Le destin de l’institution dans les sciences sociales

 Christian Laval

 Cerisy le 21 mai 2015

**Introduction**

Puisqu’il est question dans ce colloque des « fondements » non-utilitaristes des sciences sociales, je voudrais ici questionner l’idée selon laquelle parmi les concepts fondamentaux des sciences sociales en tant que ces dernières ont vocation à se croiser de façon intellectuellement féconde, et peut-être un jour à s’unir, voire à s’unifier, le concept d’*institution* doit être placé en position majeure, voire éminente.

La thèse que je voudrais rappeler, et qui n’est pas nouvelle, est la suivante : la réunification des sciences sociales, et spécialement le dépassement des frontières disciplinaires entre sociologie et sciences économiques, suppose un cadre conceptuel commun. Il nous faudrait, comme diraient nos amis économistes créer une « convention », qui serait en un sens assez précis, l’institution d’un sens commun. Ce sens commun présidant aux rapports actuels entre disciplines, il existe déjà et s’étend considérablement mais il ne nous satisfait pas : c’est celui de l’intérêt, celui de l’homme économique. Cette convention d’unité et d’alliance, cette signification commune si l’on veut, peut être d’une autre sorte, et ce pourrait être le concept d’institution. En d’autres termes : si l’on veut échapper à l’unification utilitariste des sciences sociales, il semblerait que seule *l’institution* soit en mesure de constituer le cadre conceptuel et, je dirai, symbolique commun entre sociologues et économistes. A certaines conditions : celles qui font échapper précisément l’institution à l’intérêt. L’institution donc comme le symbole que nous partagerions et scellerait une sorte de pacte théorique.

Voilà la question que je voudrais donc poser. Je demande d’emblée une certaine indulgence aux auditeurs : je ne satisferai pas à tous les réquisits d’une démonstration qui demanderait un temps dont je ne dispose pas et des compétences que je n’ai pas. La question de l’institution est particulièrement vaste et complexe, elle est traitée et prise en charges par des auteurs et courants très nombreux et très divers, et elle est souvent esquivée pour la raison même que l’on a toutes les chances de se perdre dans un labyrinthe de notions et de significations proliférantes. Je serai donc, pour cette intervention nécessairement brève, beaucoup trop schématique sur un certain nombre de points et je m’en excuse à l’avance.

Mon propos n’est surtout pas de faire une théorie générale de l’institution, ce dont je suis incapable, mais de m’interroger sur ce possible territoire commun des sciences sociales, et particulièrement, sur ce possible cadre commun des sociologues et des économistes, dans lesquels pourraient bien sûr s’inscrire les historiens, les géographes, les juristes, et tous ceux qui s’occupent de l’esprit, de l’inconscient et de l’âme des hommes. J’ajouterai encore qu’une telle rencontre a failli avoir lieu, qu’elle a été ratée entre 1880 et 1930, lorsque des économistes et des sociologues avaient en commun ce souci de l’institution. Elle a été rééditée sous l’égide de la *Revue du Mauss* et elle a donné lieu à des dossiers, des revues, à des alliances et à des textes d’alliance, et j’en veux pour preuve le  *Quasi* *Manifeste institutionnaliste* publié en 2007, signé à la fois par des sociologues et par des économistes, sur lequel je reviendrai plus loin. C’est dans ce cadre, à l’intérieur de ce cycle déjà ouvert, qu’il nous faut continuer à nous interroger.

La question que je voudrais poser dans cette communication est donc celle-ci : au regard des usages et des significations du concept d’*institution* dans les sciences sociales, dans quelle mesure peut-il contribuer à l’établissement du territoire commun des sciences sociales anti-utilitaristes ? Ce qui revient à se demander quels peuvent être l’usage et la signification possiblement anti-utilitaristes du concept d’institution ?

Cette question ne vaut la peine d’être reposée que si l’on ne prend pas sa réponse pour évidente, ce qui risque d’être le cas parmi les nombreux anti-utilitaristes qui composent cette honorable assistance. Il me semble que la chose ne va pas de soi comme je le montrerai pour une raison historique autant que théorique. Il y a comme un *chiasme historique* entre la sociologie critique et l’économie critique : autant la première est marquée par un présupposé anti-institutionnaliste autant la seconde l’est par une hypothèse institutionnaliste. Comment donc faire pour nous entendre si l’une des disciplines place l’institution sur la ligne descendante et l’autre sur la ligne montante ?

**Une définition provisoire de l’institution**

Nous partirons de ce postulat selon lequel « l’institutionnalité » est la qualité proprement humaine, selon une opposition, sans doute d’ailleurs discutable, proposée par Gilles Deleuze entre instinct et institution : « l’animal a des instincts, l’homme fait des institutions »[[1]](#footnote-1). Admettre une telle opposition entre « instinct » et « institution » suppose bien sûr de s’entendre sur le concept même d’institution, un concept d’origine juridique et politique qui a proliféré relativement tardivement, à partir du XVIIe siècle, et qui a été importé dans le champ des sciences sociales au XIXe siècle, lesquelles sciences sociales lui ont donné, surtout du côté de la sociologie et de l’anthropologie, une extension considérable, au prix peut-être d’une dilution ou d’une confusion particulièrement coûteuse. La question se pose de savoir en effet si un terme aussi flexible, aussi plastique, dont le contenu sémantique est si vaste et si flou au point que l’on ne sait pas très bien où commence et où finit l’institution, et surtout s’il y a quelque sens à user d’un même mot pour désigner des échelles si différentes de la réalité sociale, peut être d’une quelconque utilité[[2]](#footnote-2).

On sait que le terme renvoie à des réalités et à des usages très différenciés. Il prend au moins trois acceptions différentes depuis trois siècles  :

-Il renvoie depuis le XVIIe siècle à un certain type de réalité juridico-politique, dont le modèle est l’État, institution des institutions si l’on veut. Il se rapporte donc initialement aux divers éléments qui composent la structure du pouvoir en Occident à l’époque moderne, lesquels servent de prototypes et de modèles pour penser le pouvoir et les règles dans toutes les autres sociétés.

-La deuxième acception est celle qui renvoie à toute relation et organisation sociale qui fonctionne selon des règles stabilisées, légitimes, respectées. Ce sont les « organes », les « structures » de la société, ou les cadres si l’on veut, qui sont comme le disent Boudon et Bourricaud des « agences de la société »[[3]](#footnote-3).

-La troisième acception ou usage élargit encore la signification à toute régularité sociale, par exemple statistique, considérée comme l’expression d’une habitude sociale, c’est-à-dire la traduction objectivable statistiquement de marques individuelles du social.

Pour le dire autrement, l’institution qui désigne spécialement dans le droit et le champ politique un système normatif composé de règles formalisées et de représentations cristallisées s’est étendue à toutes les formes stabilisées de régulation sociale pour finir par désigner toute forme de régularité sociale. C’est en ce sens que Georges Gurvitch a eu certainement raison de pointer l’insuffisance du concept durkheimien, à la fois trop large et trop étroit, trop large car il mêle des phénomènes très différents et trop étroit parce qu’il en exclut beaucoup qui n’ont pas les attributs requis même s’ils exercent une contrainte sur les individus[[4]](#footnote-4).

Cette dilatation et cette dilution peuvent être dommageables à la constitution d’un terrain commun.

Il me semble que l’on pourrait se donner une définition provisoire plus restreinte, et qui est tirée aussi bien de l’analyse institutionnelle que des réflexions de Castoriadis. Le concept d’institution désigne toute forme réglée de rapport social entraînant un ensemble d’obligations de la part des sujets de l’institution. Cette institution ainsi définie peut à l’occasion être un groupement formel ou une organisation. Toute institution a deux aspects inséparables, qui sont comme les deux faces d’une même médaille, l’institué et l’instituant. L’institué se présente comme un système plus ou moins objectivé de règles de la pratique, justifié ou légitimé par des croyances, des références, des principes supérieurs. Cet institué n’est jamais simplement donné comme une chose, il est le résultat d’un acte d’institution ou d’un processus d’institution, lesquels renvoyent à des *pratiques instituantes*, qui peuvent être celles d’un législateur, d’un monarque, d’un groupe social restreint engagé dans une activité ou bien celle de tout un peuple. Ce qui signifie que, selon les cas, selon les sociétés, selon les moments historiques, il existe une grande variété de relation entre le poids des règles et des croyances qui les soutiennent et la force transformatrice des pratiques, autrement dit entre l’institué et l’instituant.

Un point important dans la conception un peu minimaliste que j’en donne ici est de considérer que toute pratique sociale est à quelque égard instituée, c’est-à-dire réglée et représentée, et à quelque degré, qu’elle est aussi instituante.

**Le destin de l’institution en sociologie**

Cette définition toute provisoire que nous nous donnons ne doit pas faire oublier que toute définition a une histoire. Je commencerai donc par retracer un certain parcours du concept de l’institution en sociologie. Parler de destin de l’institution en sociologie c’est évidemment déjà dire que les transformations de la conception de l’institution sont liéee aux transformations de la société et particulièrement aux transformations des rapports entre les institutions et les sujets.

Nous partirons de la définition durkheimienne et maussienne, selon laquelle l’institution est le fait humain et social premier, qu’elle est par là l’objet spécifique et central même des sciences sociales, et ce qui en constitue par conséquent la condition d’unité possible.

La sociologie est la science des institutions, c’est là, on l’aura reconnue, la célèbre définition de Paul Fauconnet et Marcel Mauss, reprise par Durkheim dans la préface à la deuxième édition des *Règles de la méthode sociologique.* Disons-le d’emblée : cette définition initialement posée en 1901 dans l’article « sociologie » de la Grande encyclopédie[[5]](#footnote-5) pose de redoutables problèmes. Elle n’a pas eu jusqu’à présent les vertus unificatrices ou englobantes qu’elle était supposée avoir sous la plume des durkheimiens et de Durkheim lui-même. Et elle n’a pas servi de rempart à l’envahissement des modèles utilitaristes dans les sciences sociales.

Cette définition mausso-durkheimienne est fondée sur une caractéristique à la fois générale et universelle des sociétés humaines qui est la *stabilité* des cadres d’action et des catégories de pensée qui s’imposent de façon obligatoire aux individus.

La société est un ensemble de représentations sociales, de formes de pouvoir et d’action ou d’habitudes collectives qui préexistent à l’individu et modèlent sa façon d’agir, de sentir, de penser. La langue, les règles matrimoniales, les croyances religieuses en sont autant d’exemples. L’objet propre de la sociologie est donc, pour reprendre Mauss et Fauconnet, un ensemble de « manières d’agir ou de penser, consacrées par la tradition et que la société impose aux individus ». En somme, cette sociologie fait de l’institution la grammaire de la vie sociale. Parler de l’une, c’est parler de l’autre. Et ceci pour une raison fondamentale : ce qui est privilégié dans cette approche est la pérennité de l’organisation sociale assurée par ses institutions. C’est en effet la nature *préétablie* du fait social, le fait de se trouver là *avant* l’individu, qui conduit Fauconnet et Mauss à proposer cette définition de la sociologie comme science des institutions, l’institution étant définie de manière très large comme « un ensemble d’actes ou d’idées *tout institué* que les individus trouvent devant eux et qui s’impose plus à moins à eux » (p. 16).

Le second aspect est le caractère obligatoire de l’institution. Il y a évidemment un lien logique entre le préétablissement de la règle, de la forme ou de la norme et leur force d’obligation. C’est parce que ce qui est *avant* est doté de prestige et d’autorité que l’institution oblige. L’obligation est ainsi toujours rapportée à une extériorité de la règle hors du plan de la pratique des individus, cette extériorité étant en même temps la condition de l’antériorité de l’institution par rapport aux existences individuelles. L’institution, c’est ce qui s’impose de façon obligatoire aux individus, un ordre de réalité indépendant de chaque individu qui le surplombe et exerce par lui-même une force contraignante sur chacun.

Durkheim le formule ainsi : « ces croyances et pratiques qui nous sont transmises toutes faites par les générations antérieures ; nous les recevons et les adoptons parce que, étant à la fois une œuvre collective et une œuvre séculaire, elles sont investies d’une particulière autorité que l’éducation nous a appris à reconnaître et à respecter »[[6]](#footnote-6). Ce n’est là au fond qu’une variante tardive d’une proposition centrale chez Auguste Comte dont on connaît la place qu’y occupe le devoir envers le tout organique du social :  « Nous naissons chargés d’obligations de toute espèce, envers nos prédécesseurs, nos successeurs, et nos contemporains. Elles ne font ensuite que se développer ou s’accumuler avant que nous puissions rendre aucun service », explique-t-il dans le *Catéchisme positiviste* en 1852.On trouve là bien sûr, sous un habillage organiciste, un mode de penser juridique très ancien et qui a pour foyer *l’obligation* mais qui est étendu à l’ensemble du domaine social.

A certains égards, la sociologie se propose donc comme science de l’obligation ou science du lien, voire comme une science du pouvoir du social qui s’exerce au moyen de représentations symboliques, en donnant une extension bien au-delà du lien juridique ou politique à la notion d’obligation et ceci grâce au recours au « paradigme naturaliste » de la « cristallisation de la vie ». Cette définition durkheimienne, ne l’oublions pas, réactive ce sens ancien pour s’opposer très explicitement à l’interprétation utilitariste du social par Spencer et d’autres. Il s’agit de faire valoir en sociologie que les individus sont « liés », c’est-à-dire obligés. C’est l’institution qui fait lien, c’est-à-dire qui attache et qui limite. L’institution durkheimienne est faite pour imposer une limitation et faire respecter une obligation.

En ce sens, la sociologie est surtout science de l’institué, du fait tellement institué qu’il en est devenu naturel et invisible dans l’ordinaire de l’existence, parce qu’intériorisé comme disposition et habitude. Tout l’héroïsme de la sociologie, si je puis dire, serait alors de faire apparaître comme historique, construit et arbitraire ce qui se présente comme naturel et évident pour les individus. Comme le dit Mary Douglas, “la grande réussite de la pensée institutionnelle (c’est-à-dire des catégories et des classifications imposées par les institutions), est de rendre nos institutions invisibles”[[7]](#footnote-7).

Cette définition canonique de l’institution en sociologie est en réalité assez complexe et si l’on avait le temps il faudrait montrer qu’elle combine deux modèles épistémologiques différents, un modèle biologique et un modèle juridique. Cette oscillation, on la sent bien sûr chez Durkheim, parce qu’il est partagé entre deux paradigmes, celui du droit (obligation) et celui de la biologie (cristallisation et adaptation au milieu).

Si l’on choisit le côté « juridique » de la définition Durkheim du fait social, et je crois qu’il faut trancher en ce sens, l’institution est une représentation sociale «dotée de prestige » qui a valeur et portée de règle de comportement par le sentiment d’une obligation. Cette définition conjugue un effet normatif général, une nature symbolique et une cause sociale qui reste pensée sur le mode biologique de la synthèse sui generis.

L’institution est pensée comme « cristallisation » de la vie, selon une problématique très proche du vitalisme, comme le montre très bien Jean-Marie Berthelot[[8]](#footnote-8). L’institution c’est de la vie cristallisée, fixée, stabilisée comme le dit Durkheim[[9]](#footnote-9). En d’autres termes, l’institution est conçue comme « institutionnalisation » de processus vitaux, selon un néologisme qui apparaîtra plus tard en sociologie et en sciences politiques, et que l’on trouve encore dans nombre de « dictionnaires de sociologie ». L’institution pour Durkheim c’est un fait social qui a cristallisé et un fait social est une synthèse *sui generis* de volontés individuelles.   Le social comme institution, c’est toujours d’abord une synthèse *sui generis* de besoins individuels qui ont une représentaion individuelle dans la conscience qui a sa vie propre comme la cellule vivante est la synthèse sui generis d’atomes de matière. Durkheim part de la conscience individuelle, donnée élémentaire originaire, dont la rencontre par association et combinaison avec d’autres consciences individuelles crée une représensation sociale nouvelle par synthèse. Et comme cette synthèse se fait en dehors de chacun des éléments isolés, « elle a nécessairement pour effet de fixer, d’instituer hors de nous de certaines façons d’agir et de certains jugements qui ne dépendent pas de chaque volonté particulière prise à part. Ainsi qu’on l’a fait remarquer, il y a un mot qui, pourvu toutefois qu’on en étende un peu l’acception ordinaire, exprime assez bien cette manière d’être très spéciale : c’est celui d’institution. On peut en effet, sans dénaturer le sens de cette expression, appeler institution toutes les croyances et tous les modes de conduite instituées par la collectivité ; la sociologie peut alors être définie : la science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement »[[10]](#footnote-10).

L’institution était donc à la fois un certain type de fait social parmi les plus « cristallisés », et en même temps une manière de comprendre les moins cristallisés, ceux que Durkheim appelle les « courants sociaux » et qui n’ont pas de « formes cristallisées », et que l’on retrouve dans les émotions, sentiments, peurs et colères de la foule[[11]](#footnote-11). La société comme tout est elle-même comprise comme une synthèse sui generis d’institutions particulières interdépendantes dont les rapports demandent à être régulées par une institution centrale qui sera l’État.

Cette définition de l’institution reprend le sens le plus ancien et le plus large du terme, d’origine indo-européenne *sta,* « être debout » et que l’on trouve presque à l’état initial en anglais *to stand*, se tenir debout, ou en allemand dans le mot *Stand*, qui désigne l’État. In-statuere, c’est « placer dans », « établir », et plus profondément « faire tenir ». Les langues européennes sont riches de termes dérivés de cette racine. On comprend donc que par « institution » on entend désigner de préférence ce qui est établi, ce qui est stable, ce qui tient et fait tenir dans la société, plutôt que le sens actif d’institution, qui renvoie à un acte ou à un processus. Le terme d’institution a les rapports étymologiques les plus étroits avec « états », avec « statuts », c’est-à-dire avec le vocabulaire de base du droit et de la politique. En somme, et pour nous résumer, la sociologie classique ou du moins une partie d’entre elle, mais pas la moindre, repose sur une définition très large de l’institution comme cadre fixe et contraignant, analysée à partir de son pouvoir des structuration et d’encastrement de la société et de ses effets de limitation, d’obligation et de coercition à l’égard des individus.

**Les deux programmes sociologiques et la question de l’institution**

Cette manière de comprendre l’institution n’était pas sans rapport avec ce qui, bien avant Durkheim qui n’est qu’un héritier sur ce plan, constituait une inquiétude majeure pour la stabilité sociale à savoir la revendication de l’autonomie individuelle à l’endroit des institutions, autrement dit le réaménagement des relations entre individus et institutions typique de la modernité et auquel on a parfois donné le nom trop large d’individualisme. C’est ainsi que Mauss et Fauconnet dans leur article expliquent en suivant là encore l’une des grandes orientations de la pensée de leur maître Durkheim, que si dans les sociétés dites traditionnelles, la part de l’obligation institutionnelle est particulièrement forte, comme en témoigne la valeur religieuse attachée aux actes les plus quotidiens, dans les sociétés « supérieures », l’individu paraît beaucoup plus autonome, et comme détaché des institutions qui l’ont pourtant formé et continuent, dans une certaine mesure, de l’encadrer et de le limiter. Il y a donc bien un destin historique de l’institution que doit interroger la sociologie, et qui appelle même sa propre fonction normative et politique, revendiquée on ne peut plus clairement par Auguste Comte. Pour le dire autrement, la sociologie est appelée à résister et à répondre à une situation historique inédite dans laquelle la fonction des institutions et des obligations qu’elles comportent est massivement interprétée sous l’angle des besoins et des désirs individuels, lors même que ce sont les institutions modernes, nées des évolutions morphologiques de la société, qui ont largement contribué à la production de ces interprétations. Pour le dire plus directement et de manière plus schématique, les sociologues dont nous parlons sont bien conscients que l’interprétation utilitariste de l’institution comme instrument façonné par les besoins et au service des besoins individuels est bel et bien expliquable historiquement mais ils sont tout autant déterminés à la combattre car une institution n’est jamais l’instrument direct des besoins et désirs de l’individu sauf à nier l’histoire et les causes sociales inaccessibles à la conscience individuelle qui l’ont constituée comme telle. Et les conséquences politiques de cette interprétation ou mésinterprétaion n’étaient pas négligeables pour les “pères” de la sociologie  : il fallait repenser les ressorts du prestige, du respect et de l’autorité  des institutions face au double danger de restauration de l’Ancien régime et de l’anomie croissante prpduisant des individus désencadrés, désolidarisés de l’ensemble social.

On comprend alors que la définition qui privilégie l’institué dans la conception de l’institution a eu dès le départ des rapports étroits avec un programme positif de reconstruction des institutions, un programme « organique » visant à sortir de la « période critique », pour reprendre un lexique qui était celui de Saint-Simon ou de Comte.

La tâche de la sociologie, dans cette lignée, est donc de saisir comment ces formes et ces cadres stabilisés des relations sociales sont intériorisés par les individus sommés de s’y conformer pour s’y intégrer normalement. La croyance, la représentation du sacré, l’autorité et le prestige sont regardés, par leur extériorité même, comme des conditions d’intériorisation de la norme et du respect pour la règle.

Le programme positif et constructif d’un nouvel ordre social va déboucher au XXe siècle sur une sociologie de la modernisation et du développement qui subsume l’institution sous les impératifs systémiques de l’intégration et de l’adaptation. Cette *sociologie structuro-fonctionnaliste* a eu son heure de gloire après la Deuxième guerre mondiale. Toutes les fonctions sociales y sont assurées ou peuvent y être assurées harmonieusement à partir du moment où chaque fonction est prise en charge par une organisation adéquate, et chaque organisation remplit son programme fonctionnel si chacun y tient sa place et y joue son rôle conformément aux nouvelles valeurs dominantes. L’articulation entre la prévalence de l’institué et la rationalisation « wébérienne » interprétée uniquement sous l’angle de l’augmentation de l’efficacité du fait de la répartition fonctionnelle des tâches a donné lieu à une théorie de la conformité particulièrement apte à asseoir la profession sociologique comme discipline du « bon ordre social ». Mais cette conception adaptative et intégratrice ne pouvait guère s’installer tranquillement et déployer en paix ses effets d’harmonie lors même que « l’ordre fonctionnel » était confronté à des réalités conflictuelles, à des déséquilibres économiques formidables, à des aspirations démocratiques, à des transformations subjectives massives. Ce programme positif, constructif et organique ne pouvait pas ne pas être rattrapé, doublé et attaqué par par ce qu’on a appelé la “critique sociale”, laquelle a passé au crible de l’examen scientifique et de la contestation politique la fonction sociale des institutions dans le maintien et la reproduction d’un ordre social considéré comme injuste, oppressif, inégalitaire, ainsi que leur fonctionnement interne selon leurs effets de violence, d’enfermement et d’exclusion.

La sociologie et les sciences sociales plus généralement se sont ainsi trouvé devant un redoutable problème dont il n’est pas certain qu’elles en soient sorties indemnes quant à la prise en compte de l’institution. Comment défendre encore la prévalence de l’institué face aux critiques multiples dont ont été l’objet les institutions concrètes ? Ne faut-il pas donner beaucoup plus de place aux conflits, aux luttes, aux utopies ? L’un des retournements majeurs dans l’histoire de la sociologie est sa contribution croissante au XXe siècle au “programme critique” dans lequel se sont reconnus des courants multiples et de nombreux sociologues, bien au-delà du marxisme, lequel a bien sûr été la “boussole” principale de ce programme critique.

Par programme critique nous entendons que la tâche des sciences sociales consiste alors à “démasquer” le pouvoir des institutions qui ont un rôle majeur dans le maintien de l’ordre social inégalitaire, dans l’exercice de la domination des classes dominantes, dans l’oppression subie par les individus. Avec ce travail de “démythologisation”, on s’est assez éloigné de l’axe constructif initial des sciences sociales, c’est le moins que l’on puisse dire. Et pourtant, il existe une continuité qu’il convient de faire remarquer. Le privilège accordé à l’institué tenait à l’accentuation du rôle de l’institution dans la nécessaire stabilisation du système social, laquelle était comprise comme une propriété éminemment positive. Le renversement du programme constructif en programme critique tient à ce que “l’ordre social” n’est plus regardé à la même aune, selon les mêmes critères d’évaluation. Tantôt positivement valorisé, tantôt négativement évalué, il est la pierre de touche des différences entre types de sociologie. Ce qui nous prouve encore une fois combien la question de la “neutralité axiologique” est complexe et souvent mal posée.

Ce “programme critique” des sciences sociales est loin d’avoir été complètement unifié dans ses inspirations. Il a pu obéir sans doute à des rationalités diverses, qui se sont conjuguées à des contestations qui renvoyaient à des principes ou à des “cités” les plus différentes. La veine a pu en être “individualiste”, utilitariste par certains aspects, ou démocratique, ou bien les trois à la fois. En tout cas, elle a trouvé dans l’analyse critique du pouvoir et de la domination des institutions sa cohérence apparente et son efficacité sociale.

La veine a pu en être individualiste, au sens le plus général du terme. Mauss et Fauconnet évoquant  « l’autonomie de l’individu », posaient là une question redoutable à la sociologie : l’Individu, avec majuscule et en majesté, est bien un « sujet des institutions », mais dans un sens très particulier, celui qui consiste pour lui à se concevoir comme leur créateur plus que comme leur assujetti. C’est le paradoxe majeur auquel la sociologie est confrontée : au moment où elle affirmait l’effet nécessaire de limitation et d’obligation des institutions, elle devait constater de tout autres effets institutionnels sur les subjectivités, des effets paradoxaux de la part des institutions juridiques, politiques, économiques mais aussi culturelles (que l’on pense au portrait ou au journal intime) qui ont fait du *moi* une institution centrale dans la société. De sorte que pour penser l’institution sociale, et l’institutionnalité de la vie sociale et humaine, il convenait aussi de prendre en compte ce paradoxe et analyser ce qui nous a fait nous concevoir comme des sujets hors-société, non institutionnels, « naturels », c’est-à-dire des « individus » modernes ou des « institutions du moi », un moi doté de droits que les individus pouvaient faire valoir contre les contraintes imposées par les institutions sociales et politiques.

Cette critique des institutions, d’inspiration individualiste, entre en résonnance et parfois se confond avec une autre tendance qui est celle plus précisément de l’utilitarisme. Mais on doit rappeler qu’il y a une affinité profonde, historiquement ancrée, et qu’avait bien vue Hegel, entre le point de vue critique des Lumières que prolongera la sociologie classique et la prévalence de la problématisation de l’utilité, c’est-à-dire de la double question générale « à quoi servent les institutions ? » et   « à qui servent-elles ? » C’est bien d’ailleurs ce point de vue qui a été pour une grande part au principe de la critique des institutions juridiques et politiques de l’Ancien régime. Cette pression continue de l’utilité, si je puis m’exprimer ainsi, la sociologie l’a subie, et ceci en dépit du fait que cette pression constitue précisément l’objet central de l’analyse de la sociologie classique et ce à quoi elle objecte prioritairement. La puissance de l’utilitarisme est à la fois l’objet de la sociologie classique et une force sociale et intellectuelle qui s’exerce sur elle et la transforme de l’intérieur.

La grande tendance historique vers la démocratie, les combats sociaux et politiques qui l’ont accompagnée, ont à leur tour contribué à considérer “l’institution” comme l’appareil de certaines fins de pouvoir, l’organe de certains intérêts, l’organisation de certaines stratégies, appelant par là même un regard avant tout critique portant au jour les formes de domination, les intérêts et les stratégies *cachés*. Cet examen critique, à partir d’une rationalité incontestablement démocratique, a été déployé et systématisé par les multiples courants politiques et théoriques se réclamant des divers marxismes, et plus tard par le féminisme, qui ont soumis les institutions à la critique, du fait de leur rôle dans le pouvoir de la classe dominante et de leur place dans la domination masculine.

Ce mélange de critique individualiste, utilitariste et démocratique a suscité et renforcé une certaine « humeur anti-institutionnelle » selon la formule de Bourdieu, et qui s’est manifesté par la promptitude à dénoncer toute institution en tant qu’elle serait susceptible d’exercer une emprise sur les individus ou un pouvoir illégitime. De sorte que la sociologie dite critique, alors même qu’elle scrute l’institution dans ses plis les plus secrets et dans ses effets les plus masqués, a participé paradoxalement, et sans doute en partie malgré elle, à ce qu’il faut bien appeler avec mary Douglas, “l”oubli de l’institution”, à son impensé ou à sa méconnaissance selon les cas.

Il y a trois grands registres critiques qui ont été successivement ou simultanément développés : la critique des fictions collectives, la dénonciation des enfermements et des assujettissements institutionnels, la mise au jour des mensonges des institutions. Ces critiques assez hétérogènes se sont conjuguées dans un faisceau puissant dans les années 1970 et n’ont jamais vraiment baissé pavillon en dépit des sursauts autoritaires, anti-modernsites, voire réactionnaires qui constitué une contre-tendance de plus en plus bruyante à partir des années 1980.

Renouant avec la tradition nominaliste, le programme critique conduit à démythifier les « êtres collectifs », à déconstruire les fétichismes institutionnels, à analyser les fictions de la langue et les impostures des porte-parole par les mécanismes de délégation et de représentation. Inutile de dire que cette approche a été particulièrement féconde en ce qu’elle a permis de « déconstruire » les entités « toutes faites », c’est-à-dire instituées, en questionnant leur construction, leur genèse, leur hétérogénéité. Il s’agissait de ne pas prendre la représentation instituée et imposée des identités sociales pour la donnée ultime vraie et de ne pas se contenter de faire parler les institutions comme si elles étaient des sujets conscients énonçant dans leurs discours des vérités sur elles-mêmes (la « classe ouvrière », les « cadres », l’Église », « l’Etat »). Plus généralement, cette sociologie nominaliste a montré combien les institutions, en particulier l’État, ne pouvait pas « tenir debout » sans la croyance.

Deux autres grandes formes de la critique, peut-être plus nouvelles à l’époque, se sont affirmé dans la seconde moitié du XXe siècle : la critique des enfermements et des assujetissements institutionnels d’un côté (Illich, Goffman, ou Foucault) et la critique du mensonge et de l’inculcation idéologique des institutions de l’autre (Bourdieu, Althusser). Dans les années 1960 et 1970 se déploie une critique générale de l’institution assimilée à un mode de contrôle social, à une forme de séquestration, à un mode de reproduction, critique générale qui a produit des effets très puissants à la fois de connaissance, de contestation et de transformation.

Les premiers auteurs qui viennent à l’esprit quant on parle de ce type de critique des institutions sont évidemment Erving Goffman et Michel Foucault lesquels ont pensé les institutions sur le modèle de la prison (institutions totales et institutions disciplinaires). Ils invitaient délibérément pour l’un et de façon plus ambiguë pour l’autre à se libérer des institutions scolaires, psychiatriques, ou hospitalières. Dans sa présentation de la version française d’*Asiles* de Goffman, livre dans lequel symptomatiquement l’expression « total institution » est traduit en français par institution totalitaire, Robert Castel pouvait écrire en 1968 que « toute institution est totalitaire par vocation profonde »,[[12]](#footnote-12) ce qui ne faisait qu’anticiper de quelques années la leçon de Barthes au Collège de France au cours de laquelle il énonçait que « la langue est tout simplement fasciste »[[13]](#footnote-13). Propositions qui sont ici à prendre comme des indices d’un « air du temps ».

La ligne directrice de ces analyses en somme était que l’institution n’était jamais qu’une cristallisation de relations de pouvoir, relations qu’il fallait privilégier dans l’analyse institutionnelle, dont il fallait partir pour rendre compte des institutions elles-mêmes. Il s’agissait en quelque sorte de déborder l’institution par le bas, par l’analyse des modes de contrôle sur les indivdius, par la dissection fine des micro-pouvoirs, et par le haut, par les mécanismes plus généraux et plus diffus de la normalisation[[14]](#footnote-14). En tout cas, comme le disait Foucault, lors de l’un de ses cours, il convenait d’être résolument « anti-institutionnaliste » dans la méthode, une méthode qu’il renvoyait à un nominalisme nécessaire[[15]](#footnote-15). Ce qui n’a pas empêché que l’approche des institutions modernes par les disciplines dans *Surveiller et punir* a eu un retentissement formidable sur le type de compréhension que l’on pouvait avoir du phénomène institutionnel dans le champ des sciences sociales, lequel a été identifié massivement au contrôle total sur la vie et à la multiplication des formes disciplinaires, des ségrégations et des séquestrations.

La critique a trouvé un second argument dans le mensonge inhérent à des institutions faites pour légitimer des formes d’oppression ou d’inégalité que le fonctionnement même de l’institution tendait à occulter. Le postulat critique est ici que les institutions mentent et se mentent à elles-mêmes dans leur production discursive. Elles ont toujours d’autres fonctions que celles qu’elles prétendent avoir officiellement. Dans *La* *Reproduction* (1970), Bourdieu et Passeron montrent ainsi que l’institution scolaire doit être analysée selon les buts cachés de l’institution scolaire et les moyens symboliques violents qu’elle emploie pour parvenir à les réaliser. De façon plus générale, l’institution n’est pas niée ni même diminuée, au contraire elle en sort étrangement grandie par les « actes de magie sociale » qu’elle accomplit avec une efficacité redoutable[[16]](#footnote-16). Mais ces effets ne sont à comprendre que dans un cadre plus vaste. L’analyse institutionnelle n’est pas auto-suffisante. Il faut aller au-delà du discours de l’institution pour saisir sa véritable fonction politique et, sur le plan épistémologique, aller au-delà du fait de l’institution pour analyser l’espace des positions sociales qui constitue le véritable cadre explicatif des effets d’une institution dans les mécanismes de reproduction sociale.Les concepts de *champ* ou d’*espace* plongent ainsi les institutions dans la multiplicité des activités et des relations et positions dans l’espace social, exactement comme chez Foucault, les institutions doivent être inscrites dans les relations de pouvoir qui les débordent de toute part[[17]](#footnote-17).

Ce travail de démythologisation n’a pas été sans conséquence sur le rapport des sciences sociales aux institutions. Aussi justifiées a-t-elle été, aussi féconde a-t-elle pu être, « l’humeur anti-institutionnelle » s’est alimentée à ces critiques, en même temps que cette même « humeur » encourageait l’approfondissement et l’extension du programme critique. Je ne crois pas forcer le trait en parlant de la « défaite de Durkheim ».

Deux grandes conséquences théoriques, à certains égards contradictoires, ont pu en être tirées. La première, a consisté à regarder l’institution comme une sorte de négation du social vivant, - la mort qui s’empare du vif-, comme une aliénation de la praxis, comme un assujettissement appelant une «libération ». Cette orientation trouve par exemple chez Sartre, en marge des sciences sociales, une expression tranchante. L’institution y est une « dégradation commune », selon la formule de la *Critique de la raison dialectique*, un moment de « pétrification », une « réification » de la praxis vivante du groupe toujours condamnée à retomber dans le « pratico-inerte »[[18]](#footnote-18). Ces formules parmi d’autres témoignent d’un certain « déclin de l’institution » comme objet d’analyse ou catégorie de pensée, une certaine marginalisation du thème institutionnel relégué à une place seconde.

 Ce qui n’est pas sans poser quelques questions quant aux effets de cette invisibilisation relative à la fois politique et scientifique. Ne prend-on pas alors trop facilement pour argent comptant les discours envahissants sur le « déclin de l’autorité », sur le « triomphe de l’individu », sur la « déroute des institutions » pour s’en réjouir ou pour s’en désoler  ? Cette relégation, bien sûr relative, n’a-t-elle pas contribué, par exemple dans le domaine de l’école, à faire oublier que certaines formes apparentes de « désinstitutionnalisation » ou de « déformalisation » du rapport pédagogique restaient en réalité des formes institutionnelles normativement efficaces mais voilées, clandestines, et de ce point de vue particulièrement difficiles à identifier et à analyser ? Je pense notamment à certaines pédagogies dites nouvelles centrées sur l’enfant qui effacent la frontière de l’école avec la « vie », un peu comme si l’institution devait devenir transparente et invisible, ou finir par se confondre avec l’individu regardé comme « institution de soi » dans la représentation de hyperindividualisme[[19]](#footnote-19). Et ceci pourrait d’ailleurs s’étendre à tout le champ social qui ne seraient plus constituées que d’ « individus désinstitués ».

Une autre conséquence va en sens contraire. La critique de l’institution a eu beau être menée d’un point de vue « anti-institutionnaliste », elle a posé dans le champ des sciences sociales comme dans le champ politique, le problème de la *naissance* et de la *transformation* des institutions, et par là, la question de l’instituant, c’est-à-dire le point de vue actif, dynamique, créateur de l’institution contre le point de vue, déjà dénoncé par Gurvitch, de la seule structure rigide de l’institué. On peut penser comme indice la valeur accordée à la création historique à partir de l’imaginaire radical chez Castoriadis.

On a de multiples signes de cette tendance à partir des années 60, du côté du marxisme, avec la redécouverte des penseurs de la praxis et la réflexion anti-bureaucratique des courants dissidents, du côté de la psychiatrie et de la pédagogie, avec la constitution des courants de l’analyse institutionnelle, du côté de la réflexion politique et philosophique, avec la redéfinition de la démocratie et de la révolution chez Castoriadis comme « auto-institution de la société» ; mais c’est aussi, au carrefour du droit et de la psychanalyse, la réflexion sur l’acte d’institution chez Legendre et Thomas, comme c’était déjà le travail philosophique de Merleau-Ponty, que nous a fait redécouvrir Claude Lefort, sur l’institution qui, à l’inverse de Sartre à la même époque, proposait de redéfinir la révolution comme « ré-institution » de la société.

Ce réveil et ce retour de l’institution se manifestent en particulier dans le champ économique. L’institution devient en quelque sorte le concept emblématique d’une contestation de l’empire du courant néoclassique.

**L’économie critique redécouvre l’institution**

Si le programme critique alimente une certaine « humeur anti-institutionnelle », les économistes critiques font le chemin inverse. On a même parfois l’impression que des courants entiers de l’économie, à côté, contre mais aussi dans le *mainstream*, redécouvrent le raisonnement sociologique en prenant en compte les valeurs, les croyances, les normes et le droit. Même la valeur n’échappe pas à une relecture institutionnaliste, lorsque par exemple, la monnaie cesse d’être comprise comme un simple « expédient technique »[[20]](#footnote-20).

Comme le dit Bernard Chavance, assez ironiquement, désormais l’institution est plutôt à la mode en économie[[21]](#footnote-21). On devrait plutôt dire qu’elle *redevient* à la mode après une longue éclipse. D’une certaine manière, l’économie critique contemporaine renoue avec un institutionnalisme qui était au fond très proche de la sociologie et qui aurait pu s’articuler dès la fin du XIXe siècle avec la sociologie par l’insistance sur la formation des agents économiques qui ne sont pas d’abord mus par des plaisirs et de peines mais par des cadres légaux, des usages sociaux, des formes de pensée, des schémas d’action qu’ils n’inventent pas mais qu’ils trouvent préétablis. Commons est très clair sur ce point  : « Au lieu d’individus isolés se trouvant dans un état de nature, ceux-ci sont toujours les participants de transactions, membres d’une organisation dans laquelle ils entrent et sortent, citoyens d’une institution qui a existé avant eux et qui existera après »[[22]](#footnote-22).

Mais là encore les choses ne sont pas simples car il ne suffit pas de réintroduire l’institution dans l’analyse économique, en particulier les droits de propriété ou les formes légales de la société commerciale, pour échapper à l’utilitarisme. L’institution peut être regardée d’un point de vue économique comme un simple outillage des relations contractuelles d’intérêt. Une institution pensée comme produit des tâtonnements rationnels des individus pour accroître leurs avantages, comme chez Menger, Von Mises ou Hayek, n’a rien à voir avec l’institution comme « habitudes fixées de penser et d’agir » chez Veblen ou Commons ni même avec la politique de l’ordre de marché des ordolibéraux allemands qui ont une approche délibérément constructiviste de l’activité économique.

On pourrait même dire que, pour une part non négligeable, c’est le néolibéralisme qui contribue à réintroduire cette dimension institutionnelle dans le champ économique, pour autant que l’on ne confond pas le néolibéralisme avec la théorie néoclassique. L’institution est même la matière que toute politique publique d’inspiration néolibérale doit refaçonner dans le cadre d’une concurrence mondiale. L’une des tendances majeures de ce type de néolibéralisme est en effet l’abandon plus ou moins explicite du naturalisme et ceci dans la mesure même où le néolibéralisme comme projet politique cherche à *construire* des ordres de marché et à introduire des transformatiosn institutionnelles propres à adapter les structures de la société à la compétition économique. Bernard Chavance soutient donc à bon droit que « le *mainstream* a opéré récemment une ré-endogénéisation des institutions à la science économique »[[23]](#footnote-23) et il l’explique précisément par le fait même des pratiques politiques néolibérales de mise en concurrence des institutions, dont le benchmarking international est l’opérateur : « Au cours de la dernière décennie, de nombreux travaux se sont appuyés sur de vastes bases de données et des mesures « institutionnelles » dans divers pays, constituées à partir d’enquêtes auprès des entreprises ou des investisseurs, à partir d’études des organisations internationales, d’évaluations de la législation des différents pays et de leur degré d’application, parfois même à partir de sondages d’opinion. Cherchant à mesurer les « performances institutionnelles comparatives » de différents pays en trouvant des corrélations entre des indicateurs de « qualité institutionnelle » et les taux de croissance, l’interprétation restrictive de la maxime *institutions matter* a tendu à réduire la prise en compte du rôle des institutions à une analyse de l’efficacité supposée des « meilleures institutions »[[24]](#footnote-24). En sommes, pour le benchmarking, « les institutions importent » !

Il y a, me semble-t-il, une autre tendance assez puissante chez les économistes, et qui s’explique assez facilement par les objets étudiés, à confondre institution et organisation. Ce qui permet d’ailleurs une certaine conjonction avec les courants sociologiques s’intéressant de même à l’institution comme organisation[[25]](#footnote-25). Le mode de pensée fonctionnaliste risque de l’emporter quand l’institution est conçu comme un projet de production qui se dote d’organes spécifiques pour s’accomplir, selon un système de règles qui sont conçus comme des moyens rationalisés en vue d’une fin d’efficacité. Ce qui engendre le risque d’une certaine invisibilisation de l’institution derrière le schéma organisationnel de programmation, ce qui est palpable et même explicite chez Commons qui pense toute institution (pas seulement l’institution économique) comme une « organisation active »[[26]](#footnote-26). Dans la nouvelle économie institutionnelle de Coase et de Williamson centrée sur la firme, cette tendance et ce risque me semblent très présents. Ce fonctionnalisme montre bien des dysfonctions organisationnelles par rapport à la rationalité explicite et officielle, c’est même son principal apport, mais il ne saisit pas le cœur de l’institutionnalité.

En économie comme en sociologie la définition de l’institution varie beaucoup, depuis la définition extrêmement lâche de Veblen (habitudes de pensée et d’action dominantes) jusqu’à des définitions beaucoup plus « organisationnels » ou juridiques. De sorte que nous serions tentés de mettre en question l’unité postulée d’une « économie institutionnelle » ou « institutionaliste ». Mais ce serait oublier la tendance majeure dont témoigne la montée en puissance de l’institutionnalisme qui est la crise du naturalisme en économie. L’économie néoclassique fonctionne sur un déni, de son propre caractère normatif, tirant sa force de l’illusion que l’ensemble des règles normatives qu’elle prescrit ne sont que des faits de nature. C’est le secret de sa redoutable efficacité performative.

Il y a pourtant un renversement majeur, même s’il est ambigu, à faire entendre en économie l’idée selon laquelle les rappports sociaux de production, comme d’ailleurs les rapports des consommateurs ou des usagers aux choses, sont toujours médiés par des représentations, des conventions et des règles symboliques spécifiques ou générales au moyen desquels s’opèrent les jugements, les évaluations, les décisions, les transactions et les conflits.

C’est la signification profonde de la base « unificatrice » que constitue le  *Manifeste quasi-institutionnaliste* rédigé en 2006 et publié par Alain Caillé dans la *Revue du Mauss[[27]](#footnote-27)*, et qui cherche à dépasser les différences entre les courants dits hétérodoxes en économie. Ce manifeste postule l’existence d’une *économie politique institutionnaliste (EPI)* « à la française ». Le résumé qu’en donne Alain Caillé est celui-ci *: «*La proposition centrale de l’institutionnalisme est qu’aucune économie ne peut fonctionner en l’absence d’un cadre institutionnel », et il ajoute : « Les conditions d’une bonne marche de l’économie résident à la fois dans l’existence d’un système institutionnel général clairement défini et dans la dynamique d’ensemble de la société civile. Ou, encore plus brièvement, *les institutions importent*, en effet, et elles doivent être au service de la vitalité et de la créativité de la société. »

Refusant le paradigme dominant du marché, cette EPI refuse tout autant une régulation étatique générale. « L’économie politique institutionnaliste tient que, plus encore peut-être que les formes marchandes ou étatiques de régulation et de coordination, ce qui importe, c’est la *coordination sociale générale*. »

Si l’on en croit donc le manifeste, l’apport de cette EPI serait donc, par la mise en évidence des cadres sociaux et symboliques de l’activité économique, l’introduction d’une rupture profonde, radicale, définitive avec tout naturalisme. Le capitalisme n’est pas une « économie naturelle » mais une « économie institutionnelle ». De sorte que grâce aux économistes institutionnalistes, il nous faut penser l’économie en général et le capitalisme en particulier comme systèmes d’« institution »[[28]](#footnote-28).

La position de cet objet institutionnel en économie, de ce cadre symbolique commun nécessaire aux activités, aux échanges, aux décisions et aux luttes, est évidemment d’un apport considérable pour notre réflexion sur les fondements anti-utilitaristes des sciences sociales. L’importance ainsi donnée par l’institutionnalisme économique aux formes juridiques, aux classifications et aux conventions, la place accordée aux croyances et aux phénomènes de pouvoir, tout cet ensemble de considérations laissent à penser qu’il y a là les bases d’un paradigme commun et unificateur des différentes sciences sociales, transcendant les frontières disciplinaires.

**Une théorie non-utilitariste de l’institution ( partagée par les sociologues et les économistes) est-elle envisageable ?**

Au terme de ce parcours qui n’est jamais qu’une invitation à soutenir et prolonger le débat, je voudrais revenir sur le fait que ce “chiasme” que j’ai voulu mettre en évidence entre une certaine trajectoire “anti-institutionnaliste” de la sociologie et celle de l’économie politique critique a été surmonté grâce à une sociologie qui prend au sérieux l’institution et qui a échappé à l’anti-institutionnalisme méthodologique grâce au recours à Mauss et à sa manière de lier étroitement la pratique et l’obligation, de réinscrire si je puis dire l’obligation à même la relation sociale. Une sociologie qui en réalité a réussi à participer au “programme critique” des sciences sociales, du point de vue de l’institution et de l’obligation et *non contre lui*. Seule une sociologie de ce type est aujourd’hui à même de faire avancer la construction d’un paradigme commun fondé sur la centralité de l’institution.

Cette réflexion doit être explorée plus avant dans toute sa complexité, et ce n’est pas ici le lieu d’en dérouler tous les aspects. Je voudrais m’en tenir à un seul de ces aspects. Le *Manifeste quasi-institutionnaliste* parle de “coordination générale de la société”. On ne peut à ce propos manquer d’évoquer Polanyi, et sa lecture d’Aristote, qui me semble être la référence majeure de ce texte et le point de départ de cette remarque.

L’actuelle fortune de Polanyi tient précisément au fait d’avoir montré que l’utopie naturaliste du marché auto-régulateur tenait paradoxalement à la mise en œuvre de certaines institutions, mais plus encore pour avoir généralisé l’idée selon laquelle je cite, « l’économie humaine est encastrée et englobée dans des institutions «économiques et non économiques », c’est-à-dire qu’elle est toujours un « procès institutionnalisé »[[29]](#footnote-29).

Polanyi ne s’en tient pas là. Il développe une réflexion sur ce qu’il appelait les “formes d’intégration”, qui sont en fait trois types d’institution économique : la réciprocité, la redistribution et l’échange, trois formes qui participent au “processus institutionnalisé de l’économie” assurant la subsistance du groupe, des formes qui se retrouvent à des degrés très divers dans les différentes sociétés[[30]](#footnote-30).

Polanyi montre bien que ces formes d’intégration supposent des “structures d’appui” particulières correspondantes : des systèmes de parenté symétriques, un centre politique, un système de prix. Ces trois formes d’intégration, qui sont des types de mouvements des biens et des personnes, il me semble qu’elles renvoient à trois formes d’obligation à l’égard des concitoyens, dans l’optique aristotélicienne qui est celle de Polanyi. On peut avoir l’impression que ces trois formes d’intégration et d’obligation coexistent les unes à côté des autres selon une complémentarité et dans une pluralité qui formerait l’ensemble composé de la vie sociale. Polanyi remarque qu’ il n’a pas échappé à Aristote qu’il y avait un lien plus fondamental qui est la *philia*[[31]](#footnote-31), laquelle est inséparable de la *koinônia*, de la communauté politique, laquelle vertu constitue une obligation fondamentale à l’égard de l’institution de la société comme telle, au dessus ou en dessous comme on voudra des trois formes institutionnelles d’obligation économique liés aux structures institutionnelles de la subsistance.

Il n’est plus ici question de complémentarité entre des formes économiques différentes, mais d’une sorte de condition institutionnelle de possibilité de la vie humaine en tant qu’elle est sociale. Dans un texte particulièrement intéressant, Polanyi va au-delà de son modèle trinitaire des formes d’intégration pour dire que, d’après Aristote, la communauté politique (*koinônia*) qui enveloppe toutes les autres formes de liens, suppose toujours une *philia,* “indépendamment de laquelle le groupe ne pourrait pas subsister”, de sorte que tous les aspects de la vie du groupe, la justice, le gouvernement, la subsistance sont tous subordonnés à la *philia*, assimilée à la réciprocité dans la mise en oeuvre selon un “chacun son tour” des fonctions vitales de la communauté politique[[32]](#footnote-32). Cette *philia* est, selon Polanyi, “une disposition à assumer les charges à tour de rôle et à partager mutuellement”[[33]](#footnote-33). Et c’est cela qui fait, ajoute Polanyi, qu’Aristote abordait les affaires humaines de manière sociologique”, c’est-à-dire en les rapportant à une “normativité inséparable de la réalité”, c’est-à-dire à une norme qui est inséparable de la pratique du *koinônen*, pensé par Aristote comme “activité de mise en commun des paroles et des pensées”[[34]](#footnote-34). enracinée dans le logos, ou pour suivre la traduction proposée par Pierre Aubenque, de la “communication active et réciproque”[[35]](#footnote-35).

Sur le terme de philia, dérivé de *philos*, l’ami, il importe de suivre le sens le plus ancien indiqué par Benveniste (qui souligne la “complexité de l’histoire”), qui le rapproche de *civis* et de *civitas* en latin, venu d’une autre racine : la valeurs sentimentales sont enracinées dans des valeurs d’institution plus fondamentales des termes en question : *philia* désigne comme *civitas* en latin la co-appartenance au groupe social qui implique la reconnaissance et le partage d’obligations les uns envers les autres. Plus précisément, et cela nous met sur une piste importante, la *philotès* ou la *philia* est l’hospitalité due à l’étranger avec lequel on passe un pacte symbolique. Cette dimension du pacte symbolique d’hospitalité qui implique la réciprocité des dons est matérialisé par le *sumbolon*, anneau ou pièce coupée en deux et dont les partenaires gardaient les moitiés concordantes, ce qui en dit assez long sur ce qu’engage le terme, bien au-delà des valeurs sentimentales que l’on met dans le mot, qui sont dérivées du pacte institué mais ne l’explique pas.

Un devoir continu, actif, envers la communauté politique, voilà la manière dont Aristote pense l’obligation fondamentale à l’égard de l’institution même de la cité, l’obligation faite au *zoon politikon* doté de *logos*, lequel est fondamentalement un *zoon* *koinonikon[[36]](#footnote-36)*, de consacrer son loisir à la vie de la cité, sans oublier d’activer ses liens aux autres par la vertu de la philia, puisque il y a continuité entre *philia* et *koinônia*[[37]](#footnote-37). Ce que désigne le commun de la cité, le *koinon*, ce n’est pas une totalité enveloppante, ce n’est pas une communauté que l’on dira plus tard ‘statutaire” pour l’opposer à la société “contractuelle” moderne (Maine, Tönnies), c’est une institution politique qui repose sur la mise en commun et organise le partage des tâches afférentes à la vie de la cité.

Ces considérations nous ramènent aux conclusions normatives du *Manifeste quasi-institutionnaliste,* d’inspiration très aritotélicienne, comme on le voit,  par l’intermédiaire de Polanyi : « on ne peut pas avoir d’efficacité économique durable sans édifier une communauté politique et éthique durable parce que forte et vivante. Et il ne peut pas exister de communauté politique durable et vivante qui ne partage pas certaines valeurs centrales et le même sens de ce qui est juste. Si donc elle n’est pas aussi une communauté morale. »

Aristote, relu par Polanyi, balise donc le terrain commun entre sociologues et économistes, ce terrain qui est précisément celui de l’institution politique du commun comme base, socle ou cadre de toute économie possible. Peut-on, à la lumière de l’histoire, aller un peu plus loin qu’Aristote ? je le crois. A la suite de Pierre Aubenque par exemple, on doit souligner combien Aristote ne parvient pas à dépasser les frontières étroites de la cité grecque pour penser le *koinonein*. La grande question qui est devant nous est précisément d’engager la discussion sur ce que pourrait être une communauté politique mondiale, mais c’est évidemment un autre sujet.

Selon moi, la question de la communauté morale et politique n’est pas seulement une *conséquence* normative comme le présente le *Manifeste*. C’est le socle et le terrain scientifique sur lequel nous devons nous placer. J’entends par là que si l’on prend pour axiome l’énoncé d’Aristote dans *l’Ethique à Eudème* selon lequel « vivre en commun implique d’agir en commun » (dernière formule traduite par « coopération » chez Garnier-Flamarion), s’ouvre à nous, de ce point de vue l’espace de notre travail scientifique commun qui est de considérér dans tous les domaines, et pas seulement celui de l’économie, les modalités de cet agir commun, les formes politiques de son institution, les méthodes de son exploitation, et les voies de son émancipation.

1. Gilles Deleuze, “Introduction”, *Instincts et institutions* , textes choisis et présentés par Gilles Deleuze, Hachette, 1955. [↑](#footnote-ref-1)
2. Cf. Virginie Tournay, *Sociologie des institutions*, Que sais-je ?, PUF, 2011, p. 3 et 4. C’est cette question se posait avec virulence Georges Gurvitch à propos de Parsons et de son usage du terme (*La vocation actuelle de la sociologie*, tome 1,1968, p. 429) [↑](#footnote-ref-2)
3. Raymond Boudon et François Bourricaud, *Dictionnaire critique de sociologie*, PUF, p. 328. cité par Jacques Revel; “L’institution et le social”, in *Un parcours critique, Douze exercices d’histoire sociale*, Galade éditions, 2006, p. 86. [↑](#footnote-ref-3)
4. G.Gurvitch, *op.cit.,* p. 427. [↑](#footnote-ref-4)
5. « Sociologie : objet et méthode » Article extrait de la Grande Encyclopédie, Paris, vol. 30, 1901, pp. 165 à 175, repris dans l’Année sociologique, 1901 et ensuite dans les œuvres complètes de Marcel Mauss, Oeuvres. 3. Cohésion sociale et division de la sociologie (pp. 139 à 177). Paris: Les Éditions de Minuit, 1969, [↑](#footnote-ref-5)
6. *Les régles de la méthode sociologique*, p. 103. [↑](#footnote-ref-6)
7. Mary Douglas, *Comment pensent les institutions*, La Découverte/MAUSS, 1999, p. 114. [↑](#footnote-ref-7)
8. J-M, Berthelot, “*Les régles de la méthode sociologique* ou l’insatauration du raionnement expérimenatl en sociologie”, in Émile Durkheim , *Les régles de la méthode sociologique,* Champs Flammarion, 1988*,* p. 52. [↑](#footnote-ref-8)
9. Émile Durkheim, *Les régles de la méthode sociologique*, op.cit., p. 107. [↑](#footnote-ref-9)
10. *Les régles de la méthode sociologique* op.cit., p. 89-90. [↑](#footnote-ref-10)
11. *Les régles de la méthode sociologique*, p. 107. Est fait social « toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d’exercer sur l’individu une contrainte extérieure ». [↑](#footnote-ref-11)
12. R.Castel “Présentation”, in E.Goffman, *Asiles*, *Études sur la condition sociale des malades mentaux*, Éditions de Minuit, 1968, p. 11. [↑](#footnote-ref-12)
13. Roland Barthes, *Leçon*, *Leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire au Collège de France prononcée le 7 janvier 1977,* Points/Essai, Seuil, rééd. 2015 : “La langue, comme performance de tout langage, n'est ni réactionnaire, ni progressiste ; elle est tout simplement : fasciste ; car le fascisme, ce n'est pas d'empêcher de dire, c'est d'obliger à dire ». [↑](#footnote-ref-13)
14. Cf. Pierre Sauvêtre, “Michel Foucault : problématisation et transformation des institutions », in « Que faire des institutions ? », *Tracés, Revue de sciences humaines*, N°17, 2009, pp.165-177. [↑](#footnote-ref-14)
15. « Il faut sans doute être nominaliste : le pouvoir, ce n’est pas une institution, et ce n’est pas une structure, ce n’est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés : c’est le nom qu’on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée. » in*La Volonté de savoir*, Gallimard, 1976*,* p. 123. [↑](#footnote-ref-15)
16. Cf. Pierre Bourdieu, “Les rites comme actes d’institution”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 43, 1982. [↑](#footnote-ref-16)
17. Cela se fait au prix de faire de l’institution un cas-limite de la sociologie, un dysfonctionnent du champ comme Bourdieu le suggère dans les *Méditations pascaliennes* où « l’institution totale » est synonyme de rigidification du champ et de dégénérescenec des jeux dans l’espace social. Cf. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Seuil, 1997, p. 188. [↑](#footnote-ref-17)
18. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1960, p. 692. [↑](#footnote-ref-18)
19. Cf. Alain Erhenberg, *La fatigue d’être soi : dépression et société*, Odile Jacob, 1998, p. 243. [↑](#footnote-ref-19)
20. A.Orléan, dans *L’empire de la valeur* ( Seuil, p. 31) cite une remarque de Schumpeter à propos de la monnaie : « la monnaie n’entre dans cette analyse qu’en y jouant un modeste rôle d’un expédient technique adopté en vue de faciliter les transactions ». [↑](#footnote-ref-20)
21. Bernard Chavance, *op.cit*, p.5. [↑](#footnote-ref-21)
22. John Roger Commons, *Institutional Economics, Its Place in Political Economy*, Transactions Publishers, 1934, p. 74, coté par B.Chavance, *L’économie institutionnelle*, “Repères” La Découverte, 2012, p. 31. [↑](#footnote-ref-22)
23. B.Chavance, “L’économie institutionnelle entre orthodoxie et hétérodoxie » in “Vers une autre science économique (et donc un autre monde)”, Revue du MAUSS, n° 30, 2eme semestre, 2007, La Découverte, p. 64. [↑](#footnote-ref-23)
24. B.Chavance, in “Vers une autre science économique (et donc un autre monde)”, *Revue du MAUSS*, n° 30, 2eme semestre, 2007, La Découverte, [↑](#footnote-ref-24)
25. Cette orientation théorique et empirique de l’économie institutionnelle renoue avec une sociologie des organisations, dont on peut se demander si elle n’était pas en germe dans la réflexion saint-simonienne lorsqu’il opposait « l’organisation de l’industrie » comme fondement de la société à la législation et aux institutions gouvernementales de son époque. Elle peut se combiner avec les analyses wébérienens de la bureaucratie, comme avec les multiples courants néo-institutionnalistes qui se réclament du « changement institutionnel » dont la problématisation centrale est celle de l’équilibre et de la rupture (cf. Virgine Tournay ; *Le changement institutionnel*). [↑](#footnote-ref-25)
26. Cf. B.Chavance, *op.cit.,* p. 35. [↑](#footnote-ref-26)
27. “Manifeste quasi-institutionnaliste”, in “Vers une autre science économique (et donc un autre monde)”, Revue du MAUSS, n° 30, 2eme semestre, 2007, La Découverte. Le manifeste est signé, entre autres, par Robert Boyer, Alain Caillé, Olivier Favereau, François Vatin, etc [↑](#footnote-ref-27)
28. Cf. la lecture qu’en fait Nicolas Postel *in* “Hétérodoxie et institution”, “Vers une autre science économique (et donc un autre monde)”, *Revue du MAUSS*, n° 30, 2eme semestre, 2007, La Découverte. [↑](#footnote-ref-28)
29. K.Polanyi, “L’économie en tant que procès institutionnalisé”, in Essai Seui, p. 2008, p. 59. [↑](#footnote-ref-29)
30. Les formes d’intégration désignet “les mouvements institutionnalisés par lesquels sont reliés les éléments du processus économique –des ressources matérielles et du travail jusqu’au transport, au stockage et à la répartition des biens”, in K.Polanyi, *La subsistance de l’homme, La place de l’économie dans l’histoire et la société*, Flammarion, 2011, p. 77.. [↑](#footnote-ref-30)
31. E.Benveniste, “Philos”, in *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol.1, 1993, p. 341. [↑](#footnote-ref-31)
32. C’est là un point fondamental qui peut introduire une confusion. Polanyi renvoie au terme d’*antipeponthos*, employé dans sa discussion du juste par Aristote dans *l’Éthique à Nicomaque*, 1132b 21-35. [↑](#footnote-ref-32)
33. K.Polanyi, “Aristote découvre l’économie”, in *Essais, op.cit*.,p. 93. [↑](#footnote-ref-33)
34. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, IX, 10, Vrin, 1990, p. 468 [↑](#footnote-ref-34)
35. C’est la traduction de Pierre Aubenque, dans *Problémes aristotéliciens, II, Philosophie pratique,* Vrin, p. 209. Il ajoute que le “*koinonein* est enraciné dans le logos”. [↑](#footnote-ref-35)
36. Aristote , *Ethique à Eudème*, VII, 10, 1242 a23, 25. Koinonikon : tradution chez Vrin “fait pour l’association avec ceux qui sont naturellement ses parents”( p. 184). Garnier Flammarion : “un animal qui partage quelque chose avec ses parents naturels”(p. 243). [↑](#footnote-ref-36)
37. Aristote , *Ethique à Eudème*, VII, 12, 1245b : “vivre en commun, explique Aristote, implique d’agir en commun, de sorte que la communauté politique (koinônia) fait naturellement partie de leurs fins” (trad modifiée, Vrin, p. 199). [↑](#footnote-ref-37)