSS, Marcel, et FAUCONNET, Paul, art. « Sociologie », Paris, La Grande Encyclopédie, vol 30, 1901, p. 165-175, p. 17, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_sociologie/la_sociologie.html

³²⁶ LARISON, Mariana, *Vers une nouvelle phénoménologie de l'institution*, Bucharest, Zeta Books, 2023, p. 133.

³²⁷ *Id.*

la pure analyse des actes de conscience et des volontés individuelles relève d'une philosophie de la *constitution*, qui, au sens strict, s'oppose à une philosophie de l'*institution* : tandis que la première prend comme point de départ la conscience individuelle et ses actes, la seconde s'inscrit dans un champ de vie où les grands événements ne se réduisent ni à l'ordre de la conscience ni au type de rapports qu'elle établit.³²⁸

Outre le fait que la *Stiftung* husserlienne puisse s'inscrire dans la « tradition allemande de la pensée du social »³²⁹ centrée sur l'individu et ses intentions (Weber), ce geste conceptuel s'expliquerait par le fait que le philosophe ne s'oppose pas seulement à la *Stiftung* comme constitution. En effet, ce qui permettrait le passage de la *Stiftung* husserlienne à l'institution merleau-pontienne serait la pensée sociale du XIX^e et XX^e siècle d'inspiration durkheimienne : « une telle traduction est possible, écrit Mariana Larison, grâce au sens que le terme « institution » acquiert dans son passage par la pensée sociale du XIX^e siècle et du début du XX^e »³³⁰.

Or, nous croyons que, pour comprendre ce qui rend possible ce passage, et surtout pour comprendre quels sont les outils théoriques qui le permettent, nous devons mettre en relief une autre tradition, moins visible mais non moins fondamentale, qui opère dans l'élaboration merleau-pontienne du phénomène de l'institution et qui est celle qui apparaît naturellement, précisément, dans l'usage du terme latin *institution* : nous pensons ici à la tradition sociologique et juridique française qui, sous l'influence d'Emil Durkheim et de Marcel Mauss, parvient à des penseurs comme Georges Gurvitch ou Claude Lévi-Strauss, en passant par des juristes comme Léon Duguit ou Maurice Hauriou. Plus précisément, nous croyons que la notion d'*institution* sur laquelle travaille Merleau-Ponty dans le séminaire de 1954-1955 ne peut pas être comprise sans la référence à la pensée sociale française du XIX^e siècle et débuts du XX^e [...].³³¹

c. Durkheim, Hauriou et Gurvitch

S'inspirant notamment de Bergson et s'opposant à la perspective seulement objective de la sociologie durkheimienne alors en plein essor à la fin du XIX^e siècle (« le théoricien du droit Maurice Hauriou [...] reprenant l'élan initié par la sociologie de Durkheim et surtout la notion d'institution introduite par Mauss, cherche à [...] résoudre les disputes ouvertes par les perspectives subjectivistes et objectivistes du droit. »³³²), ainsi qu'à l'idée selon laquelle l'individu souverain serait au fondement du Droit et de l'État,

Maurice Hauriou défend une explication subjectivo-objective du fondement, de la portée et de la limite de l'autorité de l'État à travers la notion d'institution. Hauriou élabore cette notion, en faisant le fondement commun de la vie sociale et de l'État, jusqu'à mettre au point une véritable « Théorie de l'institution »,

³²⁸ *Id.*

³²⁹ *Ibid.*, p. 156-157.

³³⁰ *Ibid.*, P. 135.

³³¹ *Id.*

³³² *Ibid.*, p. 164.

fortement influencée par [...] Duguit, la sociologie durkheimienne (et la notion d'institution qu'y apporte Mauss) et la philosophie bergsonienne.³³³

A l'objectivité radicale de l'institution, ou au social durkheimien comme *conscience collective chosale*, c'est-à-dire « toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité »³³⁴, et qui s'impose aux individus de l'extérieur de manière analogue à des phénomènes physiques, « Hauriou intègre un élément fondamental à l'analyse de la dimension sociale du droit : l'idée de pouvoir, de puissance ou de capacité d'action, ou, pour être plus précise, d'*œuvrer*. Et [...] Hauriou intègre [également dans sa théorie] l'idée de durée temporelle [...]. »³³⁵ Rappelons la définition que nous donne Hauriou :

Une institution est une idée d'œuvre ou d'entreprise qui se réalise et dure juridiquement dans un milieu social ; pour la réalisation de cette idée, un pouvoir s'organise qui lui procure des organes ; d'autre part, entre les membres du groupe social intéressé à la réalisation de l'idée, il se produit des manifestations de communion dirigées par les organes du pouvoir et réglées par des procédures.³³⁶

Cette « idée d'œuvre » serait à comprendre comme le passage d'une idée, d'une fin, d'un objectif, d'une « entreprise collective »³³⁷ qui pour se réaliser doit nécessairement « passer par la dimension subjective, c'est-à-dire par *les individus qui doivent se l'approprier*, et à partir de cette incorporation, produire la cohésion du groupe. »³³⁸ Aussi, le rôle du droit n'est pas d'instituer (des croyances et des conduites), mais de maintenir dans le temps ce qui est institué, à savoir l'« idée d'œuvre ou d'entreprise »³³⁹ : « Ainsi, écrit Éric Millard, ce n'est pas le droit qui crée l'institution, mais l'institution, et chaque institution, qui génère nécessairement du droit par le processus qui crée l'institué contre la tendance de l'instituant à se dissoudre dans la durée »³⁴⁰, à l'image d'un jet d'eau maintenu en l'air une fois l'eau propulsée. Nous soulignons au passage, que si pour De Maistre les institutions tenaient leur « durée prodigieuse »³⁴¹ d'une « force cachée »³⁴², c'est-à-dire d'un « principe divin »³⁴³, pour Hauriou, c'est au droit que revient ce rôle. Ainsi, la théorie de l'institution de Hauriou se situe, d'une autre manière que celles de Mauss ou de Merleau-Ponty, « à

³³³ *Ibid.*, p. 136-137.

³³⁴ DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, « Préface à la seconde édition », Paris, Flammarion, 2009, p. 38.

³³⁵ LARISON, Mariana, *Vers une nouvelle phénoménologie de l'institution*, Bucharest, Zeta Books, 2023, p. 137.

³³⁶ HAURIOU, Maurice, « La théorie de l'institution et de la fondation. Essai de vitalisme social », in *Aux sources du droit. Le pouvoir, l'ordre et la liberté*, Paris, Librairie Bloud & Gay, 1933, p. 96.

³³⁷ LARISON, Mariana, *Vers une nouvelle phénoménologie de l'institution*, Bucharest, Zeta Books, 2023, p. 138.

³³⁸ *Id.*

³³⁹ HAURIOU, Maurice, « La théorie de l'institution et de la fondation. Essai de vitalisme social », in *Aux sources du droit. Le pouvoir, l'ordre et la liberté*, Paris, Librairie Bloud & Gay, 1933, p. 96.

³⁴⁰ MILLARD, Éric, « Hauriou et la théorie de l'institution », *Droit et Société : Revue internationale de théorie du droit et de sociologie juridique*, 30/31, 1995, p. 381-412, <https://shs.hal.science/halshs-00125759>

³⁴¹ De MAISTRE, Joseph, *Considérations sur la France*, Paris, Bartillat, 2017, p.70-71.

³⁴² *Id.*

³⁴³ *Id.*

mi-chemin entre les conceptions purement objectives et subjectives »³⁴⁴, avec notamment cette idée de médiation subjective nécessaire à l'institution. Et Mariana Larison de conclure qu'avec la notion d'institution, « Maurice Hauriou semble préparer bien des aspects centraux de la philosophie de l'institution que Merleau-Ponty intègre à la *Stiftung* husserlienne [...]. »³⁴⁵

Par ailleurs, le sociologue Gurvitch est également un auteur dont se serait inspiré Merleau-Ponty, et en particulier son usage du concept de *structure* qui s'oppose à celui de Lévi-Strauss, et dont il trouve un lien avec le concept d'institution chez le philosophe Spencer, « le premier à lier ce terme à celui d'« institution » »³⁴⁶. Nous l'évoquons, dans son essai *De Mauss à Claude Lévi-Strauss* ou dans les notes de cours de *L'institution*, Merleau-Ponty critique lui aussi le structuralisme de Lévi-Strauss, ce dernier recherchant dans l'esprit humain un « code universel »³⁴⁷. En ce sens, l'esprit, selon Lévi-Strauss, « n'est pas considéré comme substance idéale, mais comme capacité structurante possédée par l'Homme »³⁴⁸. Ou, comme il l'écrit dans *Tristes tropiques* :

L'ensemble des coutumes d'un peuple est toujours marqué par un style ; elles forment des systèmes. Je suis persuadé que ces systèmes n'existent pas en nombre illimité et que les sociétés humaines, comme les individus dans leurs jeux, leurs rêves ou leurs délires, ne créent jamais de façon absolue, mais se bornent à choisir certaines combinaisons dans un répertoire idéal qu'il serait possible de reconstituer.³⁴⁹

Comme l'explique Philippe Descola dans sa présentation au Collège de France, Lévi-Strauss

découvre dans la phonologie un modèle exemplaire pour mettre en œuvre son intuition. Ce modèle présente quatre caractéristiques remarquables : il abandonne le niveau des phénomènes conscients pour privilégier l'étude de leur infrastructure inconsciente ; il se donne pour objet d'analyse non pas des termes, mais les relations qui les unissent ; il s'attache à montrer que ces relations forment système ; enfin, il vise à découvrir des lois générales. Dès cette époque, Lévi-Strauss fait l'hypothèse que ces quatre démarches combinées peuvent contribuer à éclaircir les problèmes de parenté en raison de l'analogie formelle qu'il décèle entre les phonèmes et les termes servant à désigner les parents. Les uns comme les autres sont des éléments dont la signification provient de ce qu'ils sont combinés en systèmes, eux-mêmes produits du fonctionnement inconscient de l'esprit, et dont la récurrence en maints endroits du monde suggère qu'ils répondent à des lois universelles.³⁵⁰

Merleau-Ponty critique cette notion de structure « pour son absence de perspective historique et, de ce point de vue, d'une certaine « dialecticité » de la structure. Mais il lui reproche aussi le manque d'une relation vécue [...], ainsi que le caractère d'objet qu'acquière ces dernières [...]. »³⁵¹

³⁴⁴ LARISON, Mariana, *Vers une nouvelle phénoménologie de l'institution*, Bucharest, Zeta Books, 2023, p. 139.

³⁴⁵ *Id.*

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 149.

³⁴⁷ LEVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 30.

³⁴⁸ JUIGNET, Patrick, « La méthode structurale de Claude Lévi-Strauss », <https://philosciences.com/la-methode-structurale-de-claude-levi-strauss>

³⁴⁹ LEVI-STRAUSS, Claude, *Tristes tropiques* Paris, Plon, 2005, p. 205.

³⁵⁰ DESCOLA, Philippe, « Claude Lévi-Strauss, une présentation », *La lettre du Collège de France*, Hors-série 2, 2008, p. 4-8, <http://journals.openedition.org/lettre-cdf/210>

³⁵¹ LARISON, Mariana, *Vers une nouvelle phénoménologie de l'institution*, Bucharest, Zeta Books, 2023, p. 148.

La notion merleau-pontienne d'institution trouve donc sa source non seulement dans la phénoménologie, mais aussi dans « la pensée sociale française du XIX^e siècle et débuts du XX^e »³⁵². Ainsi, Merleau-Ponty « reprend le problème qui part de Durkheim et parvient à Lévi-Strauss en passant par Marcel Mauss, problème qui [...] acquière différents noms : fait social, institution, structure »³⁵³. Et c'est avec, et contre cette notion de structure lévi-straussienne que

Merleau-Ponty essaiera, du moins dans le cours de 1954-1955, de penser la notion d'*institution*. [...] Il s'oppose ainsi à Lévi-Strauss et à sa conception structurelle de la culture et de l'histoire pour se rapprocher de Gurvitch et de sa conception dynamique et temporelle des processus de structuration [...]. Mais, contrairement à Gurvitch et à Lévi-Strauss, Merleau-Ponty ne renonce [...] jamais complètement à la perspective phénoménologique qui implique [...] la perspective de l'*expérience vécue*. En ce sens, tout comme Hauriou, Merleau-Ponty cherche la médiation en acte et non une priorité de l'un sur l'autre entre l'individuel et le collectif, entre le personnel et l'interpersonnel.³⁵⁴

Là encore, ce que nous appelons aujourd'hui institution, « s'origine dans le rejet du préjugé individualiste (qui ne trouve dans des œuvres réalisées collectivement dans le temps que des actes individuels). »³⁵⁵ C'est en ce sens que pour Merleau-Ponty « l'institution est à penser comme un processus temporel [*transtemporalité*] (ni un simple acte ni un simple résultat objectif), comme processus de médiation opérant entre l'action individuelle et l'entreprise collective. »³⁵⁶ Autrement dit, la théorie merleau-pontienne n'est ni la *Stiftung* husserlienne ni le *fait social* durkheimien, et se rapprocherait des institutions *vivantes* de Mauss et Fauconnet (entre objectivité et subjectivité) :

La notion de vie associée à celle d'institution permet de penser, au sein de la figure de chaque homme, la réalisation de l'individuel et du collectif non plus comme une réception passive d'une coercition extérieure [Durkheim], mais comme une appropriation active de ce qui est reçu [...]. Elle permet également de penser la dimension historique et systémique du phénomène social, sa dimension instituée, mais de manière relative, puisqu'elle reste sujette à une réinstituaion du sens³⁵⁷

Ou encore, du « fait social total » de Mauss,

forme qui organise une société déterminée [...]. [...] englobant d'une certaine façon la totalité de la culture sans plus se limiter aux modes spécifiques qu'acquière les liens sociaux. Plus encore, il décrit la dimension vitale de ce qui est commun aux hommes et de qui dépasse le domaine du social tel que l'entend la sociologique (Durkheim) et qui ne se réduit à aucune des institutions prises séparément. L'institution comme seconde nature, nature vivante, s'insère alors dans une notion, non pas de vie commune, mais de commun pensé comme vie : vie totale dont les diverses institutions seraient des moments.³⁵⁸

³⁵² *Ibid.*, p. 135.

³⁵³ *Ibid.*, p. 151.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 152.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 153.

³⁵⁶ *Id.*

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 162.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 162-163.

Ou bien, enfin, d'une investigation des représentations en tant que, rappelons-le, « [l]e fond intime de la vie sociale est un ensemble de représentations. »³⁵⁹ D'où la nécessité, pour Merleau-Ponty d'avoir conçu « un mode de temporalité [*transtemporalité*] permettant, non seulement de comprendre la création continue et l'existence à chaque moment du temps [...], mais aussi de penser au-delà ou en deçà du temps subjectif et du temps objectif : il est nécessaire de penser un *temps commun, et cela de façon originaire.* »³⁶⁰

2. Objections

a. Irénisme, aliénation et réduction de l'institution à une expérience privée

C'est, effectivement, à la suite des critiques adressées aux *règles de la méthode sociologique*, que Durkheim clarifie son propos dans sa Préface à la seconde édition des *règles*. C'est à ce moment-là qu'il décide de se rallier au concept d'*institution* forgé par Mauss et Fauconnet (sans toutefois revenir sur la préexistence, sur l'extériorité, ou sur l'aspect coercitif « non volontaire »³⁶¹ du *fait social*, ou finalement de l'*institution*). Parmi les objections faites à Durkheim (et à son école), on reproche à son *fait social* d'être aliénant. Concernant Merleau-Ponty, outre sa notion de *transtemporalité* lui permettant entre autres d'aller au-delà du dualisme institution-individu en incorporant individu et institution, il n'en reste pas moins que « la société et le temps social sont [factuellement] antérieurs aux individus. »³⁶² En outre, en admettant que la théorie merleau-pontienne ne parvienne finalement pas à rendre compte d'une forme de *liberté*, ou comme l'écrit Jeanne-Marie Roux, d'une *extériorité* de l'individu relativement à l'institution (évoqué en fin de deuxième partie), cette théorie phénoménologique de l'institution pourrait, elle aussi, faire l'objet d'une objection d'aliénation. Ajoutons à cela un certain optimisme éthique, ou une grande confiance quant à l'issue toujours heureuse de l'effet des institutions sur les individus, et que Jeanne-Marie Roux appelle l'« irénisme merleau-pontien »³⁶³ (« tout converge [...] tout réussi »

³⁵⁹ MAUSS, Marcel, et FAUCONNET, Paul, art. « Sociologie », Paris, La Grande Encyclopédie, vol 30, 1901, p. 165-175, p. 17, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_sociologie/la_sociologie.html

³⁶⁰ LARISON, Mariana, *Vers une nouvelle phénoménologie de l'institution*, Bucharest, Zeta Books, 2023, p. 167.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 159.

³⁶² *Ibid.*, p. 166.

³⁶³ ROUX, Jeanne-Marie, « l'institution ouverte de Merleau-Ponty », in DJORDJEVIC, E., TORTORELLA, S., et UNGER, M. (dir.), *Les équivoques de l'institution*, Paris, Classique Garnier, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique », n° 14, 2021, p. 209.

³⁶⁴, « toute la contingence [...] finit par être voulue »³⁶⁵). Dans ce même article, Jeanne Marie Roux écrit à ce titre que

La conception merleau-pontienne de l'institution à cela de passionnant qu'elle pense l'institution comme essentiellement ouverte : en tant qu'elle est dynamisme vivant plus que cadre statique, elle est riche de possibles non exprimés, ouverture d'un « champs » plus que rigidité textuelle.
[...] Pour comprendre ce que nous sommes encline à interpréter comme une lacune, reprenons la motivation du concept dans la pensée merleau-pontienne [...].³⁶⁶

Plus loin, faisant un point méthodologique relatif à la phénoménologie merleau-pontienne de l'institution, la philosophe poursuit :

[...] Mais il est clair que par là même nous devons marquer que ce que réalise Merleau-Ponty – c'est ce qui fait son intérêt, et peut-être ses limites – est bien une « phénoménologie de l'institution », au sens où Merleau-Ponty « ne renonce jamais à l'incarnation, l'incorporation et la personnification de l'œuvre collective à travers un acte individuel et subjectif. » Il adopte, et cela semble consubstantiel à sa méthode, « la perspective de l'expérience vécue ». Cela semble précieux dès lors qu'on reconnaît une pertinence à l'approche phénoménologique en tant qu'elle travaille sur le matériau même de nos existences. »³⁶⁷

Aussi pertinent soit-il, le postulat selon lequel le social serait réductible au sujet et à son vécu, n'est-il pas discutable ? Et la philosophe de mettre en question cette méthodologie :

[s]ans doute faudrait-il pour cela discuter ce postulat méthodologique selon lequel tout phénomène humain doit être rapporté au vécu, c'est-à-dire interroger la conviction métaphilosophique selon laquelle il faudrait veiller à ce que la catégorie de la « vie » accompagne toute pensée, comme s'il était possible de penser *hors de la vie*.³⁶⁸

Ne peut-on donc pas aussi reprocher à cette méthodologie focalisée sur l'expérience vécue, de réduire son objet d'étude à une expérience privée ; et ce bien que le philosophe s'en défende ? C'est en tout cas ce que pense Jeanne-Marie Roux. La philosophe affirme que nous pouvons retourner contre Merleau-Ponty la critique méthodologique qu'il fait à Freud concernant sa tendance à « réduire tout phénomène historique ou social à des considération [...] privées »³⁶⁹. En effet, le neurologue autrichien transpose les comportements individuels aux comportements collectifs. Par exemple, le modèle du Dieu est le père, et le modèle de la religion est la névrose individuelle :

³⁶⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'institution, la passivité, Notes de cours au collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 57.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 77.

³⁶⁶ ROUX, Jeanne-Marie, « l'institution ouverte de Merleau-Ponty », in DJORDJEVIC, E., TORTORELLA, S., et UNGER, M. (dir.), *Les équivoques de l'institution*, Paris, Classique Garnier, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique », n° 14, 2021, p. 211-212.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 214.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 219.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 215.

La religion serait la névrose obsessionnelle universelle de l'humanité; comme celle de l'enfant, elle dérive du complexe d'Oedipe, des rapports de l'enfant au père. D'après ces Conceptions, on peut prévoir que l'abandon de la religion aura lieu avec la fatale inexorabilité d'un processus de croissance, et que nous nous trouvons à l'heure présente justement dans cette phase de l'évolution.³⁷⁰

Ainsi, si comme le propose Merleau-Ponty dans son cours de 1954-1955, l'institution est plus ou moins réductible à l'expérience vécue, cela reviendrait également à réduire le social à une expérience privée,

[e]t en même temps, cela [cette approche phénoménologique de l'institution comme *expérience vécue*] rend évidemment difficile qu'une véritable extériorité puisse être pensée entre l'institution et l'expérience vécue. Car toute institution ne sera jamais pensée qu'à partir de la seconde, de telle sorte que les différences entre institutions ne seront jamais que des différences entre vécus, et que la contrainte que peut faire peser une institution sur une existence ne sera jamais que celle d'un vécu sur un autre. On en reste au niveau, immanent, des vécus.³⁷¹

En effet, si l'institution est à la fois contraignante (c'est-à-dire normative), *a priori* et extérieur à nos existences, et (d'un point de vue phénoménologique) relative à l'expérience vécue subjective, alors il semble qu'elle sera nécessairement *vécue* comme étant plus ou moins contraignante, à divers degrés, en fonction de la sensibilité, de la classe sociale *etc.* des individus ; et ce précisément par son aspect normatif, prescriptif indéniable :

Or, il nous semble que, pour le dire très simplement, on manque ainsi quelque chose de ce qu'est une institution, et plus précisément sa normativité. [...] On ne peut penser le fait qu'elle soit pour le sujet la source, non seulement d'une incitation, d'un motif, mais d'un devoir auquel il est soumis, devoir qui peut, ou non, ou plus ou moins, correspondre à une inclination du sujet et qui ne se réduit à aucune de celles qu'il peut avoir, de telle sorte que par rapport aux différentes institutions possibles, il sera plus ou moins contraint, ou plus ou moins protégé, et qu'il y a la une extériorité qu'aucune réduction à aucun vécu ne doit minimiser. Est en jeu ici la conception Merleau-pontienne du social [...] : « le problème philosophique capital des rapports entre l'individu et le social ». ³⁷²

b. Qu'en est-il de l'aspect normatif de l'institution ?

Par ailleurs, et avant de poursuivre sur l'aspect normatif de l'institution, malgré cette vision *phénoménale* exposée dans la théorie de l'institution merleau-pontienne que nous avons analysée, Jeanne-Marie Roux souligne que, dans un autre ouvrage, Merleau-Ponty écrit le social comme irréductible au vécu : le social « semble [écrit Merleau-Ponty] comporter un rituel propre,

³⁷⁰ FREUD, Sigmund, *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 1973, p. 38, http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/avenir_dune_illusion/t1_avenir_une_illusion/avenir_une_illusion.html

³⁷¹ ROUX, Jeanne-Marie, « l'institution ouverte de Merleau-Ponty », in DJORDJEVIC, E., TORTORELLA, S., et UNGER, M. (dir.), *Les équivoques de l'institution*, Paris, Classique Garnier, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique », n° 14, 2021, p. 214.

³⁷² *Ibid.*, 214-215.

une conception du sacré et du profane qui ne résultent pas des expériences propres de l'individu, *mais lui préexistent* »³⁷³. Dans ce même ouvrage, Merleau-Ponty définit le social comme « la partie de la vie qui tient dans les relations avec les institutions »³⁷⁴ et non dans le vécu.

Aussi, « en en restant à un niveau phénoménologique et ontologique »³⁷⁵, c'est-à-dire en ne prenant pas en compte l'aspect normatif de l'institution, et en proposant une vision *irénique* de l'institution (« tout converge [...] tout réussi »³⁷⁶, « toute la contingence [...] finit par être voulue »³⁷⁷), ce point de vue sur l'institution peut « sembler excessivement idéalise, et dangereux politiquement »³⁷⁸ en ce qu'il nie « l'existence de violences institutionnelles et de contraintes sociales *brutes*, au sens où le pouvoir d'initiative du sujet à leur égard paraît parfois si dérisoire qu'y insister revient à faire offense à la souffrance des hommes concernés et à insulter leur liberté effectivement bafouée »³⁷⁹. En outre, en pensant le social ainsi, ne retombe-t-on pas sur l'idée durkheimienne d'une certaine autonomie du social, « comme une productivité interne au social [...], sur le modèle de la restructuration chère aux penseurs de la Gestalt, dont il s'est tant inspiré »³⁸⁰ ? Ainsi, la phénoménologie de l'institution merleau-pontienne a le mérite de penser l'institution de manière non-dualiste, non-objectiviste, non idéaliste et comme expérience vécu dans une *transtemporalité* (« *simultanéité des mouvements temporels* »³⁸¹) – ce qui, après tout, semble correspondre à la condition humaine. Toutefois, en omettant l'aspect normatif, en magnifiant le phénomène institutionnel, cette théorie

aplanit, d'une part, la différence entre le niveau personnel et le niveau collectif, qui est pensé comme son prolongement, et néglige, d'autre part (et c'est bien sûr lié), les différences entre institutions, différences qui sont l'enjeu de nos débats juridiques, politiques, constitutionnels, mais ne sont pas l'objet de Merleau-Ponty, tout occupé qu'il est par sa critique de l'idéalisme.³⁸²

La théorie merleau-pontienne, donc, « en en restant à un niveau phénoménologique et ontologique »³⁸³, « manque ainsi quelque chose de ce qu'est une institution, et plus précisément sa

³⁷³ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de la Sorbone, 1949-1952*, « La conscience et l'acquisition du langage », Paris, Verdier, 2001, p. 93.

³⁷⁴ *Id.*

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 217.

³⁷⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'institution, la passivité, Notes de cours au collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 57.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 77.

³⁷⁸ ROUX, Jeanne-Marie, « l'institution ouverte de Merleau-Ponty », in DJORDJEVIC, E., TORTORELLA, S., et UNGER, M. (dir.), *Les équivoques de l'institution*, Paris, Classique Garnier, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique », n° 14, 2021, p. 216.

³⁷⁹ *Id.*

³⁸⁰ *Id.*

³⁸¹ *Ibid.*, p. 178.

³⁸² *Id.*

³⁸³ ROUX, Jeanne-Marie, « l'institution ouverte de Merleau-Ponty », in DJORDJEVIC, E., TORTORELLA, S., et UNGER, M. (dir.), *Les équivoques de l'institution*, Paris, Classique Garnier, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique », n° 14, 2021, p. 217.

normativité »³⁸⁴, écrit Jeanne-Marie Roux, et c'est précisément cet aspect de l'institution, ignoré par Merleau-Ponty, qui rend saillant le problème de la potentialité aliénante de l'institution. Toutefois, cet aspect normatif de l'institution, n'est-il pas aussi celui qui est largement étudié et dénoncé (pour Bourdieu, la sociologie est « une arme[s] contre les déterminismes sociaux »³⁸⁵, ou encore, « [l]a sociologie dévoile la *self-deception*, le mensonge à soi-même collectivement entretenu et encouragé qui, en toute société, est au fondement des valeurs les plus sacrées et, par là, de toute l'existence sociale. »³⁸⁶) voire associé à un mécanisme de domination (« violence symbolique »³⁸⁷) ou à un phénomène aliénant par une grande partie de la sociologie et par certaines philosophies ? C'est entre autres ce qu'avance le philosophe Vincent Descombes dans son article « L'institution au sens large », mettant en avant une autre dimension de l'institution pour éviter une réduction de l'institution à un phénomène aliénant.

3. Peut-on sauver l'institution ? Une philosophie de l'institution

a. « L'institution au sens large »

Dans l'article « L'institution au sens large », le philosophe Vincent Descombes montre, sans toutefois condamner ni idéaliser cet aspect normatif, prescriptif, contraignant, et donc potentiellement aliénant, que l'institution ne s'y réduit pas. Il permet ainsi de sortir l'institution d'une réduction de cette dernière à un phénomène aliénant. Car s'il n'y a plus de doute quant à la dimension partiellement, potentiellement et relativement contraignante, voire aliénante de l'institution et des institutions, encore faut-il parvenir à montrer que l'institution n'y est par réductible ; sans quoi nous devrions renoncer à l'idée d'émancipation collective et individuelle. Nous l'avons vu, l'institution désigne ordinairement la chose instituée et l'action d'instituer. Vincent Descombes distingue donc l'*institution normative* – l'institution « au sens étroit »³⁸⁸, c'est-à-dire les institutions (juridiques, politiques, économiques, religieuses, le langage *etc.*) – de l'*institution constitutive* – l'institution « au sens large »³⁸⁹. Le sens *étroit*, « est réservé à certains

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 214-215.

³⁸⁵ BOURDIEU, Pierre, *Leçon sur la leçon*, Paris, Éditions de Minuit, 1982, p. 9.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 32.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 21.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 20.

³⁸⁹ DESCOMBES, Vincent, « L'institution au sens large », in DJORDJEVIC, E., TORTORELLA, S., et UNGER, M. (dir.), *Les équivoques de l'institution*, Paris, Classique Garnier, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique », n° 14, 2021, p. 19.

types d'établissements, ceux qu'on peut localiser et dater »³⁹⁰, et désigne l'aspect normatif de l'institution, c'est-à-dire ce qui est institué (*les institutions*). Il s'agit des structures concrètes qui s'inscrivent dans le temps et dans l'espace, et qui maintiennent un certain état social. Le deuxième sens, le sens *large* renvoie à l'action d'instituer, c'est-à-dire à un « *mode d'existence*, et donc aussi un mode de génération. »³⁹¹ Ce deuxième sens, écrit l'auteur, « a une signification ontologique : dire de quelque chose que c'est une institution, c'est dire quel est son mode d'existence »³⁹², c'est-à-dire décrire le processus par lequel la société s'organise, engendre, institue une chose, un objet, un individu, un groupe humain ou une pratique. L'institution renvoie donc à la fois à un mode d'existence et de génération, ainsi qu'*aux* institutions concrètes et normatives. Cette distinction vise à montrer que l'institution n'est pas seulement un instrument contraignant visant à uniformiser et à discipliner les individus voire à les maintenir dans une relation de « domination »³⁹³, mais qu'elle est aussi et avant tout un mode d'existence spécifiquement humain (idée bien présente dans la théorie durkheimienne, ainsi que dans la théorie merleau-pontienne) qui constitue des conditions d'existence non pas seulement contraignantes, mais aussi originales, épanouissante et émancipatrices.

Si Vincent Descombes rompt avec la philosophie du sujet ou de la conscience, contre l'idée d'une intentionnalité pure (que critique également Merleau-Ponty), il ne renonce pas pour autant à l'intentionnalité de l'esprit – qui pourrait pourtant sembler être niée pas une forme de causalité sociale –, laquelle ne renvoie pas aux consciences individuelles mais à l'institution, comme nous le verrons. Dans cet article, à l'aide du concept d'institution, il montre, d'une part, que l'esprit n'est pas seulement interne à l'individu, mais aussi et surtout externe en ce qu'il est composé de « l'ensemble des significations communes qui forme un principe d'ordre supérieur à partir duquel les actions et les pensées apparemment personnelles sont élaborées et différenciées. »³⁹⁴ D'autre part, le philosophe amende la théorie sociologique durkheimienne, et montre que la préexistence, c'est-à-dire le fait pour l'institution de précéder logiquement et chronologiquement les individus qu'elle constitue, « ne peut être comprise de façon satisfaisante et sans prêter à l'institution un caractère purement aliénant qu'en distinguant avec Wittgenstein, les règles prescriptives et les règles qui à l'instar des règles du jeu, sont proprement constitutives. »³⁹⁵

³⁹⁰ DESCOMBES, Vincent, « L'institution au sens large », in DJORDJEVIC, E., TORTORELLA, S., et UNGER, M. (dir.), *Les équivoques de l'institution*, Paris, Classique Garnier, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique », n° 14, 2021, p. 20.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 19.

³⁹² *Ibid.*, p. 20.

³⁹³ BOURDIEU, Pierre, *Leçon sur la leçon*, Paris, Éditions de Minuit, 1982, p. 21.

³⁹⁴ GARRETA, Guillaume, « Vincent Descombes, Les institutions du sens », *L'Homme*, tome 38, n°147, 1998, p. 249-252, https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1998_num_38_147_370523

³⁹⁵ DJORDJEVIC, E., TORTORELLA, S., et UNGER, M. (dir.), *Les équivoques de l'institution*, « Introduction », Paris, Classique Garnier, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique », n° 14, 2021, p. 11.

Ainsi, en s'intéressant à l'aspect ontologique, constitutif de l'institution – et non pas seulement à son aspect prescriptif – l'article montre « comment une manière d'agir [et de penser] peut [...] préexister à l'activité dont elle est la manière »³⁹⁶ sans pour autant être aliénante.

b. Institution et aliénation

Le philosophe montre ensuite que contrairement à l'ensemble de la tradition sociologique contemporaine qui se focalise sur l'institution en tant qu'organisation (les institutions concrètes et normatives au *sens étroit*), l'école durkheimienne (de même que Merleau-Ponty) s'est attachée à décrire l'institution d'un point de vue ontologique, c'est-à-dire l'institution en tant qu'institution. L'auteur des *Institutions du sens* remarque en effet qu'à l'exception de l'école durkheimienne, laquelle a insisté sur l'aspect ontologique, constitutif du social ou de l'institution, la pensée sociologique qui lui a succédé a délaissé l'institution comme mode d'existence à la faveur *des* institutions au sens *étroit* (concrètes et normatives) dont le but est d'organiser une société et de sociabiliser les individus. Comment le philosophe fait-il pour dépasser cette vision réductrice, ou en tout cas seulement focalisée sur l'institution normative ? Selon lui, en l'état, la théorie durkheimienne de l'institution (voire le phénomène institutionnel en général), parce qu'elle fait de l'individu un être socialement déterminé, laisserait la part belle à diverses critiques selon lesquelles l'institution serait essentiellement aliénante. Toutefois, selon Vincent Descombes, ces critiques réductrices sont dues au manque d'attention vis-à-vis d'une dimension ontologique fondamentale de l'institution, et donc à une réduction de celle-ci à sa part normative.

Selon la théorie durkheimienne, le social (ou l'institution) se définit comme l'ensemble « des manières d'agir, de penser et de sentir qui présente cette remarquable propriété qu'elles existent en dehors des consciences individuelles. »³⁹⁷ Nommant déjà son objet d'étude « fait social », nous le rappelons, Durkheim, dans la préface à la seconde édition des *Règles de la méthode sociologique*, se rallie au concept d'*institution* forgé par Mauss et Fauconnet : « On peut en effet, sans dénaturer le sens de cette expression, appeler *institution* toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité. »³⁹⁸ La définition de l'institution retenue par Vincent Descombes rejoint celle de Mauss et Fauconnet : si ce qui caractérise le social ou l'institution de manière générale, selon eux, c'est « toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 323.

³⁹⁷ DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 2009, p. 44.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 38.

la collectivité »³⁹⁹, ou encore, « toutes les manières d'agir et de penser que l'individu trouve préétablies et dont la transmission se fait le plus généralement par la voie de l'éducation. »⁴⁰⁰, selon Vincent Descombes, dans *Les institutions du sens* :

Ce qui fait qu'un acte dont j'ai la libre initiative détermine logiquement votre réaction, quelle qu'elle soit, comme étant votre réponse à ma sollicitation, ce sont les usages établis là où les actes ont lieu. Ces usages sont des *institutions*, au sens de Mauss : ce sont des manières de faire et de penser dont les individus ne sont pas les auteurs. Les individus sont certainement les auteurs des *phrases* qu'ils construisent, mais ils ne sont pas les auteurs du *sens* de ces phrases, et c'est précisément ce qu'on veut dire en parlant d'une signification impersonnelle des énoncés. Ces usages établis permettent de décider de ce qui est dit, et donc de ce qui a été pensé, quand quelqu'un se fait entendre de quelqu'un. Ce sont donc bien des institutions du sens.⁴⁰¹

Aussi, progressant vers une objection contre une réduction de l'institution à son aspect aliénant, l'auteur interroge le paradoxe ontologique de l'institution, à savoir « [c]e mode d'existence [qui] consiste à préexister. »⁴⁰² Il se demande alors « [c]omment quelque chose peut-il exister sur le mode de la préexistence ? Comment une *manière d'agir* peut-elle préexister à l'*agir* dont elle est la manière ? Comment une *forme de pensée* peut-elle préexister à l'*acte de penser* dont elle est la forme ? »⁴⁰³ Pour rendre compte de ce mode d'existence particulier (irréductible à son aspect normatif), il commence par rendre saillants deux points de la théorie durkheimienne : le premier point est le caractère préétabli de l'institution dont nous avons déjà longuement parlé, et le second est le *sociologisme*. En effet, selon la théorie sociologique durkheimienne, nos *manières d'agir et de penser* s'expliquent du point de vue du social, c'est-à-dire du point de vue de l'institution, de l'extérieur, et non du point de vue de la conscience individuelle. Ainsi, si les caractères préétabli et constitutif de l'institution déterminent nos *manières de penser*, alors « [l]es formes dans lesquelles nous pensons sont instituées »⁴⁰⁴. Ce point de vue s'inscrit donc contre une philosophie du sujet. La pensée de l'individu ne serait plus fondée sur l'intériorité du sujet mais sur la société extérieure à lui ; ce qui impliquerait de « renoncer à dire je pense »⁴⁰⁵ pour dire « la société pense en moi »⁴⁰⁶ : « [s]elon cette vue, est rationnel l'argument que le groupe tient pour rationnel, est vraie la croyance que le groupe tient pour vraie. »⁴⁰⁷ Rappelons une nouvelle fois la lettre fameuse à Mill datée du 19

³⁹⁹ MAUSS, Marcel, et FAUCONNET, Paul, art. « Sociologie », Paris, La Grande Encyclopédie, vol 30, 1901, p. 165-175, p. 12, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_sociologie/la_sociologie.html

⁴⁰⁰ *Id.*

⁴⁰¹ DESCOMBES, Vincent, *Les institutions du sens*, Paris, Les Éditions De Minuit 1996, p. 333-334.

⁴⁰² DESCOMBES, Vincent, « L'institution au sens large », in DJORDJEVIC, E., TORTORELLA, S., et UNGER, M. (dir.), *Les équivoques de l'institution*, Paris, Classique Garnier, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique », n° 14, 2021, p. 22.

⁴⁰³ *Id.*

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁰⁶ *Id.*

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 25-26.

juin 1842 dans laquelle le philosophe et précurseur des sciences sociales contemporaines Comte écrivait déjà :

j'ai été conduit involontairement à refaire, en quelque sorte, pour notre temps, à ma manière, l'équivalent actuel du *Discours* de Descartes sur la méthode, resté intact depuis deux siècles, et auquel j'ai osé substituer enfin, dans la même direction, une conception nouvelle, principalement caractérisée par la prépondérance logique du point de vue social, que Descartes avait, au contraire, été forcé d'écarter avec soin.⁴⁰⁸

Contrairement au point de vue épistémique cartésien selon lequel la connaissance naît de l'intimité de la conscience et du rejet méthodologique du monde extérieur, l'école durkheimienne, comme la phénoménologie merleau-pontienne de l'institution, ou encore, ici, Vincent Descombes, font valoir une certaine primauté logique du social sur l'individu.

Par ailleurs, dans le but légitimer historiquement la pensée durkheimienne à laquelle il souscrit et qu'il amende, l'auteur fait une courte généalogie et montre que cette théorie se trouve déjà d'une certaine manière chez Montesquieu. Notons que Durkheim lui-même avait rédigé en son temps une thèse dans laquelle il recherchait chez Montesquieu et Rousseau des traces de sa pensée sociologique *holiste*. Ainsi, Vincent Descombes relève dans *L'esprit des lois* une distinction entre *institutions générales*, c'est-à-dire les mœurs dont le mode de génération est autonome (« usages qui sont établis sans que personne ne l'ait décidé et qui se maintiennent d'eux-mêmes, sans que l'autorité politique ait eu à s'en mêler. »⁴⁰⁹) et *institutions particulières*, c'est-à-dire les usages dont l'origine est le législateur (les lois). L'une et l'autre renvoyant respectivement aux sens *large* (l'institution d'un point de vue ontologique) et au sens *étroit* (les institutions concrètes et normatives). Durkheim s'opposait d'ailleurs à Montesquieu concernant la possibilité pour le législateur de créer les lois. Ainsi retrouve-t-on dans le concept d'*institutions générales* de Montesquieu cette idée de mode d'existence répondant également à certaines propriétés caractéristiques de l'institution durkheimienne que sont l'extériorité, l'autonomie et la précédence. En outre, l'idée d'*identité collective* évoquée par Vincent Descombes semble renvoyer à l'idée de l'école durkheimienne selon laquelle l'institution est constitutive de la *personnalité* d'une société en ce qu'elle « manifeste[nt] la nature du groupe en tant que groupe »⁴¹⁰, écrivaient Mauss et Fauconnet. Ou encore, le social se caractérise par « une vie de la société, distincte de celle que mènent les individus ou plutôt distincte de celle qu'ils mèneraient s'ils vivaient isolés. »⁴¹¹

⁴⁰⁸ MILL, John Stuart, *Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte*, Paris, Félix Alcan, 1899, p. 74.

⁴⁰⁹ DESCOMBES, Vincent, « L'institution au sens large », in DJORDJEVIC, E., TORTORELLA, S., et UNGER, M. (dir.), *Les équivoques de l'institution*, Paris, Classique Garnier, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique », n° 14, 2021, p. 24.

⁴¹⁰ MAUSS, Marcel, et FAUCONNET, Paul, art. « Sociologie », Paris, La Grande Encyclopédie, vol 30, 1901, p. 165-175, p. 6, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_socialogie/la_socialogie.html

⁴¹¹ *Id.*

En outre, l'auteur s'interroge sur la légitimité philosophique du traitement de cette question. Questionnement légitime en effet car c'est précisément l'aspect spéculatif et métaphysique de la philosophie formation initiale de Durkheim – qui avait justement fait que l'auteur du *discours de la méthode sociologique* avait quitté la philosophie pour fonder la sociologie ; cette *science* nouvelle qui aurait l'avantage de se fonder sur des *preuves* concrètes et non plus sur des raisonnements *seulement* spéculatifs. C'est aussi, entre autres, l'aspect très spéculatif de la théorie merleau-pontienne de l'institution que la philosophe Jeanne-Marie Roux critique. Vincent Descombes ramène donc la théorie sociologique durkheimienne de l'institution sur le terrain de la philosophie pour l'amender, comme avait pu le faire Merleau-Ponty avec sa phénoménologie de l'institution.

c. L'intentionnalité : la conscience comme conscience de l'institution

Le grand intérêt de Vincent Descombes, ici, est que, s'il lève en partie l'objection d'aliénation reprochée aux théories sociales holistes (dans le champ de la philosophie de l'esprit, puis plus loin, nous le verrons, dans le champ de la philosophie du langage et de l'action en questionnant notamment la notion de « sujet »), le concept d'institution lui permet *d'entrer dans l'esprit* ; lieu tant évoqué par l'école durkheimienne mais resté relativement mystérieux. Toutefois, cet investissement de l'esprit ne se fait ni par une psychologisation du fait social comme le proposait Freud, par exemple, ni par une attention aux intentions réductibles aux motifs intimes comme le proposait la *phénoménologie-herméneutique* wébérienne, par exemple, ni, enfin, à travers une théorie phénoménologique-métaphysique sur le vécu subjectif des individus à la manière de Merleau-Ponty. Cet investissement de l'esprit se fait par une étude de l'intentionnalité. Toutefois, cette dernière ne renvoie pas seulement à l'intériorité d'une conscience individuelle, mais à des conditions extérieures aux consciences individuelles ; en l'occurrence à l'institution. Autrement dit, si les actes d'un individu renvoient bien à des motifs individuels, ces derniers sont toutefois insuffisants à la compréhension desdits actes, car ils sont, en fait, conditionnés par l'institution.

Vincent Descombes montre donc, entre autres, que nos *manières de penser et d'agir*, si elles renvoient bien à des intentions particulières, à des motifs individuels, cette intentionnalité ne renvoie pas en dernière instance à des motifs intimes, mais à un ensemble de significations extérieures, de « significations communes [impersonnelles] qui forme un principe d'ordre supérieur [extérieur aux individus et transcendant] à partir duquel les actions et les pensées apparemment

personnelles sont élaborées et différenciées »⁴¹², et à partir duquel les actions et les pensées personnelles, singulières sont conçues :

Parler d'une extériorité aux individus n'est plus ici une façon de dire que l'idée se présente sous les espèces d'une chose matérielle [...]. Extériorité veut dire que l'idée se présente à nous comme une règle bien établie et qui ne dépend d'aucun de nous en particulier. Ce n'est pas par ce que j'y consens qu'une certaine façon de s'exprimer est correcte en français, ce n'est pas parce que je la désapprouve qu'une autre façon devient incorrecte.

On voit que l'*esprit objectif* correspond au fait que nous vivons dans un monde que d'autres ont habités avant nous (ces autres nous sont d'abord étrangers). En revanche, l'*esprit objectif* est le contraire : ce n'est pas la trace des absents dans notre champs de perception, c'est la présence du social dans l'esprit de chacun. Ce n'est donc pas du tout une relation à des étrangers [...]. C'est [...] une relation à des familiers, des familiers que je n'ai pas besoin de rejoindre ou à interpréter puisqu'ils sont déjà présents au plus intime de moi mem, dans mon langage et dans ma pensée. [...] Du coup, le sociologue est conduit à restaurer quelque chose qui était essentiel chez Hegel : l'antériorité des droits de l'esprit objectif sur ceux de l'esprit subjectif.⁴¹³

Comme l'écrit le philosophe plus loin dans l'ouvrage : « [m]a thèse est qu'il y a, à côté des pensées impersonnelles et des pensées personnelles réfléchies, une classe de pensées sociales »⁴¹⁴, à savoir un *esprit objectif*, c'est-à-dire « la présence du social dans l'esprit de chacun »⁴¹⁵ qui conditionne nombre de nos pensées et actions, écrit-il dans au chapitre « L'esprit objectif » des *institutions du sens* (où il discute notamment avec Merleau-Ponty la signification du concept d'« esprit objectif »). La vision de l'*esprit objectif* que propose Vincent Descombes renvoie au *fait social* durkheimien, à l'*institution* de Mauss et Fauconnet (Vincent Descombes le dit lui-même, comme nous l'avons relevé précédemment), ainsi que, dans une certaine mesure à la *matrice symbolique* de Merleau-Ponty (« [L'] institution au sens fort, [c'est] cette matrice symbolique qui fait qu'il y a ouverture d'un champ, d'un avenir selon [des] dimensions »⁴¹⁶) sans la dimension historique :

On voit que l'*esprit objectif* correspond au fait que nous vivons dans un monde que d'autres ont habités avant nous [...]. En revanche, l'*esprit objectif* est le contraire : ce n'est pas la trace des absents dans notre champs de perception, c'est la présence du social dans l'esprit de chacun [...].⁴¹⁷

Ainsi, il ne s'agit pas seulement d'une *sédimentation* historique, d'une « emprise d'un passé incorporé qui se survit dans le présent »⁴¹⁸, comment l'écrit Bourdieu, mais d'une réelle extériorité synchronique (et non seulement diachronique) d'une partie de la pensée. En philosophie de l'esprit, on appelle cette théorie l'« externalisme ». Autrement dit, si l'homme n'est non seulement pas logé

⁴¹² GARRETA, Guillaume, « Vincent Descombes, Les institutions du sens », *L'Homme*, tome 38, n°147, 1998, p. 249-252, https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1998_num_38_147_370523

⁴¹³ DESCOMBES, Vincent, *Les institutions du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1996, p. 289.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 327.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p.289.

⁴¹⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'institution, la passivité, Notes de cours au collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 45.

⁴¹⁷ DESCOMBES, Vincent, *Les institutions du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1996, p. 289.

⁴¹⁸ BOURDIEU, Pierre, *Leçon sur la leçon*, Paris, Éditions de Minuit, 1982, p. 10.

dans son corps comme un pilote dans son navire, pour reprendre cette expression de Freud suggérant la part d'inconscient en nous, mais en plus, le siège ou le fondement de l'esprit serait à l'extérieur de l'esprit (de l'individu). Selon Vincent Descombes, la théorie durkheimienne de l'institution serait externaliste et pourrait impliquer une forme de *sociologisme*, c'est-à-dire une réduction de l'individu au social qui lui est extérieur.

Aussi, Pour illustrer cet oubli de la dimension constitutive de l'institution par les sociologues (et donc d'une certaine insistance sur l'aspect normatif), l'auteur évoque deux objections reprochant au *social* d'être aliénant, dont une objection *structuraliste* critiquant l'aspect normatif du langage. Cela lui permet d'emmener la question de l'institution sur le terrain de la philosophie du langage. Cette *réduction* de l'esprit au social, cette externalisation, ce sociologisme selon lequel l'individu est constitué par la société, ne conduit-elle pas à conclure que la société est aliénante pour l'individu ? Ou comme l'écrit l'auteur :

De façon générale, si l'on devait retenir la définition du social par son caractère institué, alors il faudrait admettre qu'il n'est de vie sociale qu'aliénée. Telle est du moins l'objection que soulève cette définition durkheimienne du social par son caractère institué. [...] Si nos manières d'agir et de penser sont des institutions, si elles préexistent à nos opérations individuelles, ne faut-il pas en conclure que toute vie sociale est une *aliénation* ? Agir ou penser en société, ce serait être dépossédé de son pouvoir propre d'agir de soi-même et de penser par soi-même. Pour être soi-même et penser par soi-même, il faudrait parvenir à se retirer de la vie sociale.⁴¹⁹

Pour illustrer cette objection reprochant au *social* d'être aliénant, Vincent Descombes utilise deux critiques *paradigmatiques*, deux « conceptions individualistes de ce qu'implique la socialisation pour l'individu »⁴²⁰. La première critique est *existentialiste* et consiste à affirmer avec Sartre que notre vie sociale est socialement déterminée, et que la liberté se situe seulement dans la « distance ironique »⁴²¹ que l'on peut prendre vis-à-vis des rôles institués. Avec la deuxième critique, *structuraliste*, l'auteur emmène le problème sur le terrain de la philosophie du langage. L'exemple *extrême* de Barthes affirmant que la langue est aliénante au point d'être « fasciste »⁴²² est paradigmatique et permet à Vincent Descombes de montrer que cette vision est erronée en ce qu'elle réduit l'institution, ici le langage, à son sens normatif et *statique* : « [l]es systèmes signifiants de la sémiotique structuraliste, écrit l'auteur, héritent du statut ontologique des institutions durkheimiennes. Ces systèmes s'imposent à nous. »⁴²³ En effet, Barthes, pour en arriver

⁴¹⁹ DESCOMBES, Vincent, « L'institution au sens large », in DJORDJEVIC, E., TORTORELLA, S., et UNGER, M. (dir.), *Les équivoques de l'institution*, Paris, Classique Garnier, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique », n° 14, 2021, p. 26.

⁴²⁰ *Id.*

⁴²¹ *Id.*

⁴²² BARTHES, Roland, *Leçons*, Paris, Seuil, 1978, p. 12.

⁴²³ DESCOMBES, Vincent, « L'institution au sens large », in DJORDJEVIC, E., TORTORELLA, S., et UNGER, M. (dir.), *Les équivoques de l'institution*, Paris, Classique Garnier, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique », n° 14, 2021, p. 27.

à cette conclusion aurait oublié l'aspect sémantique du langage en le réduisant à son aspect syntaxique et lexical : la syntaxe et les mots seraient la part de l'institution normative (sens *étroit*), ils « ne nous appartiennent pas, ils ont une histoire propre, ils nous préexistent »⁴²⁴, alors que

les phrases que nous construisons avec les mots de la langue sont nos productions. [...] Ainsi, il n'y a pas à mettre en concurrence, comme le faisait la sémiologie structuraliste, la part du social et la part de l'individu dans l'activité langagière d'un locuteur. L'auteur d'une phrase n'est pas l'auteur de la plupart des unités de langage qu'il emploie. Cela ne l'empêche nullement d'être l'auteur de ses phrases.⁴²⁵

Autrement dit, si le langage nous *oblige* par l'utilisation des mots et d'une syntaxe préexistante, ce que nous disons avec la parole, ce n'est pas la langue qui le dit, mais bien nous. Toutefois,

[I]es individus sont certainement les auteurs des *phrases* qu'ils construisent, mais ils ne sont pas les auteurs du *sens* de ces phrases, et c'est précisément ce qu'on veut dire en parlant d'une signification impersonnelle des énoncés. Ces usages établis permettent de décider de ce qui est dit, et donc de ce qui a été pensé, quand quelqu'un se fait entendre de quelqu'un.⁴²⁶

Ainsi, la langue (les mots et les règles syntaxiques) n'est pas aliénante en ce qu'elle ne nous dicte pas ce que nous disons. Mais le sens de ce que nous disons, en effet, nous n'en sommes pas les auteurs. Lorsque je dis que le chien aboie, je n'invente ni le sens du mot « chien » ni du verbe « aboyer ».

Comme autre argument contre l'idée selon laquelle l'institution serait aliénante, l'auteur met à contribution la théorie wittgensteinienne des *jeux de langage* dans le domaine de la philosophie de l'action. Cette théorie s'appuie sur une analogie entre le langage et un jeu de compétition comme les échecs.

Il en va pour le langage comme il en va pour le jeu : si le joueur qui joue ne se borne pas à effectuer de simples mouvements physiques, c'est parce que ses gestes (qui sont certes physiques) ont des *conséquences* pour la suite du jeu, qu'il le sait et que c'est là la raison pour laquelle il les fait. Dans les deux cas, il y a une règle en vertu de laquelle l'acte dont on peut donner une description en termes de faits bruts (production de son, déplacement de pièces) peut être redécrit en termes institutionnels.⁴²⁷

L'idée est de montrer que, contrairement à ce que laissait entendre Barthes, par exemple, parler ou jouer, ce n'est pas seulement émettre des sons ou modifier la position d'une pièce sur un échiquier (en vertu d'une norme contraignante). Toutefois, si ces opérations physiques sont chargées de sens, d'intentionnalité, l'intentionnalité du locuteur ou du joueur renvoie non pas au contenu individuel

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 29.

⁴²⁵ *Id.*

⁴²⁶ DESCOMBES, Vincent, *Les institutions du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1996, p. 333-334.

⁴²⁷ DESCOMBES, Vincent, « L'institution au sens large », in DJORDJEVIC, E., TORTORELLA, S., et UNGER, M. (dir.), *Les équivoques de l'institution*, Paris, Classique Garnier, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique », n° 14, 2021, p. 31.

de conscience, mais, à une règle, à une institution. Autrement dit, dans ce contexte, la *raison* d'une action se trouve déjà à l'extérieur de l'individu, dans l'institution, avant de se trouver à l'intérieur de sa conscience sous la forme d'un *motif* individuel :

Il y a que l'individu *suit une règle* (la règle de l'usage du mot, la règle du jeu concernant telle pièce) et qu'en vertu de cette règle qu'il suit consciemment, les opérations physiques de l'individu ont désormais des conséquences normatives. [...] Dans les deux cas, il y a une règle en vertu de laquelle l'acte dont on peut donner une description en termes de faits bruts (production de son, déplacement de pièces) peut être re-décrit en termes institutionnels. Cette règle, connue de l'agent, nous permet de lui attribuer une intention (celle de tenir tel discours ou de jouer tel coup).⁴²⁸

Vincent Descombes nous semble refaire ici le mouvement durkheimien consistant à externaliser le contenu d'une conscience afin de trouver l'origine d'un comportement. En effet, dans *les règles de la méthode sociologique*, le sociologue proposait l'argument selon lequel on ne peut pas trouver l'origine du social dans une conscience individuelle, car il n'a pas été produit dans cette conscience, mais à l'extérieur et *a fortiori* sans la présence de l'individu :

On objectera que, comme ils sont notre œuvre, nous n'avons qu'à prendre conscience de nous-mêmes pour savoir ce que nous y avons mis et comment nous les avons formés. Mais, d'abord, la majeure partie des institutions sociales nous sont léguées toutes faites par les générations antérieures ; nous n'avons pris aucune part à leur formation et, par conséquent, ce n'est pas en nous interrogeant que nous pourrions découvrir les causes qui leur ont donné naissance.⁴²⁹

D'une manière assez similaire, Vincent Descombes montre que la raison d'une action ne réside pas seulement dans un motif personnel, car ce dernier est déjà conditionné par une raison extérieure à l'individu. Concernant la part proprement individuelle, le philosophe écrit dans la *Denrée Mentale* qu'« [i]l n'y a littéralement dans la tête des gens que les conditions personnelles, donc physiques, d'une participation à ces pratiques et ces institutions. »⁴³⁰

Il montre donc, en vertu de cette distinction entre l'institution *au sens étroit* et celle *au sens large*, que si l'institution est normative, elle est aussi et avant tout un mode de génération constitutif de l'individu et d'un mode d'existence finalement original et émancipateur. Aussi, la règle (qui est une institution) doit faire l'objet d'une distinction, car si elle peut être normative, elle est aussi constitutive (« définitoire »⁴³¹). Certaines règles comme le code de la route sont seulement normatives : elles ne préexistent pas à la conduite, mais viennent réguler la conduite qui leur préexiste. D'autres règles, (les règles « définitoires »⁴³²) comme les règles syntaxiques ou certaines

⁴²⁸ *Id.*

⁴²⁹ *Id.*

⁴³⁰ DESCOMBES, Vincent, *La denrée mentale*, Paris, Éditions de Minuit, 1995, p. 94.

⁴³¹ DESCOMBES, Vincent, « L'institution au sens large », in DJORDJEVIC, E., TORTORELLA, S., et UNGER, M. (dir.), *Les équivoques de l'institution*, Paris, Classique Garnier, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique », n° 14, 2021, p. 30.

⁴³² *Id.*

règles du jeu comme les échecs ou le rugby ont un statut ontologique : elles sont constitutives, essentielles : sans ces règles, le jeu ou le langage n'existerait pas. Contrairement au code de la route, la syntaxe n'est pas une règle normative qui réglementerait « une activité expressive spontanée »⁴³³ comme la conduite, mais elle lui est constitutive. Sans syntaxe, pas de sémantique : « [e]n matière de langage, on pourrait dire que les règles du bon style et du beau langage sont prescriptives, mais que les règles de la syntaxe sont constitutives »⁴³⁴ car elles sont la condition qui rend possible le langage. Elles sont donc dites « définitoires »⁴³⁵ en ce qu'elles sont la condition d'existence de l'activité en question ; elles la rendent possible :

Elle [l'analogie] nous permet de faire la différence entre les règles qu'il est possible de transgresser – les interdits et les obligations qui ont force de loi ou de réglementation – et celles qu'il est nécessaire de suivre parce qu'elles définissent l'opération que l'on veut effectuer. D'un côté les règles prescriptives qui ont pour fonction de réguler nos activités. De l'autre, les règles définitoires qui ont pour fonction de les rendre possibles.⁴³⁶

L'auteur ajoute que cette division de la règle d'inspiration wittgensteinienne se trouve également chez John Rawls (« résumés d'observation » et « définitions préalables »), ainsi que chez John Searle (« règles qui régulent » et « règles qui constituent »).

Ces détours par la philosophie de l'esprit, du langage et de l'action auront donc permis à Vincent Descombes de résoudre le paradoxe de l'institution et l'objection d'aliénation, sans toutefois nier l'aspect normatif de l'institution. A la question de savoir comment « une manière d'agir peut préexister à l'activité dont elle est la manière »⁴³⁷, l'auteur répond en distinguant « deux classes d'institution, les institutions qui ont une fonction de régulation et les institutions qui ont une fonction de constitution. »⁴³⁸ Ainsi, « l'institution *existe en préexistant* à nos activités, au sens où les règles du jeu d'échecs préexistent aux parties d'échecs qui sont jouées. Sans les règles des échecs, pas de parties d'échecs. »⁴³⁹ En outre, non seulement l'institution comporte indéniablement un aspect contraignant dû à sa fonction de *régulation* des conduites :

une activité soumise à une réglementation est moins libre qu'une activité qui ne l'est pas, car la réglementation ne peut consister qu'à restreindre le répertoire des conduites possibles qui s'offrent à l'individu. Il est donc permis de voir dans les institutions de cette première classe des instruments d'uniformisation et de discipline sociale.⁴⁴⁰

⁴³³ *Ibid.*, p. 26.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 32.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁴³⁶ *Id.*

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 22.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 33.

⁴³⁹ *Id.*

⁴⁴⁰ *Id.*

Mais encore, loin d'être réductible à ce seul aspect et à cette seule fonction, l'institution d'un point de vue ontologique est aussi et avant tout un phénomène constitutif, condition de certaines activités, de certaines possibilités, « donatrices de sens, d'un sens dont elles créent la possibilité »⁴⁴¹, et que nous ne connaîtrions pas sans elle. Par ailleurs, si la règle prescriptive exclue des possibilités, des manières de se conduire – voire, concernant le code de la route, des manières de conduire –, les règles constitutives sont plus positives que négatives car elles « n'excluent pas des possibilités, mais uniquement des non-sens, c'est-à-dire en réalité des impossibilités logiques »⁴⁴² :

La langue n'est pas une réglementation qui viendrait diminuer les possibilités expressives des individus qui la parlent. Elle est tout au contraire une institution donatrice de sens : elle est ce qui permet à des individus, rien qu'en se livrant à une activité physique, d'effectuer des gestes qui ont des conséquences normatives, comme par exemple de leur faire prendre position sur une question posée ou de prendre un engagement pour le futur.⁴⁴³

Ainsi, si l'on peut penser que « [l']individu soumis à un code des bonnes manières est moins libre qu'un anarchiste. [...] En fait, c'est tout le contraire »⁴⁴⁴, écrit Vincent Descombes, car si l'institution est une condition nécessaire à l'existence humaine, si elle comporte bel et bien une part contraignante, elle serait aussi un phénomène émancipateur : « [l']individu qui a appris à agir et penser dans le contexte d'une institution donatrice de sens est comparable à un individu qui a appris les règles d'un jeu : maintenant, il peut se livrer à une activité qui jusque-là lui était inconcevable. »⁴⁴⁵

Alliant philosophie de l'esprit, philosophie du langage et philosophie de l'action, Vincent Descombes montre que l'institution n'est pas réductible à un ensemble d'appareils d'uniformisation et de discipline sociale. En effet, le philosophe prolonge et amende la théorie sociologique durkheimienne sur le terrain de la philosophie, et démontre que l'institution régulatrice n'est pas seulement normative, mais qu'elle peut être, aussi et déjà, constitutive de certaines des activités humaines, et constitue ainsi un mode d'existence spécifiquement humain, original et émancipateur. Ainsi, il apporte une objection forte à la critique ordinairement adressée à l'anthropologie holiste selon laquelle l'institution serait aliénante.

Vincent Descombes ne nous semble pas avoir tort d'insister comme il le fait sur l'aspect constitutif, *original et émancipateur* de l'institution (« maintenant, il peut se livrer à une activité qui jusque-là lui était inconcevable. »⁴⁴⁶) ; aspect finalement assez peu traité, nous semble-t-il. Toutefois, ne peut-on pas, tout de même, reprocher à Vincent Descombes une forme d'indulgence

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁴² *Id.*

⁴⁴³ *Id.*

⁴⁴⁴ *Id.*

⁴⁴⁵ *Id.*

⁴⁴⁶ *Id.*

vis-à-vis de l'institution ? La vision méliorative de l'institution qu'il propose, dans sa version au sens *large*, au sens ontologique, ne semble pas prendre en compte la part aliénante produite, par exemple, par les *relations* antagonistes intrinsèques à l'institution et décrites par le philosophe et sociologue Bourdieu. Ainsi écrit-il dans sa *Leçon sur la leçon*, qu'

[i]l est dans les actions et les réactions des agents qui, à moins de s'exclure du jeu, n'ont pas d'autre choix que de lutter pour maintenir ou améliorer leur position dans le champ, contribuant ainsi à faire peser sur tous les autres les contraintes, souvent vécues comme insupportables, qui naissent de la coexistence antagoniste.⁴⁴⁷

Ou encore :

Parce que nous sommes toujours plus ou moins pris à l'un des jeux sociaux qui sont ouverts par les différents champs, il ne nous vient pas à l'esprit de demander pourquoi il y a de l'action plutôt que rien. [...] Chacun sait par expérience que ce qui fait courir le haut fonctionnaire peut laisser le chercheur indifférent et que les investissements de l'artiste restent inintelligibles pour le banquier.⁴⁴⁸

Toutefois, Vincent Descombes ne semble pas aller jusqu'à à affirmer comme Merleau-Ponty, par exemple, que « tout réussi »⁴⁴⁹. Par ailleurs, l'institution quelle qu'elle soit ne comporte-t-elle pas, dans son essence, une part de contrainte partiellement, potentiellement et relativement aliénante ? En ce sens où ses caractéristiques fondamentales sont de prescrire (dans un sens très large) des *manières d'agir et de pensées* préexistantes à toute existence, d'être transmise, et donc perpétuées et *reproduites* dans des conditions qui seront toujours inégales en *fait*, et donc conflictuelles.

Aussi, si une sociologie comme celle bourdieusienne est très attachée à *critiquer* l'institution – à « introdui[re] une liberté par rapport à l'adhésion primaire qui fait que la conformité même prend un air d'hérésie ou d'ironie »⁴⁵⁰, c'est-à-dire une « liberté à l'égard de l'institution »⁴⁵¹ –, c'est parce qu'elle ne sait que trop bien la place fondamentale et déterminante des existences individuelles qu'a l'institution. Dans sa *Leçon sur la leçon* – leçon inaugurale prononcée au Collège de France en 1982 lors de son investiture (de son institution) comme « maître [...] autorisé à parler avec autorité et qui institue sa parole en discours légitime, prononcé par qui de droit »⁴⁵², écrivait-il ironiquement –, Bourdieu écrivait notamment ces quelques lignes emportées décrivant « la misère des hommes sans qualités sociales »⁴⁵³ (et prenant comme exemples le vieillard abandonné et le chômeur) :

⁴⁴⁷ BOURDIEU, Pierre, *Leçon sur la leçon*, Paris, Éditions de Minuit, 1982, p. 44.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁴⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'institution, la passivité, Notes de cours au collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 57.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 54.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁵² BOURDIEU, Pierre, *Leçon sur la leçon*, Paris, Éditions de Minuit, 1982, p. 7.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 53.

Voué à la mort, cette fin qui ne peut être prise pour fin, l'homme est un être sans raison d'être. [...] Misère de l'homme sans Dieu, disait Pascal. Misère de l'homme sans mission ni consécration sociale. En effet, sans aller jusqu'à dire, avec Durkheim, « la société c'est Dieu », je dirais : Dieu, ce n'est jamais que la société. Ce que l'on attend de Dieu, on ne l'obtient jamais que de la société qui seule a le pouvoir de consacrer, d'arracher à la facticité, à la contingence, à l'absurdité ; mais – et c'est là sans doute l'antinomie fondamentale – seulement de manière différentielle, distinctive : tout sacré a son complémentaire profane, toute distinction produit sa vulgarité et la concurrence pour l'existence sociale connue et reconnue, qui l'arrache à l'insignifiance, est une lutte à mort pour la vie et la mort symbolique. [...] [E]t l'exclusion sociale la forme concrète de l'enfer et de la damnation. C'est aussi par ce que l'homme est un Dieu pour l'homme que l'homme est un loup pour l'homme.⁴⁵⁴

Ou encore :

[...] à travers les jeux sociaux qu'il propose, le monde social procure aux agents bien plus et autre chose que les enjeux apparents, les fins manifestes de l'action : la chasse compte autant, sinon plus, que la prise et il y a un profit de l'action qui excède les profits explicitement poursuivis, salaire, prix, récompense, trophée, titre, fonction, et qui consiste dans le fait de sortir de l'indifférence. [...] C'est la société, et elle seule, qui dispense, à des degrés différents, les justifications et les raisons d'exister ; c'est elle qui, en produisant les affaires ou les positions que l'on dit « importantes », produit les actes et les agents que l'on juge « importants », pour eux-mêmes et pour les autres, personnages objectivement et subjectivement assurés de leur valeur et ainsi arrachés à l'indifférence et à l'insignifiance.⁴⁵⁵

d. Qu'en est-il de l'individu ? Du sujet à l'agent

Nous terminons avec « le sujet des institutions » décrit par Vincent Descombes dans le chapitre du même nom. Ce chapitre, issu des *Institutions du sens*, nous semble apporter des précisions fines quant à la place de l'individu dans sa relation à l'institution. La question est de savoir si les notions proches de celle d'« individu », à savoir « les notions de personne, de sujet, de soi, sont des notions occidentales ou des notions universelles. »⁴⁵⁶ Autrement dit, nous sommes face à un dilemme : soit les notions qui renvoient à l'individualité (personne, sujet, soi) ont une existence concrète et sont universelles ; dans quel cas les notions de conscience collective, d'être collectif et d'être social peuvent être dépassées à la faveur d'un être intrinsèquement libre, autonome et émancipé de l'institution. Soit ces notions sont seulement relatives à l'occident ; dans quel cas nous pourrions dire qu'elles ne sont qu'une illusion idéale instituée, dans la mesure où l'individu est nécessairement un être social. Cela renverrait d'ailleurs tout type de société, y compris nos sociétés occidentales *individualistes*, vers ce que nous nommons avec Durkheim les sociétés traditionnelles

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 51-52.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 49-51.

⁴⁵⁶ DESCOMBES, Vincent, *Les institutions du sens*, « Le sujet des institutions », Paris, Éditions de Minuit, 1996, p. 299.

caractérisées par une *solidarité mécanique* dans laquelle les individus sont déterminés par une conscience collective très forte. Or ce n'est pas le cas. Vincent Descombes nous aide à résoudre de ce dilemme :

Je dois maintenant essayer de préciser cette notion du sujet social comme unité dyadique d'un système. [...] Le problème est souvent posé de savoir si les notions de personne, de sujet, de soi, sont des notions occidentales ou des notions universelles. Toutes les réponses tranchées semblent, à première vue, invraisemblables. Comment ces notions seraient-elles seulement occidentales ? [...] Mais la réponse opposée n'est pas moins aberrante [...]. [...] car nous savons que ces idées n'ont rien d'universel, qu'elles sont apparues progressivement. [...]⁴⁵⁷

Les idées de *personne*, de *sujet*, de *soi*, d'individu en somme, ne seraient donc ni intrinsèques et consubstantielles à l'être humain, ni seulement de pures inventions illusoires. Pour dépasser ces deux alternatives insatisfaisantes, nous devons redéfinir le sujet et sortir de la dualité société-individu. Il y aurait non plus d'un côté un sujet défini comme « personne individuelle »⁴⁵⁸ et autonome, et de l'autre l'institution défini comme un être collectif « qui serait supérieur aux individus »⁴⁵⁹ ; renvoyant tout type de société aux sociétés de type traditionnel, et l'individu à un être seulement social. Il y aurait en fait un sujet dyadique, c'est-à-dire un *agent* dont les *manières d'agir et de penser* ne sont pas réductibles à son individualité : un « agent dont l'action trouve dans l'institution son modèle et sa règle »⁴⁶⁰.

[...] *le sujet d'une action sociale est un sujet dyadique ?* Et, si c'est bien cela ma conclusion, est-ce que je ne suis pas en train de dire qu'il n'est de société que traditionnelle ? Pourtant, nous sommes ici en occident, pas aux Indes. Va-t-on prétendre que toute vie sociale est de type indien ? Est-ce que le sujet normatif des institutions n'est pas chez nous comme il vient d'être dit, l'individu humain ? Si ma conclusion devait méconnaître tout cela, ce serait évidemment une réduction absurde de toute la démonstration proposée [...].⁴⁶¹

Aussi, Vincent Descombes raffine son « sujet des institutions », son sujet dyadique, de manière à sauver l'« individu » d'une certaine réduction au social. Le philosophe distingue « le sujet des institutions de la vie sociale »⁴⁶², du *sujet des institutions de la vie individuelle*. Il nomme ces dernières « institutions spirituelles »⁴⁶³. En effet, le philosophe montre que le *modèle* ou la *règle* que suit le « sujet des institutions » – c'est-à-dire l'agent (« l'agent dont l'action trouve dans l'institution son modèle et sa règle »⁴⁶⁴) –, peuvent être « tournée[s] vers soi », c'est à dire individuelles quant à

⁴⁵⁷ *Id.*

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 307.

⁴⁵⁹ *Id.*

⁴⁶⁰ *Id.*

⁴⁶¹ DESCOMBES, Vincent, *Les institutions du sens*, « Le sujet des institutions », Paris, Éditions de Minuit, 1996, p. 301-302.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 302.

⁴⁶³ *Id.*

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 307.

leur destination. Ainsi, si « Toute institution est sociale par sa source et sa transmission, [...] toute institution n'est pas destinée à ordonner la vie sociale », c'est-à-dire normative. L'institution peut donc parfois œuvrer non pas seulement à « ordonner la vie sociale »⁴⁶⁵, mais aussi à la « réalisation de soi »⁴⁶⁶ (institutions spirituelles). Aussi, si l'institution conditionne les agents, et qu'elle exerce une certaine *force* sur les individus, « notre propre monde repose [toutefois] sur une forme de vie humaine supérieur à la simple vie sociale ». En ce sens – et cela n'a rien de contradictoire –, si comme toutes les sociétés, les sociétés occidentales conditionnent *leurs* agents (holisme), elles sont cependant fondées non pas sur la supériorité du tout sur les parties (sociétés traditionnelles), mais elles sont fondées en raison sur la supériorité des individus sur leur société :

Je ne dirai pas que le *sujet des institutions* soit toujours et partout un sujet dyadique. Je dirai que le *sujet des institutions de la vie sociale* est toujours et partout dyadique. Il faut en effet tenir compte des institutions de l'individualité. Toute institution est sociale par sa source et sa transmission, mais toute institution n'est pas destinée à ordonner la vie sociale. Les disciplines de la vie détachée ou intériorisée sont bel et bien des institutions, mais d'une vie tournée vers soi. Ces institutions, il est commode de les réunir sous le nom d'institutions spirituelles [religieuses et non religieuses telles que la pratique du journal intime, de l'art comme réalisation de soi]. [...] Du coup, il n'y a rien de contradictoire à soutenir que le sujet réel des institutions de la vie sociale est forcément un sujet dynamique, tout en soulignant que notre propre monde repose sur une forme de vie humaine supérieur à la simple vie sociale. Dans notre histoire est née et s'est développée l'idée qu'il y avait des exigences supérieures aux devoirs d'état, et que ces exigences supérieures étaient celles de la liberté personnelle et de l'égalité de tout être humain [...]. Il n'est donc pas question de soutenir que toute société est traditionnelle, de sorte que nous aurions seulement l'illusion d'être différents et d'ordonner notre vie sociale selon d'autres principes. De fait, nous vivons autrement [...]. La différence est donc [...] que, chez nous, le particulier n'est pas empêché de se dégager de la relation. Il est même *invité* à se dégager, à se poser en tant qu'individu. Pour y travailler, il peut justement faire appel aux institutions spirituelles qui se sont développées dans nos sociétés.⁴⁶⁷

Ainsi, nous vivons bel et bien différemment des sociétés traditionnelles en ce que nos sociétés occidentales – d'une certaine manière *holiste* –, sont organisées selon des principes individualistes : « Dans notre histoire est née et s'est développé l'idée qu'il y avait des exigences supérieures aux devoirs d'état, et que ces exigences supérieures étaient celles de la liberté personnelle et de l'égalité de tout être humain »⁴⁶⁸. Les sociétés occidentales ont donc développé, au fil du temps, des institutions qui poussent à plus de « liberté à l'égard de l'institution »⁴⁶⁹, pour reprendre ces mots de Bourdieu, et qui visent à la réalisation individuelle, et où « le particulier n'est pas empêché de se dégager de la relation. Il est même *invité* à se dégager, à se poser en tant qu'individu. Pour y travailler, il peut justement faire appel aux institutions spirituelles qui se sont développées dans nos

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 302.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 303.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 302-304.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 303.

⁴⁶⁹ BOURDIEU, Pierre, *Leçon sur la leçon*, Paris, Éditions de Minuit, 1982, p. 55.

sociétés »⁴⁷⁰, écrit Vincent Descombes. D'où, peut-être, le paradoxalement inhérent aux sociétés dites démocratiques : cette défiance vis-à-vis de l'institution, de l'institué en général et *des* institutions pensées pour garantir ou pour instituer un certain nombre de droits fondamentaux émancipateurs pour les individus, ne peut-elle pas justement se comprendre au regard de sociétés dont les principes fondateurs *invitent* la partie à s'émanciper du tout ? Au point que l'on ne parvienne plus vraiment, au fond, à distinguer l'institution qui nous est avantageuse de celle qui nous est dommageable.

Ainsi, le sujet des institutions sociales n'est ni la personne individuelle, ni une personne qui serait supérieur aux individus [...]. J'ai appelé « sujet des institutions » l'agent dont l'action trouve dans l'institution son modèle et sa règle.

Il y a des institutions qui sont sociales dans leur source, mais pas dans leur destination. Ce sont les institutions spirituelles. Elles sont sociales en ce sens que l'activité de l'individu va se conformer à une manière de faire instituée en dehors de lui. Elles ne sont pas sociales en ce sens qu'elles ne règlent nullement la vie du particulier, mais plutôt la transaction du particulier à l'individu, sa libération.

Les institutions du sens sont des institutions sociales par leur origine (comme toute institution) et par leur domaine d'application : elles règlent les rapports d'un particulier à un particulier, elles ne règlent pas les rapports d'un individu à un individu. Par définition il n'y a pas d'institution intersubjective, mais seulement des conventions.⁴⁷¹

C'est donc sans renoncer à une théorie holiste, à une primauté du social sur l'individu, que Vincent Descombes renvoie dos à dos à la fois la dualité entre société et individu, l'individualisme méthodologique – l'idée d'intersubjectivité selon laquelle le social est réductible à la coordination entre les individus –, et enfin l'unilatéralité de la raison au détriment de l'institution : l'autonomie pure n'existe pas dans le domaine des conduites individuelles. Ainsi, l'individu (la personne, le sujet, soi), s'il n'est pas une illusion, il est en revanche une institution : il n'existe que par la société, il est institué par elle, et c'est par elle qu'il s'individue.

⁴⁷⁰ DESCOMBES, Vincent, *Les institutions du sens*, « Le sujet des institutions », Paris, Éditions de Minuit, 1996, p. 302-304.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 307-308.

CONCLUSION

Le regard philosophique que nous avons porté sur l'individu et la société, à travers le concept d'« institution », aura fait l'économie de certaines théories sociologiques et psychologiques. Nous nous fondions sur une hypothèse holiste au début de notre réflexion. Nous aboutissons finalement à une théorie holiste modérée, pour ainsi dire, qui prend toutefois en considération l'individu.

Afin de rendre compte le plus justement possible de ce que sont la société et les individus, et donc de leur relation, nous avons déjà étudié, tour à tour deux points de vue paradigmatiques : celui holiste de l'école durkheimienne selon lequel la société ou l'institution est un phénomène objectif, relativement autonome, et qui s'impose de l'extérieur aux individus d'une part ; d'autre part celui subjectif du phénoménologue Merleau-Ponty selon lequel l'institution n'est pas seulement un phénomène transcendant qui s'impose bon gré mal gré aux individus – dans la mesure où il n'est pas vécu comme tel –, mais une *reprise subjective* de l'institué objectif.

L'une et l'autre théories, inévitablement partielles, se heurtent respectivement aux écueils d'un objectivisme contraignant voire aliénant, et d'un subjectivisme réduisant finalement l'institution et sa part objective à une expérience privée. La première – du point de vue sociologique de l'institution – a le mérite de clarifier par une distinction radicale la relation transcendante entre la société et l'individu, en insistant essentiellement sur les caractéristiques d'extériorité, de prééminence, de contrainte et de supériorité du « fait social » relativement à l'individu. Elle passe alors nécessairement (sciemment et méthodologiquement) à côté de l'individu et de sa subjectivité. La seconde – du point de vue subjectif de l'institution, mais incluant l'aspect préexistant de l'institution – a le mérite de rompre avec une forme de dualisme individu-société à l'aide de l'idée de *sédimentation* et d'une redéfinition du temps (comme modèle heuristique de l'institution) vécue comme *transtemporalité*. Elle demeure toutefois, en l'état, incapable de rendre compte de la face non négligeable normative de l'institution, du revers de la médaille, dirions-nous. Aussi, non sans nourrir quelques rapports avec une forme d'idéalisation du social apparemment propre aux théories ontologiques et mélioratrices de l'institution (ou en tous cas, celles de Durkheim et de Merleau-Ponty), nous avons suivi une troisième voie : celle du philosophe Vincent Descombes.

Le philosophe argumente déjà contre une réduction de l'institution à un phénomène aliénant en insistant sur l'aspect ontologique de l'institution, c'est-à-dire en montrant que cette dernière est avant tout autant normative que constitutive de possibilités nouvelles, originales et émancipatrices. En outre, il s'agit d'une théorie philosophique de l'institution qui reprend l'idée de prééminence de l'institution (de même que le font Durkheim et Merleau-Ponty) mais ne la réduit pas à une simple incidence du passé sur le présent. En externalisant et en objectivant la raison des

intentions individuelles, c'est-à-dire les raisons qui expliquent nos « manières d'agir, de penser et de sentir [qui présentent cette remarquable propriété qu'elles existent en dehors des consciences individuelles] »⁴⁷², écrivait Durkheim, le philosophe montre que l'intuition n'est pas seulement un sédiment mais qu'elle est en fait le principe actuel qui fait que nous pensons et agissons de telle ou telle manière. Le philosophe concentre donc son analyse sur la part ontologique de l'institution (laissant la part normative potentiellement aliénante à la critique sociologique), et montre notamment que l'intention d'un agent renvoie en dernière instance, non pas à un motif intime individuel, mais à une règle extérieure conditionnant ses faits et gestes. Enfin, cette théorie de l'institution nous apporte un éclairage sur notre temps. Vincent Descombes soutient certes une conception holiste de la relation société-individu, c'est-à-dire une conception selon laquelle l'individu « n'existe pas d'abord comme individu, revêtant ensuite un être social »⁴⁷³, mais également l'existence d'un individu concret – non pas comme sujet déterminant son milieu social, mais comme agent largement conditionné par lui. Cet individu concret est apprécié en tant que valeur effective instituée socialement d'une part : la société actuelle et les principes émancipateurs qu'elle met en avant, nous enjoint à nous considérer non plus seulement comme de simples parties d'un tout, et elle ne nous enjoint pas moins à nous considérer comme des individus irréductibles aux conditionnements sociaux, à savoir à l'institution. D'autre part, cet individu concret se saisit également à travers la destination de certaines institutions : ces dernières sont certes toutes d'origine sociale, d'institution, mais la finalité de certaines d'entre elles n'est pas sociale mais individuelle.

Concluons donc avec cette idée convaincante selon laquelle l'institution, loin de n'être qu'un déterminisme parmi d'autres, est bel et bien la condition contingente (relative dans le temps et dans l'espace) de nos *manières d'agir, de penser et de sentir*. En ce sens, parce que l'institution est toujours *a priori* de nos existences individuelles, notre individualité (loin de renvoyer à une autonomie pure) – voire notre liberté (certes politique mais aussi sociale) – est conditionnée par la manière dont la société nous donne à exister. Elle est d'institution.

⁴⁷² DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 2009, p. 44.

⁴⁷³ NEMO, Philippe, *Histoires des idées politiques aux temps modernes et contemporains*, Paris, PUF, 2013, p. 1064.

BIBLIOGRAPHIE

Sources principales - ouvrages

- DESCOMBES, Vincent, *Les institutions du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1996.
- DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, « Préface à la seconde édition », Paris, Flammarion, 2009.
- Les règles de la méthode sociologique*, « Qu'est-ce qu'un fait social ? », Paris, PUF, 1999.
- MAISTRE, Joseph, De, *Considérations sur la France*, Paris, Bartillat, 2017.
- LARISON, Mariana, *Vers une nouvelle phénoménologie de l'institution*, Bucharest, Zeta Books, 2023.
- MAUSS, Marcel, et FAUCONNET, Paul, art. « Sociologie », Paris, La Grande Encyclopédie, vol 30, 1901, p. 165-175, p. 11,
http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_sociologie/la_sociologie.html
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'institution, la passivité. Notes de cours au collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003.

Sources principales – articles

- DESCOMBES, Vincent, « L'institution au sens large », in DJORDJEVIC, E., TORTORELLA, S., et UNGER, M. (dir.), *Les équivoques de l'institution*, Paris, Classique Garnier, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique », n° 14, 2021.
- DJORDJEVIC, E., TORTORELLA, S., et UNGER, M. (dir.), *Les équivoques de l'institution*, Paris, Classique Garnier, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique », n° 14, 2021.
- ROUX, Jeanne-Marie, « l'institution ouverte de Merleau-Ponty », in DJORDJEVIC, E., TORTORELLA, S., et UNGER, M. (dir.), *Les équivoques de l'institution*, Paris, Classique Garnier, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique », n° 14, 2021.

Sources secondaires – ouvrages

- BRAHAMI, Frédéric, *La raison du peuple*, Paris, Les belles lettres, 2016.
- BARTHES, Roland, *Leçons*, Paris, Seuil, 1978.
- BOURDIEU, Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.
- COMTE, Auguste, *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle*, Paris, Classiques Garnier, 2014.
- DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 2009.
- DUBY, Georges, *Des sociétés médiévales*, Paris, Gallimard, 1971.
- DURKHEIM, Émile, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2013.
- Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 2010.
- L'éducation morale*, Paris, PUF, 2012.
- Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1998
- Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris, Librairie Marcel Rivière et cie, 1966, p. 45,
http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/montesquieu_et_rousseau/montesquieu_et_rousseau.html

- FREUD, Sigmund, *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 1973, p. 38, http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/avenir_dune_illusion/t1_avenir_une_illusion/avenir_une_illusion.html
- HAURIOU, Maurice, « La théorie de l'institution et de la fondation. Essai de vitalisme social », in *Aux sources du droit. Le pouvoir, l'ordre et la liberté*, Paris, Librairie Bloud & Gay, 1933.
- HEGEL, G. W. F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, « Introduction du cours donné à Heidelberg, 1816 », Paris, Gallimard, 1954.
- HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes*, « Deuxième Méditation », Paris, Vrin, 1947.
- KANT, Emmanuel, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Flammarion, 2006.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
Tristes tropiques Paris, Plon, 2005.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
Éloge de la philosophie et autres essais, « Le philosophe et la sociologie », Paris, Galimard, 1960.
Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de la Sorbone, 1949-1952, « La conscience et l'acquisition du langage », Paris, Verdier, 2001.
- MILL, John Stuart, *Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte*, Paris, Félix Alcan, 1899.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 1967.
Opinions et sentences mêlées, Paris, Garnier-Flammarion, 2019.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier-Flammarion, 2008
Du contrat social, Paris, Flammarion, 2012.

Sources secondaires – articles

- BRAUNSTEIN Jean-François, « La religion des morts-vivants. Le culte des morts chez Auguste Comte », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 87, 2003, p. 59-73. <https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2003-1-page-59.htm>
- DESCOLA, Philippe, « Claude Lévi-Strauss, une présentation », *La lettre du Collège de France*, Hors-série 2, 2008, p. 4-8, <http://journals.openedition.org/lettre-cdf/210>
- FOURNIER Marcel, « Mauss Marcel (1872-1950) », dans : Jacqueline Barus-Michel éd., *Vocabulaire de psychosociologie*. Toulouse, Érès, « Hors collection », 2002, p. 518-520, <https://www.cairn.info/vocabulaire-de-psychosociologie--9782749206851-page-518.htm>
- GARRETA, Guillaume, « Vincent Descombes, Les institutions du sens », *L'Homme*, tome 38, n°147, 1998, p. 249-252, https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1998_num_38_147_370523
- GLINOER, Anthony, « Institution », dans Anthony Glinoyer et Denis Saint-Amand (dir.), *Le lexique socius*, <http://ressources-socius.info/index.php/lexique/21-lexique/45-institution>
- GUERY, Alain, « Institution histoire d'une notion et de ses utilisations dans l'histoire avant les institutionnalismes », *Cahiers d'économie Politique*, n° 44, 2003, p. 7-18, <https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-economie-politique-1-2003-1-page-7.htm>
- JUIGNET, Patrick, « La méthode structurale de Claude Lévi-Strauss », <https://philosciences.com/la-methode-structurale-de-claude-levi-strauss>
- LEDENT, David, *Émile Durkheim, vie, œuvres, concepts*, Paris, Ellipses, 2011.
- LYOTARD, Jean-François, *La phénoménologie*, Paris, PUF, 2004.

- MEHL, Roger, « Joseph de Maistre, *Des Constitutions Politiques et des Autres Institutions humaines* », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n°3, 1960, p. 310-311, https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_1960_num_40_3_3632_t1_0310_0000_1
- MILLARD, Éric, « Hauriou et la théorie de l'institution », *Droit et Société : Revue internationale de théorie du droit et de sociologie juridique*, 30/31, 1995, p. 381-412, <https://shs.hal.science/halshs-00125759>
- MORGENTHALER, Jean-Louis, « Condorcet, Sieyès, Saint-Simon et Comte », *Socio-logos*, 2, 2007, <http://journals.openedition.org/socio-logos/373>
- NEMO, Philippe, *Histoires des idées politiques aux temps modernes et contemporains*, Paris, PUF, 2013.
- PUTOIS, Olivier, *La conscience*, Paris, GF Flammarion, 2005.
- SPECTOR, benjamin, *La société*, Paris, GF-Flammarion, 2000.
- SPECTOR, Céline, « Aux origines de la sociologie. « *Le contrat social* de Rousseau » d'Émile Durkheim (1918) », *Les Études philosophiques*, N° 127, 2018, p. 535-568, <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2018-4-page-535.htm>

Sources secondaires – dictionnaires

- ARJAKOVSKY, Philippe, FEDIER, François, FRANCE-LANORD, Hadrien (dir.), *Le dictionnaire Martin Heidegger*, art. « Être humain », Paris, Éditions du cerf, 2014.
- AUROUX, S. et WEIL Y., *Nouveau vocabulaire des études philosophiques*, Paris, Hachette, 1975.
- DUPOND, Pascal, *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, 200.
- GRANGE, Juliette, *Le vocabulaire de Comte*, Paris, Ellipses, 2002.
- KECK, Frédéric, PLOUVIEZ, Mélanie, *Le vocabulaire d'Émile Durkheim*, Paris, Ellipses, 2008.

Sources secondaires – émission de radio

- Philambule, « De Durkheim à Mauss, promenade entre philosophie et sociologie », France Culture, Paris, 18/02/1998, <https://www.radiofrance.fr/franceculture/bruno-karsenti-durkheim-cherche-a-penser-la-realite-des-societes-industrielles-1772958>

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION6

I. UNE SOCIETE STATIQUE12

1. **D'UNE TRANSCENDANCE A L'AUTRE : UNE TRANSCENDANCE DIVINE13**
 - a. *Qu'est-ce que l'institution et pourquoi cette notion ?13*
 - b. *Origine et fondement16*
 - c. *Les théocrates19*
2. **D'UNE TRANSCENDANCE A L'AUTRE : UNE TRANSCENDANCE SOCIALE22**
 - a. *Des lois divines aux lois de la nature22*
 - b. *Le social : humain mais transcendant25*
3. **UNE SCIENCE DU SOCIAL POUR UNE ENTITE HYBRIDE27**
 - a. *Une méthode27*
 - b. *Un objet32*
 - c. *Origine et fondement du social durkheimien34*
 - d. *L'institution, « cette manière d'être très spéciale »40*

II. D'UNE SOCIETE STATIQUE A UNE SOCIETE DYNAMIQUE44

1. **LE POINT DE DEPART DE MERLEAU-PONTY46**
 - a. *La subjectivité chez Durkheim46*
 - b. *Contre l'empirisme49*
 - c. *L'institution « vivante » de Mauss et Fauconnet51*
 - d. *Contre l'idéalisme53*
2. **L'INSTITUTION OUVERTE ET DYNAMIQUE DE MERLEAU-PONTY54**
 - a. *Une philosophie non-dualiste54*
 - b. *De Husserl à Merleau-Ponty56*
 - c. *D'une phénoménologie de la constitution à une phénoménologie de l'institution57*
3. **UNE PHILOSOPHIE A CONTRETEMPS59**
 - a. *Un geste conceptuel étonnant59*
 - b. *« Transtemporalité », le temps de l'institution62*
 - c. *L'école durkheimienne ou les limites de l'institution merleau-pontienne65*

III. LA SOCIETE OU L'INDIVIDU ?70

1. **SOCIOLOGIE OU PHENOMENOLOGIE ?72**
 - a. *La phénoménologie de l'institution merleau-pontienne est-elle une sociologie ?72*
 - b. *La sociologie comme fondement à la phénoménologie de l'institution ?73*
 - c. *Durkheim, Hauriou et Gurvitch74*
2. **OBJECTIONS78**
 - a. *Irénisme, aliénation et réduction de l'institution à une expérience privée78*
 - b. *Qu'en est-il de l'aspect normatif de l'institution ?80*
3. **PEUT-ON SAUVER L'INSTITUTION ? UNE PHILOSOPHIE DE L'INSTITUTION82**
 - a. *« L'institution au sens large »82*
 - b. *Institution et aliénation84*
 - c. *L'intentionnalité : la conscience comme conscience de l'institution87*
 - d. *Qu'en est-il de l'individu ? Du sujet à l'agent95*

CONCLUSION99

BIBLIOGRAPHIE101

TABLE DES MATIERES104