



Le sujet et la règle sociale

ENTRETIEN AVEC **Vincent Descombes**, PROPOS RECUEILLIS EN JUIN 2026 PAR **Marc Pavlopoulos**

DANS **L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE 2026/3 76e année**, PAGES 11 À 23

ÉDITIONS **ASSOCIATION DES PROFESSEURS DE PHILOSOPHIE DE L'ENSEIGNEMENT PUBLIC**

ISSN 0986-1653

DOI 10.3917/eph.763.0011

Date de mise en ligne : 24/08/2026

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-l-enseignement-philosophique-2026-3-page-11?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Association des professeurs de philosophie de l'enseignement public.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

QUESTIONS DE PHILOSOPHIE

9 Entretien avec Vincent DESCOMBES :

Le sujet et la règle sociale

Propos recueillis par Marc PAVLOPOULOS

23 Alain FIRODE

La relation de la science au public dans la philosophie de Karl Popper

Selon Popper, le processus de spécialisation et de clôture sur elle-même qui touche la recherche actuelle n'est pas une suite du développement normal de la science, mais l'effet d'une conception dégradée, car purement technicienne, de l'activité scientifique. À l'encontre de cette tendance, la philosophie poppérienne développe une conception des rapports entre la science contemporaine et le public dont l'objectif est de mettre fin au règne des « experts » et d'ouvrir la connaissance scientifique aux « amateurs » que sont tout à la fois le philosophe et « le simple citoyen désireux de connaître ».

35 Ambroise HUREL

À partir de Diagne : construire une Babel heureuse

L'objectif de cet article est de penser la construction d'une humanité commune par-delà notre pluralité grâce à une dimension particulière du langage : la traduction. En effet, à cause de Babel, nous sommes divisés en une multiplicité de groupes linguistiques qui ne peuvent se comprendre. Or, à partir de la pensée que Diagne développe dans *De langue à langue*, nous proposons une façon de construire un universel humaniste qui préserve la pluralité des langues. Puisque nous ne devons pas, ni même ne pouvons, revenir à un stade prébabélien, c'est à partir de cette pluralité, que présuppose la traduction, que nous voyons la possibilité future d'une humanité unie et hospitalière.

45 Nikol ABÉCASSIS

Une philosophie « pratique » est-elle possible ?

La philosophie s'est régulièrement trouvée tentée de s'impliquer efficacement dans la vie politique. Notamment, certains philosophes post-hegéliens ont jugé que le temps était advenu que la philosophie devînt pratique. L'idée d'une philosophie « appliquée » constitue une première ambition : il s'agirait de faire bénéficier le terrain politique des lumières d'une philosophie estimée parvenue à son apogée. L'idée d'une philosophie « pratique » en est une autre, plus ambitieuse encore : il s'agirait de faire œuvre de justice en contribuant à éclairer les consciences des laissés-pour-compte de l'histoire afin de rendre possible leur engagement solide vers un processus révolutionnaire qui serait libérateur tant des illusions que de la domination.

Il s'agit, ici, de montrer que la philosophie doit se garder de telles ambitions, au risque de se perdre. Peut-être peut-il y avoir des *théories* pratiques, mais pas, à rigoureusement parler, de *philosophie* pratique. La philosophie devrait bien plutôt mettre en garde contre les dérives que ne manquent pas d'engendrer de telles ambitions.

59 Christian BÉTHUNE

L'œuvre d'art comme non lieu de l'aura

Contrairement à ce que suppose une lecture consensuelle de *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, l'œuvre d'art ne serait pas le lieu privilégié d'une manifestation de l'aura. En tant que moment pathique, la « trame d'espace et de temps » propre à l'expérience auratique se situe hors de toute dimension intentionnelle, c'est-à-dire hors du cadre d'une relation sujet/objet. L'œuvre d'art, en tant qu'objet constitué pour un sujet qui la contemple, ne peut donc engendrer le « frisson » de l'aura. La suspension de l'œuvre devient alors la condition d'une expérience auratique.

69 Fabien NOBILIO

Cosmopolitisme et oikeiôsis : Marc Aurèle, Kant, Balibar

Cet article propose une clarification du cosmopolitisme à travers l'histoire de son articulation avec le concept stoïcien d'*oikeiôsis*, processus de familiarisation avec soi-même et avec les autres. Marc Aurèle en tire un cosmopolitisme éthique qui exhorte l'être humain à prendre conscience des liens qui l'unissent aux autres, mais sans pour autant remettre en cause les inégalités qui les distinguent. Devant cette incapacité à fonder une éthique du respect de l'humain comme liberté, Kant concède l'intérêt d'une sociabilité à la stoïcienne, mais seulement comme moyen de parvenir à un droit cosmopolitique. En confrontant le modèle ancien et le modèle moderne, Balibar nous invite à prendre la mesure de l'ambivalence constitutive de ce droit cosmopolitique toujours en construction. Peut-être l'*oikeiôsis* aura-t-elle un rôle didactique à y jouer ?

LE SUJET ET LA RÈGLE SOCIALE

Entretien avec Vincent Descombes

Propos recueillis en juin 2026 par Marc PAVLOPOULOS

Lycée Jean-Jaurès, Reims

LE PHILOSOPHE ET LA SAGESSE

MP – Dans *Les embarras de l'identité*, vous évoquez les « intenses polémiques » qui font rage autour de la notion d'identité collective (Y a-t-il une identité européenne ? Qu'est-ce que l'identité française ? Quand passe-t-on de l'affirmation d'une identité à une réaction identitaire, de l'appartenance communautaire au communautarisme ? etc.). Vous estimez que la philosophie a son rôle à jouer dans ces controverses parce que « la notion d'identité collective est d'abord un embarras de langage »¹. Il appartient donc à la philosophie de repérer et de signaler les pièges du langage. Mais son rôle se réduit-il à l'analyse du langage ? Faut-il faire notre deuil de l'aspiration ancienne à la sagesse et à une vie accomplie ?

VD – Je pourrais me contenter de répondre qu'en notant que le philosophe avait un rôle à jouer dans ces débats, que son intervention n'était nullement déplacée, je n'ai en rien exclu qu'il puisse avoir à répondre par ailleurs à d'autres demandes. En disant que la philosophie doit s'attaquer aux imbroglios langagiers que l'on trouve à la source de maintes théories de l'identité collective, je n'ai pas dit que son rôle se réduisait à la critique des illusions linguistiques.

Mais votre question évoque une controverse classique qui oppose deux conceptions de l'activité du philosophe, et dans laquelle nous devons entrer puisqu'il s'agit en somme du sens même de notre activité de philosophes. Philosophier, est-ce enseigner un savoir, est-ce prendre part à des « querelles », est-ce opposer des arguments à des arguments (conception que nous pouvons qualifier de scolastique) ? Ou bien est-ce une discipline de vie plutôt qu'une discipline universitaire, une manière de vivre ou d'exister (librement, sans préjugés), une forme de sagesse ? J'ai envie de dire que ce

1. *Les embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, 2013, p. 173.

n'est ni exactement l'un, ni non plus l'autre. Il est en tous cas une conception qui me semble exclue, celle d'une activité qui consisterait à professer en public des leçons de sagesse et de vie réussie.

La philosophie telle que nous la pratiquons, du moins telle que je la pratique, est un exercice conceptuel. Elle a donc un côté scolastique (dans le sens spécifié ci-dessus) et peut se dire inspirée par toute une tradition depuis Platon et Aristote jusqu'à Wittgenstein. Est-ce à dire que je ne veux rien savoir de la philosophie entendue comme école de sagesse ? Mais est-ce que j'ai envie de donner des leçons de sagesse ? En réalité, la seule sagesse que je sois en position d'enseigner, c'est celle qui passe par l'exercice conceptuel. Car, dans le simple fait de se soumettre à une discipline conceptuelle, il y a déjà un travail sur soi qui est un pas dans la direction sinon de *la sagesse*, du moins d'une meilleure façon d'apprécier les choses, et donc d'un progrès spirituel.

« QUI SUIS-JE ? » : JUSQU'OU PEUT-ON SE DÉFINIR SOI-MÊME ?

MP – Dans le même livre, vous évoquez un « exercice de l'imagination » auquel tout le monde a joué un jour ou l'autre². C'est la variation sur le thème « Serais-je le même si... » : si j'avais épousé quelqu'un d'autre, si j'avais choisi un autre métier, si j'avais émigré dans un pays lointain, etc. Puis vous examinez d'autres questions formées sur le même modèle : « Serais-je le même si j'étais né d'autres parents ? », ou « ... si j'étais né au Moyen Âge ? » ou encore « ... si j'étais né de l'autre sexe ? ». Vous soutenez que les questions du premier groupe ont un sens, alors que les questions du type « Et si j'étais né au Moyen Âge... ? » n'ont pas de sens. Où tracez-vous la limite ? À partir de quand s'imaginer soi-même comme un autre, pour parler comme Ricoeur, devient-il un pur non-sens ?

VD – L'appel à la fiction a l'intérêt de clarifier certaines questions que nous voulons poser sur l'identité personnelle. L'exercice de la fiction permet d'imaginer toutes sortes de choses : que nous vivons dans l'Antiquité, que nous sommes des Chinois... Mais quand on se pose la question « Quelle sorte de personne aurais-je été si... », il faut respecter le concept de sujet, c'est-à-dire le concept de la réponse à la question « Qui... ? ». Qui aurais-je été si j'avais été médecin et non professeur ? Réponse : J'aurais été moi, médecin. Qui serais-je si j'étais resté aux États-Unis au lieu de rentrer en France ? Je serais moi, aux États-Unis. Dans tous ces exemples, la question « Qui... ? » porte sur moi et non pas sur quelqu'un d'autre. Mais se demander : « Qui aurais-je été si j'étais né au Moyen Âge ? », c'est poser une question qui ne porte sur personne. Car elle ne porte pas sur moi, à moins de supposer que j'existais déjà d'une certaine façon avant même d'être né, que j'existais en tant qu'*individu possible* en attente d'une actualisation qui aurait pu se

2. *Ibid.*, p. 140.

produire bien avant ma date de naissance effective. Autrement dit, ce type de questions suppose qu'il y ait une essence singulière de moi-même, et que ce soit cette essence qui fasse que je sois l'individu que je suis. La philosophie fait donc apparaître une illusion essentialiste derrière un usage apparemment inoffensif de la question « Qui ? ».

MP – *Pourquoi le fait d'être né de tels parents me définit-il, alors que, par exemple, mon métier ne me définit pas ? Pourquoi l'identité de mes parents détermine-t-elle qui je suis, mais pas le fait que je sois médecin ou professeur ?*

VD – Qu'est-ce qu'on appelle *se définir* ? Je peux me présenter en mettant en avant divers éléments de mes activités, et en ce sens avancer une définition de moi-même, mais il s'agira toujours d'un portrait générique (profession, nationalité, etc.), à moins d'inclure des marques d'individuation comme, par exemple, l'identité de mes parents, la date exacte de ma naissance, tout un état civil qui n'appartient qu'à moi. On vérifie ainsi la pertinence de l'adage selon lequel il n'y a pas de définition de l'individu en tant que *tel individu*. Comme l'écrit Leibniz dans les *Nouveaux Essais*, « l'individualité enveloppe l'infini ».

MP – *Vous avez consacré votre livre le plus volumineux sinon le plus important, Le complément de sujet, à pourfendre « les philosophies du sujet ». Il y a philosophie du sujet dès lors que l'on imagine un sujet se constituant lui-même. Vous visez ici Kant, Husserl, Merleau-Ponty et Sartre, entre autres. Vous montrez qu'on ne peut pas davantage se constituer soi-même que l'on pourrait par exemple se donner des ordres à soi-même. Pourtant, nous nous fixons des objectifs à nous-mêmes, nous nous auto-imposons des contraintes (faire une tâche en un temps donné, par exemple), nous nous donnons des règles ; et à suivre un philosophe qui vous est cher, Aristote, nous pourrions même modifier volontairement notre caractère. En quoi n'y a-t-il pas constitution du sujet par lui-même dans ces diverses pratiques de soi ?*

VD – Ce n'est pas la même chose. Ce que les philosophes appellent auto-constitution, ce n'est pas de travailler sur soi ou de changer ses habitudes, mais c'est l'auto-position pure et simple de soi comme objet-sujet. Se donner des règles, se fixer des contraintes, ce n'est pas s'adresser un ordre à soi-même. Si je me donne un ordre à moi-même, est-ce que je fais la même chose que quelqu'un qui commande à un subordonné de faire ceci ou cela ? Y a-t-il ce rapport entre un donneur d'ordre et un exécutant ? Bien sûr que non. Car il y a une seule personne, alors que l'acte de donner un ordre suppose un couple de personnes distinctes. La meilleure preuve en est que si je n'exécute pas l'ordre que je me suis donné à moi-même, cela veut simplement dire que j'ai changé d'avis. Mais si le subordonné n'exécute pas l'ordre qu'il a reçu, c'est une rébellion. Il est vrai qu'on peut décrire les actes qu'on accomplit envers soi-même comme étant analogues à des actes sociaux ; mais ce ne sont pas des actes sociaux, parce que manque la dualité entre une personne et une autre.

MP – *Diriez-vous que c'est la possibilité d'une sanction qui fait la différence entre ces actions sociales accomplies à deux et les actes réfléchis qui ressemblent à des actions sociales, mais n'en sont pas ?*

VD – Non, ce n'est pas cela. Si je me donne une consigne et qu'ensuite je l'abandonne, j'ai seulement changé d'idée. Certes, il peut aussi s'agir d'une faiblesse : je me donne une consigne, j'aimerais la suivre, mais je n'y arrive pas. Ici la relation à soi-même devient analogue à un rapport social, mais elle n'est pas pour autant un rapport social, ou elle ne l'est que sur le mode du *comme si*. Ce n'est pas la même chose de désobéir à un supérieur et de se désobéir à soi-même, pour autant que cette dernière expression ait un sens.

LA NOTION D'INSTITUTION : PENSER LA SOCIÉTÉ SANS LE CONTRAT SOCIAL

MP – *Votre œuvre couvre de nombreuses notions : le langage, la conscience (Le parler de soi), l'art (à travers votre Proust : philosophie du roman, notamment), la liberté (Le complément de sujet), la raison (idem), la justice et l'État (Philosophie du jugement politique), pour ne citer que des notions au programme de Terminale générale. Néanmoins, un motif unique les traverse toutes : le social. Par exemple, parler est une institution sociale avant d'être un acte individuel, comme le dit clairement le titre d'un de vos livres, Les institutions du sens. Le concept d'institution semble avoir un caractère premier dans votre philosophie. Pourriez-vous nous expliquer brièvement en quoi consiste une institution ?*

VD – Une institution est une façon d'agir, de penser ou de sentir qui est préétablie. Je prends le mot dans le sens où Durkheim et Mauss l'ont pris : le sens sociologique. Parler n'est pas une institution, mais la langue en est une. Elle permet de faire des actes de parole, qui sont des actes individuels. Le problème philosophique de la notion d'institution est de donner un sens à l'idée qu'il y a des manières de parler, de penser, de sentir et d'agir qui sont préétablies, c'est-à-dire établies avant même que les individus parlent, pensent, sentent ou agissent. Cela pose plusieurs problèmes que nous allons, je suppose, aborder.

MP – *Vous soutenez que l'institution, c'est-à-dire la règle sociale, est une règle préétablie qui précède l'action individuelle. S'il n'y a pas de banque dans la société où je vis, je ne peux pas ouvrir un compte en banque ; si le foot n'est pas connu dans ma société, je ne peux pas même penser à jouer au foot. On comprend intuitivement ce que cela veut dire : la règle doit déjà exister pour que je puisse la suivre, pour que je puisse vouloir la suivre. Mais ici on tombe sur une question métaphysique massive : si l'institution existe avant les individus, avant leurs actions*

et leurs pensées, où existe-t-elle ? Où est-elle, quand elle est établie, mais pas encore mise en œuvre par des actes individuels réels ?

VD – Deux choses doivent être précisées. D’abord, il n’y a pas de règle isolée. Dire que la règle est préétablie, c’est dire qu’il y a un système de règles. Ou alors, si on veut garder le singulier, on peut parler de la Règle, avec une majuscule ; le mot « Règle » désigne alors l’ensemble du domaine normatif. Deuxièmement, la Règle ainsi entendue précède plutôt l’interaction sociale que l’action individuelle. Pour être en interaction sociale avec quelqu’un, il faut qu’une règle ait été posée qui définisse les positions, rôles, statuts respectifs de deux individus (au moins) l’un à l’égard de l’autre. Par exemple : professeur / élève, époux / épouse, propriétaire / locataire, etc.

Cela étant posé, la difficulté se résume ainsi : qu’est-ce que cette existence qui consiste à préexister ? C’est bien sûr une question ontologique : comment exister peut-il consister, pour une institution, à préexister ?

Il faut garder en tête que l’existence dont nous parlons ici est l’existence de faits normatifs. Or il y a deux façons d’envisager le normatif, compris comme l’ensemble des règles qui énoncent ce qu’il est convenable de faire dans certaines circonstances. Ou bien on pose que les règles surgissent dans l’histoire comme l’effet ou le résultat d’interactions entre les individus ; ou bien ce sont les règles qui définissent par avance ce que peuvent être les interactions sociales entre les individus. Ici, nous devons expliciter notre philosophie sociale, sachant qu’il y a deux philosophies possibles. La première utilise un modèle individualiste, la seconde un modèle sociologique et holiste. À première vue, le modèle individualiste semble plus simple, plus évident : il faut d’abord qu’il y ait des individus pour qu’il y ait des actions soumises à des règles, des actions dont on puisse se demander si elles sont ou non conformes à la règle. L’ontologie sera alors une ontologie d’individus, de leurs actions, puis de leurs interactions ; de ces interactions naîtraient des régularités normatives qu’on appelle des institutions. C’est ce modèle individualiste qui inspirait aux ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècle les théories du contrat social, selon lesquelles l’établissement de la Règle mettait fin à l’état de nature. Tant qu’on a des individus, mais qu’on n’a pas encore d’institutions, on est dans l’état de nature. La philosophie individualiste n’est intelligible que si cela a un sens d’imaginer l’humanité dans un état de nature.

Passons à l’autre philosophie possible et voyons pourquoi, bien qu’elle puisse sembler d’abord paradoxale, elle l’est en réalité moins que la philosophie individualiste. Selon cette autre philosophie, pour qu’il y ait interaction sociale, il faut des règles définissant la manière appropriée de se comporter dans telle et telle circonstance. Mais il faut préciser. On ne peut pas parler de règles en général, comme si toutes les règles étaient de même nature. Les règles n’ont pas toutes la même normativité ; la philosophie doit distinguer différentes sortes de normativité, donc différentes sortes de règles.

Certaines règles peuvent être assimilées à des *recettes*. Ce qui caractérise une recette, c’est qu’elle est plus ou moins efficace ; autrement dit, on la juge

à son résultat. On n'a pas besoin de connaître ni de comprendre la recette pour la juger ; il suffit de connaître son résultat. Dans un concours gastronomique, je peux juger différentes recettes, sans savoir du tout comment les chefs ont préparé leurs plats. Je me prononce sur la qualité normative du résultat sans connaître la procédure qui y a conduit.

Par ailleurs, certaines règles sont des *règlements*. On peut les concevoir en appliquant le modèle du contrat social. Initialement, nous sommes dans un état de nature. Nous en sortons lorsqu'une autorité décide qu'il y aura dorénavant une façon correcte de faire telle ou telle chose, quelque chose que les gens font déjà, mais sans que cette activité soit soumise à des contraintes ou des autorisations. Le règlement indique quelle est désormais la seule manière correcte de se livrer à cette activité. Il y a donc eu un temps avant que le règlement n'ait été édicté, et on peut concevoir ce temps comme un état de nature. Il y a donc bien un sens à parler d'état de nature, mais dans des cas spécifiques seulement. La chasse, la pêche, ou même la circulation, peuvent connaître d'abord un état de nature. Plus tard, les autorités réglementent ces pratiques. À partir de ce moment, certaines façons de chasser, de pêcher ou de circuler deviennent prohibées tandis que d'autres sont correctes. Ainsi, une philosophie sociale de l'institution peut accepter de parler d'état de nature dans des cas spécifiques : il s'agit de l'état de nature qui a précédé tel règlement dans tel domaine d'activité.

Enfin, il y a les règles au sens des règles d'un jeu. Ce ne sont ni des recettes, ni des règlements ; elles ne disent pas, par exemple, comment gagner à ce jeu ; et elles n'interdisent pas de faire telle ou telle chose. Comme dit Wittgenstein, il n'est pas interdit au tennis de marquer des buts, mais cette possibilité n'existe pas, cette expression « marquer un but » ne correspond à rien, ne décrit rien de ce qui se produit dans une partie de tennis. Les règles du jeu sont des *définitions*. Elles créent des possibilités d'action qui n'existaient pas avant que la règle soit posée. C'est pourquoi on parle communément de règles constitutives. Tant qu'il n'y a pas les règles du jeu d'échec, il n'est pas possible de mettre en échec son adversaire, ni de déplacer son roi, etc. Il est donc nécessaire que la règle, dans ce cas, précède l'action. C'est de cette sorte de règles, qui sont comme les règles d'un jeu, que nous parlons lorsque nous disons que les institutions précèdent les interactions.

MP – *Dans votre typologie, on voit bien en quoi la règle définitoire, conçue sur le modèle de la règle d'un jeu, n'est pas un règlement qui viendrait structurer une pratique déjà existante. Mais on ne voit pas bien ce que vient faire la recette. D'ailleurs, une recette de cuisine n'est-elle pas aussi une définition ?*

VD – Une recette de cuisine peut en effet devenir la définition d'un plat, si l'on décide de n'utiliser le nom de ce plat que pour ce qui aura été produit en conformité avec les instructions de cette recette. Par exemple, nous pouvons décider que seules les quenelles produites en suivant la recette de la Mère Brazier (à Lyon) auront le droit de s'appeler « Quenelles de brochet ».

Si vous avez appliqué une autre recette, et quel que soit le résultat, alors nous ne dirons pas que vous avez fait des quenelles de brochet.

Les recettes décrivent des procédés et des opérations qui permettent de produire tel ou tel résultat. Elles décrivent des techniques. Ces techniques peuvent être évaluées du point de vue de leur efficacité. Or il y a des institutions qui sont comme des outils ou des instruments collectifs dont un groupe se dote pour atteindre tel ou tel objectif. Par exemple, un système postal, un système ferroviaire ou un établissement pénitentiaire peuvent être conçus comme des institutions. Nous pouvons expliquer pourquoi ces organisations ont été créées. Nous pouvons aussi nous demander si, telles qu'elles fonctionnent, elles remplissent bien la fonction pour laquelle elles l'ont été.

Comparez ces organes collectifs avec le langage considéré comme une institution humaine. Il n'y a pas de sens à demander à quoi sert le langage et à répondre que c'est un instrument de communication, comme si on pouvait se représenter des individus à l'état de nature en train de fabriquer des instruments linguistiques en vue de communiquer les uns avec les autres.

QUE L'INSTITUTION EXISTE TOUJOURS DÉJÀ

MP – L'idée d'une institution ou d'une règle qui préexiste à sa mise en œuvre n'est-elle pas aussi incompréhensible que les modèles contractualistes qui traitent la société comme un ensemble de règlements, comme si la société se préexistait à elle-même ? En effet, on ne peut réglementer que des pratiques déjà existantes. Si le contrat social est un règlement, la société existe déjà avant le contrat, et ce dernier ne peut pas expliquer l'origine de la vie sociale ; au contraire, il la suppose. Mais l'idée de règles qui seraient « toujours déjà » existantes n'est-elle pas tout aussi incompréhensible ?

VD – Il faut prendre la chose autrement. Les philosophies individualistes veulent nous expliquer comment surgit la société. Mais si l'on pose des institutions au sens sociologique, on a l'air de dire qu'il y a toujours déjà eu des institutions. Comment y a-t-il toujours eu des institutions s'il n'y a pas toujours eu des sociétés ? Il semble y avoir une énorme contradiction. Mais cette contradiction naît du fait qu'on reste fasciné par la notion politique de l'institution, c'est-à-dire par le modèle de la législation. Le souverain pose les lois : tel est le modèle. Et on peut alors demander : « Depuis quand y a-t-il ces lois ? ». En revanche, si l'on veut penser l'institution dans le sens sociologique, il faut abandonner ce modèle et le remplacer par un autre. Dans cet autre modèle, la question de l'origine des institutions ne se pose pas, du moins pas de la façon dont on la pose dans le modèle individualiste. En effet, est une institution ce que les agents reçoivent comme déjà institué : il faut qu'elle soit reçue. Mais cela ne veut pas dire, reçue d'un souverain qui un jour l'a établie. Alors d'où vient l'institution ? Elle vient des pratiques de nos ancêtres, sans qu'on puisse dire qu'un beau jour, on a inventé le langage, le jeu d'échecs ou tout autre institution.

MP – *Est-il donc exclu qu'une institution fasse irruption, apparaisse tout d'un coup ?*

VD – On ne peut pas employer le verbe « instituer » au présent de l'indicatif. On ne peut pas dire « J'institue », et pas davantage « Nous instituons ». On peut seulement dire : telle façon de faire est établie. Pourquoi même le souverain ne peut-il pas proclamer « Je crée telle institution » ? Réponse : parce qu'il faut que cette institution s'établisse ; et elle ne peut s'établir que de façon sociale, jamais par le *fiat* d'un individu. Il faut que la règle soit reçue, acceptée et transmise pour qu'elle soit établie. Pour parler comme Montesquieu, il faut que les *lois*, œuvre d'un législateur, entrent dans les *mœurs*, lesquelles sont comme une législation, mais sans législateurs. Si je veux créer un établissement quelconque, c'est seulement dans vingt ans ou dans un siècle qu'on pourra savoir si j'ai effectivement établi quelque chose. Et ce qui sera établi à cette époque future ne sera pas du tout ce que j'avais conçu ; cela se sera complètement transformé. Comme le dit Wittgenstein dans ses *Remarques* sur Frazer : si je voulais créer une fête, soit elle ne serait pas reprise par les gens, soit elle serait reprise, mais alors sous une forme complètement différente de celle que j'avais imaginée³.

MP – *N'y a-t-il pas un cercle ? L'institution est préétablie à condition qu'on la reçoive, mais elle est reçue à condition qu'on la prenne comme préétablie. Il y a là une boucle infinie entre l'ancien et le nouveau.*

VD – C'est en effet un paradoxe, mais il comporte une vérité. L'institution n'existe pas si elle n'est pas reçue. Mais la recevoir, autrement dit se comporter de la façon voulue, c'est participer à la création de cette manière d'agir. C'est une réception active. Prenons le modèle de la langue. Personne ne prétend avoir inventé une langue, du moins une langue qui soit parlée par une population. Les langues artificielles, comme l'esperanto, ne sont pas des langues reçues. En parlant comme nous le faisons, nous ne sommes pas les véhicules passifs d'une institution qui nous serait imposée ; nous sommes les acteurs de la transmission et donc de la création d'une institution. Ici aussi, l'on peut dire : si je veux créer un nouvel usage linguistique, je n'aurai réussi à le faire que si les gens adoptent mes usages ; et on ne saura si ces usages se sont établis que dans plusieurs générations.

MP – *Vous soutenez que l'institution est préétablie quand elle est établie, c'est-à-dire reçue, dans l'esprit des gens. C'est bien cela ?*

VD – « L'institution est préétablie » signifie que les gens ne peuvent que la recevoir activement (auquel cas elle existe) ou cesser de la transmettre (auquel cas elle disparaît).

3. « Si je voulais inventer une fête, elle ne tarderait pas à disparaître ou bien serait modifiée de telle manière qu'elle corresponde à une tendance générale des gens. » (L. Wittgenstein, *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, trad. Jean Lacoste, Lausanne, Éditions l'Âge d'Homme, 1982, p. 32).

EN QUEL SENS UNE INSTITUTION DEMEURE-T-ELLE LA MÊME ?

MP – *Une projection dans le passé est donc nécessaire. Vous dites à la fois que les règles définissent l'institution ; et que l'institution évolue, change. Cela pose la question de l'identité de l'institution. Si on prend l'exemple de la langue, y a-t-il des critères pour décider si c'est la même langue qui est parlée ici chez nous et là-bas, dans un pays lointain ? Ou aujourd'hui par nous et naguère par nos prédécesseurs ? Comment l'institution peut-elle à la fois définir des pratiques et permettre une grande variation dans ces pratiques, puisque l'institution elle-même change ?*

VD – Il nous faut en effet des critères d'identité, sinon on ne sait pas de quoi on parle. La question de l'identité doit donc être posée, mais elle ne peut pas l'être sous une forme générale. Il n'y a pas une ontologie formelle de l'institution, qui serait applicable à toute espèce de pratique établie. En revanche, on peut demander : « À quelles conditions a-t-on affaire à la même langue ? ». D'ailleurs de façon générale, les questions d'identité ne sont pas des questions d'ontologie formelle. Il n'y a pas à demander : « Qu'est-ce que c'est qu'être le même ? » La question d'identité doit être spécifiée : « Qu'est-ce que c'est qu'être le même *ceci*, ou le même *cela* ? » – la même langue, la même personne, le même lycée, etc. Le lycée Louis-le-Grand aujourd'hui est-il le même établissement que ce qui était initialement connu comme le collège de Clermont, puis du ^{xvii}^e siècle à Napoléon comme le collège Louis-le-Grand ? Les critères seront différents selon les types d'êtres. Dans le cas de la langue, c'est particulièrement frappant. Certains philosophes soutiennent que dès qu'on change un détail dans une langue, on passe à une autre langue. Par conséquent, nous ne parlerions pas la langue de Pascal, ni celle de Montaigne, ni même celle de Proust. Je trouve cette idée bizarre. C'est bizarre de dire que Pascal parle une langue qui nous est étrangère, et que je dois donc traduire, sachant les difficultés qu'on a avec une langue qui nous est véritablement étrangère. Si quelqu'un me parle en japonais, je ne comprends rien ; c'est qu'en effet j'ai alors affaire à une langue qui m'est étrangère. Si je lis Pascal, certains mots qu'il emploie n'ont plus cours et il me faudra peut-être un dictionnaire, mais la difficulté n'est pas la même. L'intérêt de poser la question des critères d'identité est de mettre en évidence toutes ces possibilités intermédiaires entre une langue qui demeure strictement la même, et la même langue, mais avec des changements ou une évolution. Certaines langues n'évoluent plus, par exemple le latin ecclésiastique, celui de la messe. Mais le latin des encycliques évolue, car les encycliques ont besoin de mots nouveaux pour désigner des réalités nouvelles.

LES INSTITUTIONS DE LA LIBERTÉ

MP – *Pour beaucoup d'entre nous, les institutions et les règles sont avant tout des contraintes. Il paraît évident que la règle limite l'action et la contraint, et par conséquent qu'elle empêche la liberté. Mais pour vous, c'est l'inverse : la règle instituée, l'institution comme fait social, est une des conditions de la liberté, et peut-être même sa condition principale. Comment la règle peut-elle être condition non seulement du sens, mais encore de la liberté ?*

VD – Il y a des institutions qui ont un caractère de contrainte : ce sont les règlements dans leurs fonctions prescriptives. Mais le mot institution a une application plus large. Certaines institutions sont des créations. Elles créent des types d'actions, des choses qu'on ne pouvait pas faire quand n'existait pas l'institution qui définit la façon dont on peut faire ce qui est institué. Je soutiens qu'une personne dont le répertoire pratique ne comprend pas d'actes institués est plus limitée dans son action qu'une personne dont le répertoire pratique comprend de tels actes. En effet, parmi les choses instituées, il y a ce qu'on pourrait appeler les institutions de la liberté. Ce sont des institutions qui donnent des possibilités de réflexion, de choix, de refus, que l'on n'aurait pas sans elles. Prenons l'institution par excellence qu'est le langage : un animal qui a le langage est plus libre qu'un animal qui ne l'a pas. Pourquoi ? Parce que le langage comprend notamment le mode conditionnel. Si l'on peut parler, on peut se demander : « Que se passerait-il si... ? ». C'est là que Peirce fait intervenir le *would be*⁴. C'est par exemple Jules César devant le Rubicon. Il peut se demander : « Que se passerait-il si je franchissais le Rubicon ? ». S'il n'avait pas le langage, il ne pourrait pas former cette pensée.

MP – *Le conditionnel donne une liberté, mais laquelle ?*

VD – Le langage rend possible de se représenter des choses qui n'existent pas, mais qui existeraient si... Il permet de se représenter des futurs contingents, c'est-à-dire des situations du futur et des événements à venir qui ne sont pas encore décidés aujourd'hui. Et parmi ces futurs contingents, il en est qui dépendent de moi. Il y a des choses qui n'existeront que si je décide de les faire exister. Mais pour pouvoir décider de les faire être, je dois les concevoir. Et c'est le langage qui me permet de les concevoir.

MP – *Dans Le Complément de sujet, vous avanciez la notion d'agir de soi-même. On agit de soi-même, selon vous, quand on a si bien intériorisé et maîtrisé une règle, que l'on peut sans contrainte ni commandement extérieur faire*

4. Voir C. S. Peirce, « On the doctrine of chances, with later reflections », dans J. Buchler (éd.), *Philosophical Writings of Peirce*, New York, Dover, 1955, p. 169 sq, et Vincent Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996, p. 256.

des choses qu'on n'aurait jamais faites si on ne connaissait pas la règle. Est-ce la même idée de liberté, ou d'autonomie, que celle que vous développez à présent ?

VD – Agir de soi-même renvoie, très simplement, à l'opposition entre ce que je fais et ce qu'on me fait faire. J'agis de moi-même quand je fais des choses sans que personne ni rien ne me les fasse faire. Mais justement, les règles ne doivent pas être conçues comme des mécanismes qui feraient faire aux gens ce qui est conforme à la règle. Les règles ne sont pas du tout des puissances causales. Elles ne font rien faire, elles disent ce qu'il faut faire si on veut être conforme à la règle.

MP – *Elles ne contraignent pas ?*

VD – Certaines règles ont une fonction de contrainte. Les règlements contraignent, mais seulement si nous les suivons. Ou bien j'obéis au règlement, et je me prive de certaines possibilités ; ou bien j'ignore le règlement, et je suis dans l'infraction.

MP – *Si le langage donne de la liberté parce qu'il ouvre des possibles et permet de concevoir ce qui n'est pas, qu'est-ce alors que la liberté ? C'est l'ouverture des possibles ? L'élargissement du choix ? La liberté, est-ce avoir le choix ? Est-on d'autant plus libre que le choix est plus ouvert, plus vaste ?*

VD – Si je voulais définir la liberté, je devrais commencer par introduire d'autres notions. D'abord, la notion de futur contingent, par opposition à un futur déterminé d'avance. Pour qu'il y ait liberté, il faut qu'il y ait de l'indétermination dans le monde (mais non une indétermination complète). Nous devons aussi introduire la notion d'un agent rationnel, c'est-à-dire de quelqu'un qui agit pour des raisons et qui peut dire pourquoi il agit comme il le fait. Enfin il faut établir une connexion entre le fait qu'un futur soit contingent, le fait qu'il soit en mon pouvoir de le faire advenir et le fait que j'aie une raison de faire quelque chose à son propos. Ce dont dépend tel futur contingent, c'est moi. Ai-je une raison d'actualiser ce futur contingent plutôt qu'un autre ? Si on peut mettre en place tout cela, on a tout ce qu'il faut pour décrire des actes imputables à des agents comme cela même qu'ils ont fait (alors qu'ils auraient pu ne pas le faire). Autrement dit, comme ce qu'ils ont fait librement.

Bibliographie⁵

Quelques livres et articles de Vincent Descombes en rapport direct avec l'entretien

OUVRAGES

Les embarras de l'identité, Paris, Gallimard, 2013

Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique, Paris, Le Seuil, 2007

Le complément de sujet, Paris, Gallimard, 2004

Les institutions du sens, Paris, Minuit, 1996

ARTICLES

« Remarques sur ce que comporte le fait de suivre une règle », *Revue philosophique*, 2026/2, « Sciences sociales », p. 213-219 [<https://shs.cairn.info/revue-philosophique-2026-2-page-213?lang=fr>]

« L'auto-institution est une réception active. Vincent Descombes lecteur de Castoriadis. Réponses à Olivier Fressard, Florence Giust-Desprairies et Stéphane Vibert », *Nouveaux Cahiers Castoriadis*, n° 2, 2025, p. 213-258

« La confusion des identités », *Revue du Mauss*, 2022/1, p. 73-92 [<https://shs.cairn.info/revue-du-mauss1-2022-1-page-73?lang=fr&tab=texte-integral>]

« Introduction. Une pensée radicale », dans V. Descombes et F. Giust-Desprairies (dir.), *Imaginer l'autonomie*. Castoriadis, actualité d'une pensée radicale, Paris, Le Seuil, 2021, p. 9-12 [<https://shs.cairn.info/imaginer-l-autonomie--9782021435085-page-9?lang=fr&tab=feuilleter>]

« L'institution au sens large », dans E. Djordjevic, S. Tortorella et M. Unger (dir.), *Les équivoques de l'institution. Normes, individu, pouvoir*, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 19-34 [<https://classiques-garnier.com/les-equivoques-de-l-institution-normes-individu-et-pouvoir-l-institution-au-sens-large.html>], payant, 2 euros]

« Suivre des règles établies », *Les sciences de l'éducation. Pour l'ère nouvelle*, 2012/1, p. 67-74 [<https://shs.cairn.info/revue-les-sciences-de-l-education-pour-l-ere-nouvelle-2012-1-page-67?lang=fr>]

« Philosophie des représentations collectives », *History of the Human Sciences*, 13(1), 2000, p. 37-49 [https://classiques.uqam.ca/contemporains/descombes_vincent/philo_representations_collectives/philo_repres_coll_texte.html]

« Y a-t-il un esprit objectif ? », *Les Études philosophiques*, 1999/3, « Philosophie politique », p. 347-367 [<https://www.jstor.org/stable/20849274>]

5. Lorsque le texte est consultable sur internet, l'url est mentionné entre crochets.

AUTRES RÉFÉRENCES

- ANSCOMBE Elizabeth, « Rules, rights and promises », *Midwest Studies in Philosophy*, 1978/3.1, p. 318-323 [<https://bpb-us-w2.wpmucdn.com/u.osu.edu/dist/5/25851/files/2017/08/Anscombe-Rules-Rights-and-Promises-1kr55oi.pdf>]
- CASTORIADIS Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975
- DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Le Seuil, 1983
- DURKHEIM Émile, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1998 [https://classiques.uqam.ca/classiques/Durkheim_emile/division_du_travail/division_travail_2.pdf]
- FAUCONNET Paul et Marcel MAUSS, « La sociologie : objet et méthode », dans Marcel Mauss, *Essais de sociologie*, Paris, Minuit, 1969, p. 6-41 [https://classiques.uqam.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_sociologie/la_sociologie.pdf]
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Recherches philosophiques*, trad. F. Dastur et alii, Paris, Gallimard, 2004 (§ 199-240 sur la question : en quoi consiste suivre une règle)
- *Remarques sur le Rameau d'Or de Frazer*, trad. Jean Lacoste, Lausanne, L'âge d'homme, 1982 [https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1977_num_16_1_2566]