Comprendre les institutions : la nécessité d'un pluralisme catégoriel

Louis Quéré

Occasional Paper 24
Paris, Institut Marcel Mauss – CEMS
avril 2015

Comprendre les institutions : la nécessité d'un pluralisme catégoriel

Exposé au Séminaire « Pragmatisme et sciences sociales » - EHESS, 5 mars 2015

Louis Quéré

Dans mon intervention, je voudrais faire deux choses :

1. Rappeler qu'une analyse correcte des institutions requiert ce que l'on peut appeler un « pluralisme catégoriel ». J'emprunterai celui de Peirce. L'adoption d'un tel pluralisme permet de critiquer les approches courantes des institutions, notamment l'approche pragmatique proposée par la théorie de l'acteur-réseau.
2. Aborder la question du changement institutionnel telle qu'envisagée par Dewey, et identifier les problèmes que pose son approche. Je considérerai le changement institutionnel sous deux aspects : celui du « pouvoir instituant » et celui de l'auto-immunisation des institutions.

Un pluralisme catégoriel nécessaire

De quels domaines catégoriels, au pluriel, relèvent les institutions ? Comment ces domaines s'articulent-ils ? Les institutions peuvent être décrites comme des dispositifs, des organisations, des « collectifs sociaux » ou des « agencements sociaux ». Mais ces notions peuvent être pertinentes à certains niveaux et pas à d'autres. Et elles ne s'appliquent pas à l'ensemble des institutions de la vie sociale. Nombre d'institutions ne sont pas en effet de cet ordre, la langue, le vote ou la monnaie, par exemple.

De même les formes de régulation par la standardisation et la normalisation que l'on peut considérer comme des formes d'institutionnalisation, ne peuvent pas non plus être analysées sous ces catégories. On pourrait plutôt les rapprocher des opérations, des dispositifs et des formats de « façonnement » des gens et des pratiques, à partir de mots et de concepts, décrits par Ian Hacking.

Le pluralisme catégoriel est différent du pluralisme conceptuel. Ce dernier consiste à reconnaître que le monde se prête à différentes descriptions possibles, faites de points de vue différents et étayées sur des types d'enquête différents, et qu'il n'en impose aucune en particulier. Après tout, pour décrire la situation *hic et nunc*, on peut utiliser aussi bien le langage ordinaire (en termes de personnes et d'objets, d'actions et d'événements), le langage

de la physique (en termes de champs et de particules), celui des neurosciences (en termes d'hormones ou de connexions neuronales) ou encore celui de l'art.

Il ne s'ensuit pas pour autant une pluralité des modes d'existence. C'est tout simplement que le mot « existe » n'a pas la même signification dans ces différentes descriptions, du fait notamment que les visées, les objets et les procédés de l'enquête qui les sous-tend diffèrent profondément (cf. Putnam, 2004 à ce sujet).

S'agissant du pluralisme catégoriel, il se présente sous différentes formes. Celui de G. Ryle par exemple, élaboré à propos des erreurs de catégorie, distingue des types logiques de concepts. Les erreurs de catégorie sont commises par des gens qui ne savent pas utiliser les concepts selon leur type logique (Université, régiment, esprit de corps, Constitution, etc.). Je rappelle son exemple de l'Université :

« Un étranger visite pour la première fois Oxford ou Cambridge ; on lui montre des collèges, des bibliothèques, des terrains de sport, des musées, des laboratoires et des bâtiments administratifs. Cet étranger demande alors : "Mais où est l'Université ? J'ai vu où vivent les membres des collèges, où travaille le Recteur, où les physiciens font leurs expériences et différents autres bâtiments, mais je n'ai pas encore vu l'Université dans laquelle résident et travaillent les membres de votre Université". Il faudra alors lui expliquer que l'Université n'est pas une institution supplémentaire, une adjonction aux Collèges, laboratoires et bureaux qu'il a pu voir ; l'Université n'est que la façon dont tout ce qu'il a vu est organisé. Voir les divers bâtiments et comprendre leur coordination, c'est voir l'Université. L'erreur de cet étranger gît dans la croyance naïve qu'il est correct de parler de Christ Church College, de la Bodléienne, du musée Ashmolean *et* de l'Université, comme si cette dernière était un autre membre de la classe dont les institutions déjà mentionnées sont des membres. A tort, il logeait l'Université dans la même catégorie que celle à laquelle appartiennent les autres institutions » (Ryle, *La notion d'esprit*, p. 16).

On peut dire que là où Ryle voit une erreur de catégorisation – l'Université ne relève pas de la même classe logique que les bâtiments, les bureaux, les bibliothèques, les personnels ; il s'agit de concepts appartenant à des types logiques différents –, Peirce verrait l'erreur nominaliste par excellence, qui est de méconnaître les Troisièmes, leur mode d'être et leur opérativité propre, et de tout réduire à des Seconds, à des existants singuliers, donc à des individus, au sens logique du terme.

Le pluralisme catégoriel de Peirce consiste à différencier qualitativement les traits généraux de ce dont nous faisons l'expérience. Les catégories de Peirce ne sont donc pas des types logiques ou des classes de concepts, mais des formes décrivant « les idées qui appartiennent à l'expérience ordinaire ou qui surgissent naturellement en liaison avec la vie

ordinaire » (Peirce). Ces idées ne sont pas des faits psychologiques ; elles sont « indépendantes de notre pensée » ; elles correspondent à « des modes d'être » directement observables « dans les éléments de tout ce qui est » - le mode d'être de l'Université n'est pas le même que celui de ses bibliothèques, et pas seulement parce que son concept serait plus englobant, comme semble le penser Ryle.

Peirce distingue trois catégories fondamentales, en insistant sur le fait que, si elles sont distinctes pour l'analyse, elles sont intimement liées dans les phénomènes (voir la première partie des *Ecrits sur le signe*, où sont traduits les principaux textes de Peirce sur sa théorie des catégories). Nos expériences contiennent toujours des éléments de Priméité, de Secondéité et de Tiercéité. Les trois modes d'être de Peirce sont la « possibilité qualitative », « le fait actuel » (en acte, *hic et nunc*), et la médiation dont le modèle est « la loi qui gouvernera les faits dans le futur ».

La Priméité c'est l'immédiateté qualitative, incommunicable, de l'expérience qui est sentie, « la saveur *sui generis* du phénomène », « la couleur du magenta, l'odeur de l'attar [un parfum indien], le son d'un sifflement de train, le goût de la quinine », le « ton *sui generis »* du roi Lear, etc. (expressions de Peirce) [la priméité est dans les seconds, tel le rouge dans la fleur d'hibiscus ; la tiercéité est aussi dans les seconds sous la forme d'interprétants].

La Secondéité c'est la rencontre *hic et nunc* avec la facticité du concret, avec les faits et les événements contingents, avec le monde extérieur qui contraint, insiste et résiste, et suscite la réaction, l'effort, le combat ; c'est aussi la catégorie de l'existence et de la particularité, ou encore celle de la causalité efficiente.

La Tiercéité est la catégorie de la pensée et de la loi, de la signification et de la médiation. Les troisièmes sont généraux mais ne sont pas abstraits ; ils sont réellement opérants dans l'existence. Ils y introduisent un élément mental, une « nécessité rationnelle », une forme de pensée qui gouverne des seconds ; ils définissent les choses et assurent leur intelligibilité. Le mental dont il s'agit est celui de ce qu'on appelle l'« esprit objectif » dans une autre tradition, et pas celui de la psychologie.

Quand il y a tiercéité il y a une règle, par exemple celle qui fait du changement de main d'un objet un don. Peirce ne parle pas de règle mais de loi. Soit l'exemple du don, que Peirce reprend souvent : « Si vous prenez n'importe quelle relation triadique ordinaire, vous découvrirez toujours en elle un élément mental [une pensée du don qui n'est pas d'ordre psychique, mais est inhérente à la pratique instituée]. L'action brute est de l'ordre du Second, toute mentalité inclut le Troisième. Analysez par exemple la relation contenue dans « A donne B à C ». Qu'est-ce en effet que donner ? Cela ne consiste pas dans le fait que A se décharge de B et qu'ensuite C prenne B [succession de deux faits]. Il n'est pas nécessaire qu'un transfert

matériel quelconque ait lieu. Donner consiste en ceci que A fait de C le possesseur de B selon la Loi. Avant qu'il puisse être question d'un don quel qu'il soit, il faut qu'il y ait d'une façon ou d'une autre une loi – quand bien même ce ne serait que la loi du plus fort » (traduction de Descombes). Il ne s'agit pas d'une loi au sens légal du terme, mais d'une règle ou d'une quelconque source d'obligation. « Dire qu'il y a une loi c'est introduire l'infini (potentiel). L'avenir est déterminé *quoi qu'il arrive*, ce qui est le signe que la détermination en cause est logique, non causale ou physique » (Descombes, 1996, p. 241).

Voici un passage d'une autre lettre à Lady Welby : « Une loi de la nature qui, j'y insiste est une réalité et non (…) une création de notre esprit (…), j'aime la comparer avec un texte législatif en ce qu'il n'exerce de lui-même aucune contrainte, mais seulement parce que les gens lui *obéiront*. Le juge qui prononce une sentence n'exerce pas plus de force *per se* que la loi générale. Mais l'effet de la sentence est d'en placer l'exécution dans le champ d'action du shériff dont les muscles brutaux (…) exercent la contrainte réelle ». La loi, le juge et le shériff correspondent à des institutions de types logiques différents, pour parler comme Ryle.

Une loi ou une règle n'est pas une cause efficiente de la conduite ; la régulation qu'elle assure n'est pas de l'ordre de la contrainte mais des effets produits par une pensée, et elle fait place à la volonté : la règle « est une norme que les gens suivent parce qu'ils *veulent* s'en servir pour se diriger dans la vie » (Descombes, 1996, p. 257). D'où la question : « Comment se fait-il que la règle puisse me diriger, donc m'imposer d'agir comme elle veut et non comme je veux, alors même que la règle ne s'applique à moi et ne me parle que parce que je veux la suivre et que je veux qu'elle me dise ce qu'elle me dit ? » (Descombes, 2004, p. 437).

Un aspect important de l'approche pragmatiste de la règle est de souligner qu'une règle n'est une règle que quand elle est vivante ; or elle n'est vivante que dans un comportement ou des pratiques ; lorsque nous évoquons une règle, nous explicitons quelque chose qui existe d'abord implicitement dans des pratiques. C'est pourquoi, « les règles ne peuvent pas constituer le *dernier mot* de ce qui donne à nos actes un caractère normatif » (Cometti, 2010, p. 179) ; ces pratiques « qui enveloppent les normes implicites que présuppose leur explicitation en termes de règles » (*Ibid.*) ont un caractère social. Ce sont des usages établis dans une collectivité.

Parler des Troisièmes comme médiations veut dire qu'ils relient les choses d'une façon particulière, non pas par la causalité efficiente, mais par la « force douce » de la causalité finale, qui comporte une dimension « mentale » (i. e. de pensée ou de signification sociale). Il s'agit d'une médiation souple : « Le général [des Troisièmes] est bien une règle, mais une règle dont le caractère non rigide, indéterminé, est décisif ; ouverte aux variations, aux "changements d'habitude", elle "comprend l'idée de variations possibles qu'aucune

multitude de choses existantes ne saurait épuiser" » (Tiercelin, 1993, p. 155).

Les médiations n'« existent » donc pas à la façon des objets ou des personnes, car elles ne sont pas des existants individualisés, dotés d'une forme, qu'elle soit morphologique ou symbolique. Elles sont générales et conditionnelles, et elles gouvernent les seconds. C'est pourquoi pour Peirce « il ne peut y avoir aucune expérience directe du général [en soi] », qu'il s'agisse de la généralité des Premiers ou des Troisièmes (in Tiercelin, 2005, p. 236).

Néanmoins les médiations opèrent dans l'existence. Elles servent d'interprétants et elles informent les activités et les relations sociales : c'est-à-dire qu'elles leur donnent leur structure, leur ordre de composition, les différenciations qui y sont pertinentes, les distinctions du correct et de l'incorrect, les complémentarités et l'interdépendance des rôles et les prérogatives, droits et obligations liés à ces rôles. Elles assurent aussi leur intelligibilité : « Le troisième apporte l'information à l'esprit ou détermine l'idée et lui donne corps » (Peirce).

En tant que Troisièmes, les institutions n'« existent » qu'en tant qu'incorporées dans des pratiques et ordonnant ces pratiques. Elles en dépendent aussi. La forme n'est donc pas celle de l'institution mais celle des pratiques et activités qu'elle informe, qui sont très diverses. L'institution donne une forme plutôt qu'elle n'a une forme.

*

* *

Je voudrais explorer un peu plus cette idée des institutions comme Troisièmes, c'est-à-dire comme médiations. Lorsque aussi bien Dewey que Mead définissent les institutions comme des « complexes d'habitudes sociales », dans lesquels les individus trouvent l'organisation de leurs attitudes, de leurs réponses et de leurs activités, ils se mettent dans le sillage de Peirce, pour qui une habitude est une tendance à agir qui peut être « décrite en termes généraux à chaque occasion (ou dans une proportion considérable d'occasions) » (Peirce). Pour Dewey aussi, les habitudes sont des manières d'agir générales : « Toute habitude est une manière d'agir et non une action particulière. Quand elle est formulée, elle devient, dans la mesure où elle est acceptée, une règle, ou plus généralement une "loi" ou principe d'action » (Dewey, 1993, p. 70).

Cette conception pragmatiste des institutions est proche de celle de Mauss. Pour Mauss en effet la catégorie pertinente pour rendre compte des institutions est celle d'usages établis, puisque le terme institution désigne non seulement « les arrangements sociaux fondamentaux », mais aussi et surtout des manières établies, et réglées, de faire, de dire et de penser, des manières de penser autant que des manières d'agir. Ces usages réglés font autorité ; ils sont « valués » positivement dans une collectivité et ils suscitent des

engagements en leur faveur. Les institutions ordonnent la vie sociale en fournissant aux acteurs les ressources nécessaires pour structurer et ordonner leurs actions et interactions.

Les usages établis et les habitudes sociales sont des médiations publiques. Par exemple, le rituel de la soutenance de thèse est une institution en ce sens, comme l'est aussi le vote. Il ne s'agit ni d'entités, ni de collectifs, mais de pratiques ou d'usages établis. A ce titre, ils ne sont praticables qu'en raison des définitions, normes, valeurs et significations qui donnent sens à cette pratique, et qui font partie de la pratique elle-même – en ce sens les médiations publiques sont objectives ou impersonnelles.

Je voudrais préciser le caractère général et potentiel de la médiation. Comme l'explique Descombes, reprenant Peirce, « une institution ne consiste jamais en des données actuelles. On ne saurait en rendre compte par le relevé de faits bruts (à la différence de la description qu'on peut donner d'un mécanisme…). La description d'une institution a pour mode grammatical, comme dirait Peirce, le conditionnel *(would be)* plutôt que l'indicatif *(will be)* » (Descombes, 1996, p. 256). En quoi consiste ce « mode grammatical du conditionnel » ? Un conditionnel contient un antécédent et un conséquent : « L'antécédent prescrit les opérations à effectuer et (…) le conséquent spécifie quels seront les résultats observables qui s'ensuivront si ces opérations sont faites et si la proposition est vraie » (Tiercelin, 1986, p. 81). La dureté du diamant se manifestera si j'essaie de le rayer. « L'énoncé des conditionnels devient alors synonyme de l'expression d'une loi (ou habitude) qui gouverne l'expérience » (*Ibid.*) ; il se rapporte au futur, énonçant « ce qui est vrai conditionnellement *in futuro »* (Peirce) ; cet énoncé est général, au sens où les opérations et leurs effets seront nécessairement décrits en termes généraux.

Pour Peirce, une loi, qui est le modèle des Troisièmes, a « une sorte d'esse *in futuro* » (Peirce). Une loi est réelle, car elle est opérante sous forme d'habitude, dans la nature (« les plantes acquièrent des habitudes – le cours d'eau qui creuse un lit prend une habitude ») ou dans les relations sociales. Le fait qu'elle transcende les faits, ou l'actuel, ne veut pas dire qu'elle est irréelle. Il s'agit d'une « potentialité réelle ». Le mode d'être d'une loi est cependant différent de celui d'une qualité (priméité) : « Une qualité est susceptible de s'incarner complètement [le rouge de l'hibiscus, par exemple]. Une loi ne peut jamais s'incarner en tant que loi, sauf en déterminant une habitude. Une qualité est la manière dont quelque chose a pu ou aurait pu être. Une loi est la manière dont un futur qui n'aura pas de fin doit continuer à être » (1.536). C'est parce que ce futur est illimité que la loi ne peut pas s'incarner complètement – du moins tant qu'elle est en vigueur. La qualité, qui est contingente, n'a pas son être dans le futur comme la loi, qui présente un caractère de « nécessité attachée à la *chose à faire* » (Descombes, 2004, p. 463) (nécessité dite

« déontique »).

Dewey dira quelque chose du même genre au sujet de la loi, au sens juridique du terme : une loi est « l'équivalent logique de ce qu'est pratiquement une attitude » ; en tant que proposition, elle formule une opération possible, une règle de conduite ou une directive générale. Elle est « un point de vue à partir duquel certaines formes de conduite sont abordées et réglées. Une loi est une formule de traitement. Une loi civile ou pénale détermine si certaines personnes peuvent être traduites devant les tribunaux et comment il faudra les traiter si et quand elles le seront » (Dewey, 1993, p. 355).

Pour ma part, je dirais volontiers que la médiation des Troisièmes est symbolique, et que le symbolique c'est la Tiercéité. Ce n'est pas, semble-t-il, le langage de Peirce, qui veut s'en tenir à une analyse logique, et notamment à une analyse de la logique des relations, et souligner la réalité des Troisièmes. La médiation relie les choses par un élément « mental » dans un espace de coexistence, différencié en possibilités réelles, énonçables par des conditionnels. Peirce, et Descombes à sa suite, caractérisent cet espace comme un espace de détermination logique. Soit de nouveau le cas du don : « Nous ne savons pas ce que le donataire fera du cadeau qui lui aura été fait. Mais, quoi qu'il fasse, ce qu'il fera rentrera dans l'une ou l'autre des divisions d'un espace logique qui vient d'être déterminé. Par exemple, s'il veut le garder, il le peut, et, s'il veut le donner, il le peut. Si l'objet lui était retiré sans son consentement, un tort lui serait fait, et ainsi de suite. Nous déterminons le futur alors que nous ignorons ce qu'il sera » (Descombes, 1996, p. 241).

Cette caractérisation en termes de détermination logique ne spécifie cependant pas complètement la modalité très particulière de l'idéalité et de la réalité de cet espace, à la fois « mental » et fait de « possibilités réelles » (qui paradoxalement peuvent ne jamais exister, par exemple, si l'occasion de l'actualiser ne se présente pas). Les Troisièmes ont une idéalité et une réalité propres : ils ne sont ni abstraits comme les concepts, ni imaginaires comme les licornes, mais symboliques. Le propre du symbolique pour Peirce semble être de façonner, gouverner ou informer les comportements ou les actes. C'est ce que font ces choses « mentales », générales et « vivantes », que sont l'habitude, la loi, les significations. Elles n'ont évidemment pas une efficience relevant de la causalité psychique ou neurophysiologique, celle des « états mentaux » du cartésianisme par exemple. Il faudrait développer ici davantage la conception qu'a Peirce des habitudes comme dispositions réelles, et sans doute la critiquer (cf. Chauviré, 2002).

Il est intéressant de contraster cette conception avec celle du structuralisme. Quand Descombes définit le holisme structural qu'il défend dans *Les institutions du sens*, il tend à superposer l'espace de détermination logique de Peirce et l'espace structural correspondant à

la conception du symbolique du structuralisme, en lui ajoutant « les usages établis » de Wittgenstein. Dans la perspective structuraliste, une institution est symbolique en ce qu'elle structure les relations et interactions des individus en les faisant coexister dans un espace virtuel différencié en places, statuts et rôles se définissant réciproquement : les individus font des choses différentes mais complémentaires et interdépendantes, conformément à une règle établie ou à un usage social (cf., par exemple, l'activité sociale qu'est l'enseignement). Or c'est précisément, selon Deleuze (dans « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? »), la conception du symbolique propre au structuralisme : « Déterminer la structure d'un domaine, c'est déterminer toute une virtualité de coexistence qui préexiste aux êtres, aux objets et aux œuvres de ce domaine ». C'est pourquoi « les places dans un espace purement structural sont premières par rapport aux choses et aux êtres réels qui viennent les occuper, premières aussi par rapport aux rôles et aux événements toujours un peu imaginaires qui apparaissent nécessairement lorsqu'elles sont occupées » (Deleuze, p. 305). La « virtualité de coexistence » évoquée par Deleuze paraît cependant beaucoup plus abstraite que les « potentialités réelles » de Peirce, qui attribue aux troisièmes une réelle capacité d'opérer dans l'existence (les Seconds) ; leur mode d'être est celui de la pensée ou de la signification.

Quelques conséquences de l'analyse des institutions comme « médiations »

Placer les institutions dans le domaine catégoriel de la généralité et de la médiation a au moins les trois conséquences suivantes :

La première est que, cette médiation étant objective, impersonnelle et publique, elle ne dépend pas de son interprétation par les individus. Chacun pourrait avoir une conception différente de ce que c'est que voter, mais dans ce cas vraisemblablement la substitution d'une multitude de significations subjectives du vote à sa signification objective, constitutive de la pratique, conduirait au délitement de l'institution. Il n'y aurait plus d'accord dans l'action, ni d'accord sur les conséquences. Autre exemple : ce n'est pas chacun qui fixe ce que les signaux routiers lui demandent de faire. Si c'était le cas, il ne pourrait plus faire la distinction entre ce qui est correct et ce qui est incorrect. Une institution ne peut guider les individus et contribuer à ordonner leurs actes et leurs paroles que si elle possède une objectivité et une autorité qui la placent hors de la sphère subjective. C'est pourquoi en tant que médiation ouverte aux variations, une institution ne peut pas être « une réalité continûment négociée », comme certains le prétendent.

Cette remarque vaut aussi pour le langage, du moins le langage ordinaire : ce n'est pas le locuteur individuel qui décide du sens des mots qu'il emploie, et il n'est pas en son pouvoir de le faire. « Les individus sont certainement les auteurs des *phrases* qu'ils construisent, mais ils ne sont pas les auteurs du *sens* de ces phrases (…). Mon interlocuteur a tort s'il n'a pas compris ce que j'ai dit dans le sens de ce que *ma phrase* veut dire dans le contexte. Moi-même, j'ai tort si je prétends qu'il a été dit *par moi* autre chose que ce qui a été dit *par ma phrase* en vertu des usages établis (…). 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 » (Descombes, 1996, p. 333-34). Il n'est pas dans le pouvoir d'un individu ou d'un groupe de modifier ces usages à volonté, notamment par des conventions : comme on va le voir, le pouvoir d'établir des manières de faire et de dire que tout le monde fait siennes est celui d'un collectif anonyme auquel chacun participe, à la fois en reproduisant, en renouvelant et en transformant les usages innombrables constitutifs d'une culture.

La deuxième conséquence concerne l'observabilité d'une institution. Elle est observable s'il est vrai que les significations sont immédiatement perceptibles dans les choses, comme Peirce, Dewey et Wittgenstein l'ont soutenu (Wittgenstein : « C'est – et ici je m'oppose à Köhler – bel et bien une *signification* que je vois »). Pour Peirce, le général n'est pas percevable en soi, mais en tant qu'incarné dans des Seconds, essentiellement sous le mode de formes générales ou de scénarios (cf. Tiercelin, 2005, p. 230 sq.). Il en est ainsi notamment parce que « la singularité elle-même comporte une partie de généralité ou de vague », et que sa perception contient des éléments de généralité (nous percevons directement des choses d'une certaine sorte). Comme l'explique Tiercelin, commentant Peirce, « notre expérience nous met bien en contact avec un donné informé, scénarisé, avec un monde qui nous apparaît bien d'une certaine façon » (*Ibid.*, p. 271), ce qui atteste que la généralité est déjà à l'œuvre dans ce qui est perçu et senti.

La troisième conséquence concerne la « tangibilité » des institutions (je reprends ici des thèmes de l'approche des institutions par V. Tournay – cf. Tournay, 2014). Est-ce que ce sont les agents, les bâtiments, les instruments, les insignes, les uniformes, les actions et les agencements observables qui rendent les institutions « tangibles » ? Oui et non. Oui, on peut reconnaître une soutenance de thèse à ses traits identifiants rendus sensibles dans des agencements et des comportements, qui sont d'une forme déterminée. Non, car la simple observation de ces agencements et des comportements ne suffit pas ; il faut qu'elle incorpore un acte de compréhension intellectuelle de ce qui se passe, un acte introduisant un interprétant.

Une activité institutionnelle n'est en effet identifiable qu'à travers une contextualisation

de la situation et de ce qui s'y passe, consistant à rapporter les comportements, les individus et les agencements particuliers observables à un contexte institutionnel déterminé, qui sert d'interprétant. On peut rappeler l'exemple de Wittgenstein, proche de celui de Peirce : si ma main droite donne une somme d'argent à ma main gauche, rien ne s'ensuit ; cela ne suffit pas à faire du geste un don, tout simplement parce qu'il n'y a pas de contexte institutionnel, donc d'*usage établi*, permettant à ce type de geste d'engendrer des conséquences signifiantes. On peut aussi penser aux actes du facteur ou du contrôleur SNCF. Certes, les comportements attestent de l'institution, mais ils ne le font qu'à condition d'être identifiés sous le contexte institutionnel pertinent, assez vague au demeurant [ce qui est une caractéristique des Troisièmes, qui n'ont pas de contours nets], à savoir l'institution postale ou le système de définitions, de règles et de pratiques de la SNCF.

Cette contextualisation ne représente cependant pas un acte spécifique, une interprétation par exemple. La compréhension immédiate est de l'ordre d'une perception, celle-ci, on l'a vu, contenant des éléments de tiercéité. En un sens, la perception et la sensation sont elles-mêmes instituées.

Un contexte institutionnel n'est pas du même type catégoriel que les agents, les comportements, les bâtiments, les instruments, les insignes, etc. dont on peut avoir une expérience sensible, ou qui peuvent symboliser l'institution. C'est un interprétant. Les mettre sur le même plan serait commettre ce que Ryle appelle une erreur de catégorie, ou pour Peirce céder au nominalisme. Pour Peirce, les interprétants ultimes sont les habitudes plutôt que les concepts.

La « consistance » de l'institution est-elle fournie par le langage ? Oui et non. Soit de nouveau le cas de l'Université. Celle-ci est bien une grande organisation, un système complexe de modes d'interaction et d'activités réglées (activités d'enseignement, de recherche, d'administration, d'évaluation, etc.), et aussi d'établissements, de statuts, de fonctions, d'agents, d'organismes et de moyens. Mais en tant qu'institution sociale-historique elle est aussi un ensemble de définitions, de normes, de valeurs, d'idées et de concepts, irrémédiablement vagues. Elle relève donc à la fois des trois catégories de Peirce : qualité sensible, existence-particularité et médiation. Ce qui veut dire que la saisie d'un événement qui s'y passe (une soutenance de thèse, par exemple) dans son individualité et son identité, et dans ses qualités sensibles, requiert la médiation d'une généralité (règle, loi, habitude, usage). Cette généralité est de nature mentale, au sens où elle fait intervenir une pensée, des idées, des significations, des normes, des valeurs, etc., non pas celles d'individus mais celles d'un « collectif anonyme », pour parler comme Castoriadis. C'est ce que certains appellent l'« esprit objectif » (cf. Descombes, 1996, chap. 19). C'est en ce sens que l'on peut admettre la

médiation du langage – celui-ci est en effet nécessaire pour former des idées, fixer des significations, établir des normes, fixer des valeurs, configurer un esprit ou un *ethos*. Je rappelle en passant que Peirce est un de ceux qui ont le mieux formulé l'ensemble d'idées normatives constitutif de l'Université comme institution : elle est « une association d'hommes [et de femmes] qui se consacrent à l'étude et à la production de connaissances ; elle est dotée et privilégiée par l'Etat, en sorte que le peuple puisse recevoir une formation intellectuelle et que les problèmes théoriques qui surgissent au cours du développement de la civilisation puissent être résolus ».

Je conclurai ce premier point en évaluant la distance que cela me fait prendre par rapport à une analyse dite « pragmatique » des institutions dérivée de la théorie de l'acteur- réseau. « Pragmatique » est alors une consigne méthodologique qui se décline en deux volets.
Il s'agit de :

- Prendre au sérieux la matérialité non seulement des choses et des objets techniques, mais aussi du social.
- Suivre les acteurs, leurs déplacements et les inscriptions qu'ils effectuent. Dans cette perspective, l'institution tend à apparaître comme « une succession d'espaces en réseau » avec « des connexions superposées qui se modifient », et le social lui- même comme un « espace de réseaux » dans un univers plat.

Cette appréhension de l'institution en termes de réseau et plus largement du social en termes d'associations (médiatisées et solidifiées par des objets) est problématique. En effet, on ne peut pas spécifier entièrement le social en termes de connexions, d'associations ou d'agrégation de relations dyadiques dans des réseaux sans limites précises, tout simplement parce que la structuration de la pluralité et de la coexistence humaines ne se fait pas uniquement dans l'ordre de l'enchaînement de faits bruts et de l'organisation des associations.

N'en déplaise à B. Latour, la vie sociale n'est pas faite que de Seconds ; elle a une matérialité, mais elle fait aussi intervenir des Troisièmes, c'est-à-dire du « mental » ou du symbolique. Que faut-il donc ajouter aux réseaux pour avoir du social ? Précisément les Troisièmes de Peirce, les habitudes sociales de Dewey et Mead ou les institutions de Mauss, c'est-à-dire des médiations objectives et publiques d'ordre « mental », des médiations produites historiquement par une imagination collective (imaginaire social), et faisant autorité. Dans cette perspective, le social n'est pas extérieur à l'individu, il est en lui.

Maintenant, le terme institution, tel qu'utilisé ordinairement, recouvre des choses très différentes. Tous les « arrangements sociaux » ne sont pas pareillement des institutions de la vie sociale. Le Parlement, la Sécurité Sociale, l'Armée, la Police, la Justice, l'Université sont

organisées par des idées, des règles, des normes et des valeurs, mais ce qui retient principalement l'attention en ce qui les concerne c'est tout ce qui organise, par des dispositifs plus ou moins contraignants et des forces réactives de toutes sortes (contraintes physiques, sanctions, approbation/désapprobation, etc.), l'existence concrète des médiations. Les troisièmes ont besoin de Seconds pour opérer : comme le dit Peirce, « la loi sans le bras du shérif reste lettre morte ». Mais l'action du shérif dépend elle-même de la loi et est régulée par elle. Les Seconds peuvent aussi être des objets, tels les ralentisseurs en béton ou en bitume de B. Latour.

Cette remarque était nécessaire pour avoir conscience de l'hétérogénéité de ce qu'on appelle changement institutionnel, un point que je vais aborder maintenant en discutant Dewey. A la différence de Peirce, Dewey est un réformateur, et il veut soumettre les institutions dans leur ensemble aux méthodes de l'enquête et de la démocratie (Mead aussi a souligné le fait que les institutions modernes sont devenues « auto-transformables » par intégration en elles-mêmes du principe de la révolution). Ce qui soulève la question des limites de la prise possible des individus sur les institutions. A première vue, cette prise est différenciée, car le changement des moeurs, l'évolution de la langue, les transformations de la famille ou de la religion ne sont pas du même ordre que celles de l'Université, de l'Armée ou des modes de consultation des citoyens. Disons que les uns et les autres donnent une prise différente à la régulation publique, et notamment à la législation, entendue au sens large.

La naïveté sociologique de Dewey

Dans son exposé à ce séminaire, Roberto Frega a déjà présenté l'essentiel sur la conception des institutions de Dewey :

- « sans institutions pas d'habitudes » : nos habitudes dépendent des institutions ;
- les institutions elles-mêmes sont des « complexes d'habitudes » ;
- les habitudes incorporent un environnement, et notamment un certain agencement social ;
- Il y a institutions dès lors qu'il y a des « régulations fixant comment les membres d'un groupe agissent en connexion les uns avec les autres » (Dewey, 1937, p. 221), ces régulations pouvant relever des us et coutumes, des conventions, de la loi, voire de l'exercice légitime de la violence ;

- Leur création et leur transformation sont les objectifs du « public » ;
- On ne peut changer les institutions sans changer les habitudes et réciproquement.

A vrai dire, il n'y a pas vraiment une théorie des institutions chez Dewey. Néanmoins il utilise souvent le terme, dans des séries où figurent aussi les traditions, les coutumes, les conventions, les lois, l'approbation sociale, la démocratie, les arrangements sociaux, les formes de vie sociale, etc. Par contre il y a une théorie des habitudes. Dewey les considère des attitudes pratiques, des manières de faire ou des savoir-faire. Il préfère les considérer comme des « arts de faire » plutôt que comme des dispositions, ce qui le différencie de Peirce.

Un point important est l'idée d'incorporation de l'environnement dans les habitudes, et des habitudes dans l'environnement. Les habitudes n'opèrent pas seules. Elles le font en couple avec les éléments de l'environnement, ce que Dewey appelle souvent les « conditions objectives », ou les « conditions environnantes ». Une des conséquences est qu'il ne suffit pas de chercher à modifier les habitudes et attitudes, dispositions et capacités des individus, notamment par l'éducation ; il faut aussi et surtout transformer l'environnement, en particulier les usages et institutions qui contribuent à former ces habitudes, attitudes, dispositions, etc. : « Les modifications sociales sont (…) le seul moyen de parvenir à des modifications de la personnalité. Les institutions sont envisagées dans leurs effets éducatifs en référence au type d'individu qu'elles engendrent » (Dewey, 1920, p. 252-3).

Dans un passage de *Human Nature and Conduct*, Dewey nous offre une description très perspicace de ce couplage des habitudes et de l'environnement. Il y définit les habitudes comme des « arts de faire ». « Elles impliquent l'adresse ou le savoir-faire *(skill)* des organes sensoriels et moteurs, l'habileté et le métier [acquis par l'exercice], mais aussi les matériaux objectifs. Elles assimilent des énergies objectives, et produisent un contrôle de l'environnement. Elles exigent de l'ordre, de la discipline et manifestent une technique ». (Dewey, 1922, p. 15). Et il ajoute : « Nous nous moquerions d'un tailleur de pierre qui dirait que son art est contenu en lui-même, et ne dépend en aucune façon du soutien qu'il reçoit des objets ni de l'assistance que lui procurent ses outils ».

Les habitudes intègrent donc des matériaux objectifs et comportent, dans leur constitution même, une composition de choses très différentes. Mais cette composition ne fonctionne que si elle est actualisée dans des « opérations actives ». S'agissant du tailleur de pierre, par exemple, ses outils et ses matériaux ne sont des moyens réels que pour autant qu'ils sont employés dans un faire effectif, sinon ils ne sont que « des moyens potentiels ». Dans un faire effectif les outils opèrent de conserve, dans un agencement déterminé, avec des matériaux externes (des pierres, notamment, qui ont une certaine texture, toujours singulière, et un certain

mode de comportement en réponse à ce qu'on leur fait subir), des énergies internes et externes, une technique, un savoir-faire et des habiletés gestuelles : c'est cette « conjonction coordonnée » de choses hétérogènes, pour produire un certain résultat visé, qui, une fois mise au point et routinisée, forme l'art du tailleur de pierre. Précisément c'est une telle organisation stabilisée, canalisant et structurant des énergies, qui, pour Dewey, forme une habitude. Je le cite, en poursuivant l'exemple du tailleur de pierre : ses outils et ses matériaux ne sont des « moyens réels que quand ils entrent en conjonction avec l'œil, le bras et la main dans une opération spécifique. Et, de façon corollaire, l'œil, le bras et la main ne sont des moyens à proprement parler que quand ils sont en opération active. Et chaque fois qu'ils sont en action, ils coopèrent avec des matériaux et des énergies externes. Sans le soutien de quelque chose qui est au-delà d'eux, le regard de l'oeil est vide et le mouvement de la main est maladroit. Ils ne sont des moyens que quand ils entrent dans une organisation avec des choses qui produisent par elles-mêmes des résultats déterminés. Ces organisations sont des habitudes » (Dewey, *HNC*, p. 25-26).

S'agissant des institutions, Dewey se focalise principalement sur leur méthode, notamment sur leurs méthodes de fixation des croyances et des valeurs (et, à travers elles, de formation des fins et des désirs). En gros Dewey reprend la typologie des méthodes de Peirce : *a priori* (attachement aux théories qui paraissent les plus agréables à la raison), *de ténacité* (attachement aux opinions que l'on a déjà), *d'autorité*, *d'enquête*. Il plaide pour des *« self-governing institutions »* avec des *« self-governing methods »*. Il est convaincu, comme Mead, que les institutions ne sont pas condamnées à être oppressives et conservatrices, qu'elles peuvent aussi bien être flexibles, démocratiques et facteurs de progrès. Il faut pour cela qu'elles intègrent en elles-mêmes le principe de leur propre transformation via l'accès à une conscience d'elles-mêmes. Mead, par exemple, lie étroitement réforme, individu ayant accédé à la conscience de soi, et société se concevant comme auto-transformable : à ses yeux, « la société consciente de soi, intégrant en elle-même le principe de l'auto-transformation, exige que des individus conscients de soi promeuvent des réformes sociales » (Côté, 2015, p. 28).

Pour Dewey la science est l'exemple même d'une *« self-governing institution »*. Mais paradoxalement quand il en fait l'éloge ce n'est pas la catégorie « institution » qu'il mobilise, mais celle de morale. La question qui le taraude à la fin des années 30 est en effet : la science est-elle capable de créer de nouvelles valeurs et de générer de nouvelles habitudes, attitudes ou dispositions (celles d'employer les méthodes de l'enquête pour fixer croyances et valeurs plutôt que celles de l'autorité, de la ténacité et de l'a priori) ? La science « a développé une morale ayant ses propres traits distinctifs. Certains de ses éléments évidents sont la volonté de maintenir la croyance en suspens, la capacité de douter jusqu'à l'obtention d'une preuve ; la

volonté de suivre la direction d'une preuve au lieu de faire prévaloir une conclusion préférée personnellement ; la capacité de maintenir des idées en solution et de les utiliser comme hypothèses à tester plutôt que comme dogmes à affirmer ; et (peut-être le caractère le plus distinctif) le plaisir pris à aborder de nouveaux champs d'enquête et de nouveaux problèmes » (Dewey, *Freedom and Culture*, p. 112). Voici une autre définition de cette nouvelle morale : « Une morale de l'impartialité, de l'intégrité intellectuelle, de la volonté de subordonner la préférence personnelle aux faits établis et de partager avec d'autres ce qui est découvert, au lieu de l'utiliser pour son gain personnel… » (*Ibid.*, p. 113-114).

Le problème, explique-t-il, est que l'attitude scientifique reste peu répandue, et que la masse des gens continue à avoir leurs croyances et valeurs (et donc leurs buts et désirs) formées par les traditions, les circonstances, la propagande, l'obéissance aux autorités, et différents biais personnels et sociaux. Ce qui a des conséquences politiques importantes, en particulier l'absence d'une opinion publique suffisamment intelligente pour affronter les problèmes sociaux du présent. L'enjeu de l'extension de l'attitude scientifique est lui aussi moral : il s'agit en effet de savoir comment faire pénétrer cette attitude dans l'ensemble de la vie personnelle et sociale, et donc de savoir comment l'incorporer aussi bien dans les dispositions des individus que dans les méthodes des institutions. Lorsqu'il préconise l'application des méthodes démocratiques (consultation, persuasion, négociation, communication, intelligence coopérative) dans tous les domaines (politique, éducation, culture, industrie…), Dewey identifie peu ou prou l'attitude démocratique à l'attitude scientifique.

Pour Dewey, les principaux leviers du changement des institutions sont d'un côté l'éducation, de l'autre la constitution de publics en vue de réguler les activités sociales et de faire participer le plus grand nombre à la formation des valeurs selon la méthodologie et la morale de l'enquête. Mais l'adoption de l'attitude démocratique comme *« way of life »* reste pour une part une affaire de conviction morale et de conversion personnelles.

Il me semble qu'il y a une certaine naïveté sociologique chez Dewey, dans la mesure où sa visée réformatrice en matière de changements institutionnels prend très peu en compte, d'un côté, la nature du « pouvoir instituant » dans une société, de l'autre le mode d'attachement des membres de la société aux moeurs et aux institutions en vigueur.

a) Sur le « pouvoir instituant »

Concernant le premier point, j'utilise une expression de Castoriadis. Le « pouvoir instituant » est le pouvoir de créer et de transformer les institutions, en y incluant le « pouvoir d'établir des manières de faire et d'agir » (Descombes, 2013, p. 245). On identifie trop

rapidement ce pouvoir à la capacité d'auto-législation d'une communauté de citoyens (fixer normes et valeurs par légifération).

C'est un point qui a aussi retenu l'attention de Wittgenstein, dans son commentaire du *Rameau d'or* de Frazer par exemple : « Si je voulais inventer une fête, elle ne tarderait pas à disparaître, ou bien elle serait modifiée de telle manière qu'elle corresponde à une tendance générale des gens ». Il n'est donc pas dans le pouvoir d'un individu de créer une institution, dès lors que cela suppose de susciter une pratique établie ou un usage. C'est ce qui fait dire à Descombes (2004) que « le pouvoir instituant n'est pas de nature individuelle » (p. 454) : un individu ne peut pas établir un usage par lui-même ; il faut que les gens prennent le pli, acceptent de se conformer à une nouvelle règle édictée, développent un usage, etc. Le pouvoir instituant ne peut pas non plus être le fait d'un groupe de fondateurs, ou d'une assemblée légiférante de citoyens, qui manifeste une volonté collective de faire exister une pratique, ou d'instaurer une tradition. On ne peut pas créer un usage ou établir une tradition uniquement par un acte législatif ou par la promulgation d'une décision (Descombes, 2013, p. 244).

Descombes fait sienne la définition du « pouvoir instituant » de Castoriadis : « Si l'on cesse d'être fasciné par les "Constitutions", [ce pouvoir] n'est ni localisable ni formalisable, car il relève de l'imaginaire instituant. La langue, la "famille", les moeurs, les "idées", une foule innombrable d'autres choses et leur évolution échappent pour l'essentiel à la législation [celle-ci vient éventuellement après-coup - LQ]. Au surplus, pour autant que ce pouvoir est participable, tous y participent. Tous sont "auteurs" de l'évolution de la langue, de la famille, des moeurs, etc. » (Castoriadis, *Le monde morcelé*, p. 165) – tous en tant que « collectif anonyme », et à partir de ce qui est déjà institué. Cette participation peut être plus ou moins explicitée et formalisée – elle peut par exemple l'être sous forme d'institutions ou de dispositifs permettant la participation des citoyens à la législation, à la prise de décision ou à la formulation/résolution des problèmes du moment.

Castoriadis souligne un point important : « Pour investir la liberté et la vérité, il faut qu'elles soient déjà apparues comme significations imaginaires sociales [*idem* pour la démocratie – LQ]. Pour que des individus visant l'autonomie puissent surgir, il faut que déjà le champ social-historique se soit auto-altéré de manière à ouvrir un espace d'interrogation sans bornes (sans révélation instituée, par exemple). Pour que quelqu'un puisse trouver en lui-même les ressources psychiques et dans ce qui dans l'entoure les moyens de se lever et de dire : nos lois sont injustes, nos dieux sont faux, *il faut une auto-altération de l'institution sociale, œuvre de l'imaginaire instituant* (…). Il faut que l'institution soit devenue telle qu'elle permette sa mise en question par la collectivité qu'elle fait être et les individus qui y appartiennent. Mais l'incarnation concrète de l'institution, ce sont ces individus qui marchent,

parlent et agissent. C'est donc du même coup (…) que doivent surgir et que surgissent en fait (…) un nouveau type de société et un nouveau type d'individus, qui s'impliquent réciproquement » (*Ibid.*, p. 163). On retrouve ici l'interdépendance relevée par Mead entre émergence d'un nouveau type de société et émergence d'individus capables de promouvoir des réformes sociales (quoique Mead apparaisse, par ailleurs, quelque peu « fasciné par les Constitutions » – cf. Côté, 2015, chap. 1).

Je rappelle ce qu'est un imaginaire social : il s'agit de la façon dont les gens imaginent leur coexistence ou leur vivre ensemble, dont ils conçoivent leur appartenance sociale, dont ils imaginent comment ils doivent se rapporter et se rapportent de fait les uns aux autres, comment ils s'assemblent et doivent s'assembler, comment les choses se passent habituellement entre eux et leurs congénères, et comment elles devraient se passer, quelles sont les attentes réciproques qui sont normalement remplies, et devraient être remplies, avec toutes les notions normatives qui sous-tendent ces attentes. Le corrélat d'un tel imaginaire est évidemment une certaine auto-compréhension du soi et de son insertion dans un contexte social. Cet imaginaire n'est pas purement spéculatif : il rend possibles les pratiques en leur garantissant leur signification, car il est création et institution de significations. Un tel imaginaire, produit par l'imagination, est l'œuvre du « collectif anonyme », même si y jouent un rôle important les œuvres et théories de philosophes, théologiens, penseurs politiques, etc.

Une des modalités selon lesquelles le « pouvoir instituant » d'un collectif anonyme est « participable » est la contribution des pratiques, usages et innovations ordinaires aux changements institutionnels. En effet, ce sont les pratiques qui inventent les manières de faire et qui, par là, font et défont les règles. Les pratiques font donc évoluer les institutions à partir de l'institué, et cela à travers la formation de nouvelles habitudes, attitudes et aptitudes, bref à travers l'évolution des mœurs, qui, le plus souvent, précède la législation. L'institution familiale contemporaine n'est plus celle d'il y a un siècle parce que les pratiques ont changé, se sont diversifiées, sur de multiples plans. Même chose pour les pratiques de la religion en Occident (cf. Taylor, *Un âge séculier*). D'un autre côté, l'invention continue de dispositifs de « façonnement des gens », à partir de nouveaux concepts, suscite, comme l'explique Hacking, de nouvelles manières d'être une personne dans la société, et donc de nouvelles pratiques, de nouveaux usages et de nouvelles institutions.

b) La fétichisation des institutions

Le second aspect de la naïveté sociologique de Dewey concerne la compréhension de ce qui fait tenir les institutions, du moins les institutions de la vie sociale, et notamment la compréhension du mode de fonctionnement des mœurs, ou des us et coutumes. C'est ce que lui

aurait appris l'ethnométhodologie si elle avait existé 30-40 ans plus tôt. A savoir qu'une grande partie des croyances et des valeurs est incorporée dans les moeurs, dans les us et coutumes, ou dans les pratiques et significations instituées (ce dont Dewey était conscient), et que leur dynamique comporte un procédé immanent d'immunisation contre le doute ou le questionnement (lorsque Dewey évoque l'enquête de sens commun, il souligne son orientation vers les problèmes « d'utilisation et de jouissance qualitative de l'environnement », et non pas vers la « *connaissance per se »*). Ce procédé d'immunisation est lié à la fois à la confiance comme stabilisateur des « actions concertées » (Garfinkel), et à une sorte de fétichisation des structures sociales. Je vais surtout évoquer la seconde. D'après les descriptions de Garfinkel, moeurs, us et coutumes, pratiques et significations instituées sont investis d'autorité parce qu'ils sont moralement valués par les « membres » de la société et qu'ils suscitent des convictions morales. Ces investissements sont inhérents au genre de confiance que s'accordent spontanément les acteurs sociaux, disons une *Ur-Trust* qui est de l'ordre de l'attitude pratique ou du savoir-faire (Moyal-Sharrock, 2007) ; ils laissent peu de place au doute et à la problématisation, ce qui est le propre des « certitudes objectives », que Wittgenstein distingue des certitudes subjectives.

Une des descriptions les plus convaincantes du phénomène est celle que Garfinkel a tirée de ses « breaching experiments » : lorsqu'ils agissent et interagissent, les agents sociaux adoptent une attitude d'engagement en faveur des croyances légitimes au sujet de la vie en société, c'est-à-dire en faveur des moeurs et des institutions sociales, et attendent les uns des autres le même engagement. Leurs croyances sont des « committed beliefs ». Dans les termes de Garfinkel, les individus se réfèrent aux « traits institutionnalisés de la collectivité en tant que schème d'interprétation » (Garfinkel, 2007, p. 171), mais ils le font dans une posture tout à fait spécifique, à savoir un attachement moralement motivé, supposé partagé, qui conjoint la soumission à l'obligatoire et l'attraction de ce qui est tenu pour bon. En effet, ils se réfèrent ensemble, et chacun attend normativement de quiconque qu'il le fasse, « aux structures sociales qu'ils considèrent comme faisant effectivement ou potentiellement l'objet d'une connaissance partagée avec [les autres]. Et donc, non pas à n'importe quelles structures sociales connues en commun, mais à des structures sociales normativement dotées de valeur que les sujets acceptent en tant que conditions que leurs jugements, relativement à l'appréhension raisonnable et réaliste de leur situation (…), doivent satisfaire. Ces structures sociales consistent en traits normatifs du système social perçu de l'intérieur qui, pour les sujets, déterminent leur appartenance aux différentes collectivités auxquelles ils se réfèrent » (*Ibid.*, p. 172).

Dans son analyse du cas Agnès, Garfinkel s'étonne de ne pas trouver une attitude contestataire ou militante chez la personne. C'est qu'elle adhérait elle aussi à la définition commune « d'un monde réel de personnes sexuées, et elle le traitait, comme le font les normaux eux-mêmes, comme une affaire de faits objectifs, institutionnalisés, c'est-à-dire de faits moraux » (*Ibid.*, p. 210). C'est pourquoi elle revendiquait d'être traitée comme une « femme naturelle, normale » plutôt qu'elle ne contestait l'ordre sexuel régnant. Mais d'un autre côté, du fait de sa situation et de son expérience, elle avait en quelque sorte découvert le pot aux roses : à savoir que ce qui est tenu pour une affaire de « faits objectifs, institutionnalisés » est en fait le résultat d'accomplissements pratiques continus : « Agnès savait (…), contrairement aux personnes normales, que la manière dont le sens commun reconnaît l'identité sexuelle normale, y voyant un "cas de la chose réelle", n'est rien d'autre qu'un accomplissement sérieux, situé et courant, procédant d'activités concertées et réciproques dont le succès habituel et ordinaire a pour premier effet d'assujettir leur résultat à ce que Merleau-Ponty nomme le "préjugé du monde" [considérer le monde comme donné]. Supplice et privilège à la fois, incommunicable particularité aussi, Agnès était en mesure d'observer les procédés par lesquels la société rend son travail d'organisation invisible à ses propres membres, les conduisant ainsi dès lors à considérer les structures sociales comme autant d'objets autonomes et déterminés. Ce que voyait Agnès dans la personne normalement sexuée, telle qu'on peut l'observer, c'était, en substance, le travail inexorable, organisationnellement situé, sans lequel de tels objets ne sauraient surgir » (*Ibid.*, p. 287-88).

Si les membres « considèrent les structures sociales comme autant d'objets autonomes et déterminés », étrangers à leurs accomplissements – ce que j'ai appelé fétichisation, en écho au fétichisme de la marchandise de Marx –, c'est parce que la société rend invisible son propre travail d'organisation. Ce travail peut cependant accéder à la visibilité, comme le prouve l'expérience d'Agnès, mais à condition que soient désactivées les routines de la reproduction du « monde naturel » dans son évidence, et qu'elles soient converties en objets d'exploration. Bref, c'est sur elles et sur les certitudes qui les articulent qu'il faut agir pour modifier les institutions. Ce qui n'est pas une mince affaire, puisqu'il s'agit d'attitudes pratiques irréfléchies, de savoir-faire, d'opérations sur lesquelles le savoir a peu de prise.

Garfinkel n'en dit pas plus. En particulier il n'évoque pas une prise collective possible sur ce travail d'organisation de la société, pour le réorienter ou le rendre plus conscient ou plus réflexif. Son caractère « inexorable » et son invisibilité accomplie par des routines et des attitudes pratiques excluent peut-être une telle prise, qui de toute façon n'est pas à la portée d'un individu. Cependant on pourrait prolonger le constat de Garfinkel, de la manière suivante, sans introduire d'incohérence (je reprends ici la conclusion de Quéré &Terzi, 2015). En se

mettant en quelque sorte dans la peau d'Agnès pour voir ce qu'elle voit – quoiqu'il s'agisse d'un voir attribué par l'analyste –, l'ethnométhodologue acquiert la capacité d'observer le travail social d'organisation du « monde naturel » dans son évidence, et de le décrire. En constituant ce travail comme objet d'enquête, il le problématise et le soustrait à son « inexorabilité » et à son invisibilité. Il en produit ainsi une connaissance éprouvée, fût-elle partielle. Cette capacité n'est pas condamnée à rester celle d'un spectateur désengagé. En soumettant l'organisation du « monde naturel » à l'enquête, donc en la problématisant, une analyse ethnométhodologique permet de réfléchir aux conditions d'une prise collective possible, réfléchie et délibérée, sur cette organisation.

Le paradoxe est que cette objectivation génératrice d'une capacité de prise sur les institutions ne peut se faire elle-même qu'à partir du « monde naturel », et en lui, à travers des accomplissements soutenus par les méthodes établies du raisonnement et de l'action pratiques, c'est-à-dire par les habitudes. Ce qui veut dire que le travail collectif destiné à intervenir sur le travail par lequel la société organise la vie sociale s'accomplira dans les mêmes conditions que le travail scientifique dans sa réalité concrète – un travail qui n'est pas aussi transparent à lui-même, et si dégagé de la gestion des circonstances pratiques et des contingences de son effectuation, que le laissent supposer le discours épistémologique, ou même la description par Dewey du schème de l'enquête (cf. l'article de Garfinkel, Lynch et Livingston sur la découverte du pulsar optique).

Références

Castoriadis C., 1990, *Le monde morcelé*.

Chauviré C., 2002, « Dispositions ou capacités ? », in C. Chauviré & A. Ogien (eds), *La régularité*, Paris, Editions de l'EHESS.

Cometti J.- P., 2010, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?* Paris, Gallimard.

Côté J.- F., 2015, *George Herbert Mead's Concept of Society*, Boulder, Palgrave.

Descombes V., 1996, *Les institutions du sens*.

Descombes V., 2004, *Le complément de sujet*.

Descombes V., 2013, *Les embarras de l'identité*. Dewey J., 1922, *Human Nature and Conduct*.

Dewey J., 1937, "Democracy and Educational Administration".

Dewey J., 1939, *Freedom and Culture*.

Dewey J., 1993, *Logique. Théorie de l'enquête* [1938].

Garfinkel H., 2007, *Recherches en ethnométhodologie* [1967].

Moyal-Sharrock D., 2007, *Understanding Wittgenstein's* On Certainty. Peirce C. S., 1978, *Ecrits sur le signe*.

Putnam H., 2004, *Ethics without Ontology*, Cambridge, Mass., Harvard University Press

Quéré L. & C. Terzi, 2015, "Pour une sociologie pragmatiste de l'expérience publique", *SociologieS*.

Tiercelin C., 1993, *La pensée-signe*.

Tiercelin C., 2005, *Le doute en question*.

Tournay V., 2014, *Penser le changement institutionnel*, Paris, PUF.