

[[Version avec grandes marges](#) →]

Philosophie des représentations collectives

Vincent Descombes

Un article publié dans *Revue scientifique*, “History of the Human Sciences”, vol. 13, no 1, 2000, pp. 37-49.

1. Les représentations collectives

La première chose à dire de la notion de « représentation collective », introduite par Durkheim, c’est qu’elle répond incontestablement à un besoin. Quelles que soient les objections que l’on pourra faire, du côté philosophique, à la façon dont la philosophie sociale de Durkheim répond à ce besoin, il aura fallu commencer par admettre que ce besoin existe et qu’il doit être satisfait d’une façon ou d’une autre.

Soit par exemple notre calendrier grégorien. Quoi de plus naturel d’y voir une forme de *représentation* de la suite des temps, forme qui est bel et bien *collective* puisqu’elle n’est pas construite par tel ou tel individu à partir de sa propre expérience, mais qu’elle est établie, transmise et utilisée collectivement ? Néanmoins, la notion de représentation collective n’a cessé d’être contestée. Elle suscite souvent un malaise, dont il convient de comprendre les motifs.

La difficulté principale qu’on éprouve à manier cette notion paraît être la suivante. Qui parle de représentation collective fait appel à une distinction : de même qu’il y a des représentations individuelles, attribuables à des sujets personnels, il y a des représentations collectives, pour lesquelles nous devons poser un sujet collectif. Du coup, on passe inévitablement d’un sujet logique d’attribution à un sujet psychologique, au sens d’un penseur qui forme des pensées. Si nous voulons faire référence à des représentations collectives, il nous faut poser une entité dont on dira qu’elle porte ou possède ces représentations : cette entité sera le groupe, le tout social. Mais une entité qui possède des représentations est une entité pensante, donc vivante. Elle est un système organisé qui se représente le monde, qui est animé par une vie mentale. Nous semblons engagés dans une voie bien connue : nous sommes en train de constituer la société en « gros animal », en « individu collectif », en « Léviathan ». Et c’est là le point difficile. Comment y aurait-il, en plus des individus et comme au dessus d’eux, une autre entité individuelle formée de l’assemblage de leurs personnes, entité qui doit avoir sa

vie mentale propre, mais qui doit aussi contribuer à celle des membres du groupe ? Ajoutons que le terme de « conscience collective », dont se servait également Durkheim, fait bien ressortir la difficulté : lorsque je me sers du calendrier, allons-nous dire que c’est le groupe, et non moi, qui pense en moi ? En donnant aux représentations collectives le statut de « formes de conscience », le sociologue fait au philosophe l’effet de remplacer le penseur individuel par un penseur collectif. De fait, l’héritage kantien de la philosophie de la représentation favorise une telle interprétation : si les représentations de l’espace, du temps, de la causalité, sont des « représentations collectives », cela voudra dire, pour les néo-kantiens, que la sociologie veut opérer la révolution copernicienne au profit de la société (d’une société particulière) et non plus au profit d’un sujet qui s’exprime à la première personne du singulier dans une forme de type *cogito*, dans le « je pense » qui doit accompagner toutes les représentations (comme formes d’une conscience possible).

2. Une révolution en philosophie

Winch écrivait en 1958 [1] : s’il y a eu une révolution philosophique dans les dernières années (donc dans les années d’après-guerre), c’est celle qu’a provoquée Wittgenstein en montrant dans les *Recherches philosophiques* que les notions de la philosophie de l’esprit restaient obscures ou problématiques tant qu’elles n’étaient pas replacées dans leur contexte propre, celui des relations qu’ont les hommes en société. C’est là ce que marquait, selon Winch, l’aphorisme célèbre, mais resté énigmatique : “*What has to be accepted, the given, is — so one could say — forms of life*” [2].

[1] *The Idea of a Social Science*, p. 40. Les références à cet ouvrage seront données entre parenthèses dans le texte principal.

Les conséquences de cette révolution philosophique sont immenses. Peut-on dire qu’elles ont été tirées depuis 1958 ? Rien n’est moins sûr. L’œuvre de Wittgenstein est aujourd’hui tenue pour classique, la littérature secondaire sur l’ensemble de son œuvre est considérable. Pourtant, on ne peut manquer de remarquer que l’accent principal a rarement été mis là où Winch l’avait placé. Si l’on devait caractériser d’un mot la tendance générale du commentaire, on pourrait dire ceci : pour la plupart, les lecteurs de Wittgenstein ont bien aperçu que ses arguments dans les *Recherches philosophiques* avaient des conséquences critiques radicales pour la « philosophie de la psychologie ». Mais tout se passe comme si ces lecteurs en étaient restés à un relevé de paradoxes, d’incohé-

rences, d'impossibilités, sans parvenir à aller jusqu'au diagnostic lui-même : si les spéculations philosophiques sur l'origine et la structure des concepts psychologiques deviennent aberrantes, c'est parce qu'on a cru pouvoir couper l'esprit [3] de la société. En somme, les lecteurs ont bien reconnu l'impossibilité d'attribuer à un individu une vie mentale qui lui serait donnée à lui et seulement à lui (donc une vie mentale incommunicable). Mais ils ont reculé devant la conséquence pourtant directe de cette impossibilité : le mental et le social sont, comme l'écrit Winch *two different sides of the same coin* (p. 123). A cet égard, on peut dire que l'ouvrage de Winch *The Idea of a Social Science* est un classique *contemporain*, pas seulement un classique des années 1960.

[3] Précisons une fois pour toutes que l'esprit (*mind*) s'entend dans toute cette discussion au sens du latin mens, donc de l'intellect. L'exemple du mental, ce ne sera pas, par exemple, la sensation de *douleur*, mais plutôt le concept de sensation douloureuse.

La question du statut des représentations collectives en est renouvelée. On ne se demandera plus : telle forme de représentation (par exemple le concept d'espace ou celui de causalité) appartient-elle à une conscience individuelle ou à une conscience collective ? Mais on se demandera : dans quel monde social les gens peuvent-ils former tel concept ? Et inversement : quels concepts faut-il posséder pour que s'établisse telle relation sociale ?

3. L'esprit fait partie de la société

On aurait pu croire que les sociologues, héritiers de Durkheim, accepteraient plus facilement que des philosophes néo-kantiens ou néo-humiens l'idée selon laquelle les relations conceptuelles ne sont pas séparables des relations sociales. En fait, il n'en est rien. Les sociologues eux-mêmes ont eu du mal à maintenir une position qui semblait pourtant devoir être au fondement de leur discipline.

Dans une étude sur la pensée de Marcel Mauss, Louis Dumont dénonçait comme une erreur le projet de modeler la science sociale sur la science naturelle [4]. Les sociologues d'inspiration positiviste s'imaginent que, pour faire œuvre de science, il leur faut se plier aux règles de ce qu'ils croient être « la méthode naturaliste » : le travail scientifique consisterait alors à relever des données, de préférence quantifiées, et à chercher des corrélations entre ces données. Selon Dumont, ces sociologues ne font pas seulement une erreur de méthode, ils font une erreur philosophique, car ils se trompent sur la place de *l'esprit* dans l'ordre

des choses : « on nous dit qu'il faut nous satisfaire d'étudier les données sans supposer, sans essayer de découvrir leur cohérence, comme si notre esprit n'était pas une partie de la société en un sens plus profond qu'il n'est partie de la nature [5] ». La convergence avec la position développée par Winch est frappante : c'est au fond une seule et même chose de croire que l'étude de l'esprit relève de la science naturelle (comme si l'esprit ne faisait pas partie de la société) et de croire que la science sociale cherche avant tout des « corrélations » ou des « mécanismes » et non pas une cohérence intellectuelle, qu'elle est une science causale plutôt qu'une étude des relations de sens [6] entre les éléments d'un système.

[6] « Relations de sens » est la façon dont un praticien de l'analyse structurale (comme Dumont) appellera des relations qui doivent constituer leurs termes au sein d'une totalité. Dans le lexique de la tradition à laquelle appartient Winch, on dira : *des relations internes*.

Pour Dumont, étudier un système social, c'est étudier une forme d'esprit. Ainsi, le système indien des castes est un « état d'esprit » avant d'être un arrangement social. Il vaut la peine de citer le passage remarquable dans lequel l'auteur souligne bien comment l'étude d'un système social résiste à tout ce qui serait une simple analyse de corrélations entre des données extérieures les unes aux autres :

« Finalement, bien davantage qu'un "groupe" au sens ordinaire, la caste est un *état d'esprit*, un état d'esprit qui se traduit par l'émergence, dans diverses situations, de groupes de divers ordres auxquels on donne généralement le nom de caste. Voilà pourquoi il ne faut pas voir l'ensemble à partir de la notion de l'"élément", selon laquelle on le connaîtrait d'après le nombre et la nature des "éléments" constituants, mais à partir de la notion de "système", selon laquelle certains principes fixes président à l'agencement d'"éléments" fluides et fluctuants. [7] »

On dira peut-être que cette remarque porte sur un système très particulier, celui des castes. Mais ce n'est pas ainsi que l'entend Dumont, puisqu'il se réfère plus loin à l'étude d'Evans-Pritchard sur les Nuer pour y retrouver, sous le nom de « segmentation », la même idée : les groupes d'appartenance n'existent pas en soi comme des entités substantielles, ils se définissent les uns par rapport aux autres, apparaissent ou disparaissent selon le genre de situation où l'on se trouve [8]. Dans le lexique de l'anthropologie sociale, on dira que la définition des entités sociales (groupes) doit se faire sur le mode holiste (à partir d'un principe de différenciation et au sein d'un sys-

tème englobant). Chez le philosophe wittgensteinien, cette même idée va être présentée comme l'exigence d'une détermination contextuelle du contenu des idées :

(...) "The relation between idea and context is an internal one. The idea gets its sense from the role it plays in the system. It is nonsensical to take several systems of ideas, find an element in each which can be expressed in the same verbal form, and then claim to have discovered an idea which is common to all the system." (p. 197)

On n'étudie pas des éléments atomiques qui pourraient entrer, avec leurs propriétés intrinsèques, dans différentes configurations moléculaires. On analyse un système en étudiant comment il s'organise. En vertu de la corrélation du social et du mental, la même exigence holiste s'applique à l'étude de la vie sociale et à l'étude des systèmes d'idées, ou « idéologies ».

4. Les relations sociales sont des relations internes

Comment les concepts et les relations sociales sont-elles « deux faces d'une même pièce » ? Voici une autre façon de le dire : les relations sociales sont des relations internes. Nous allons donc discuter de la thèse du caractère interne des relations sociales (*the internality of social relations*, p. 121).

On dira peut-être que la thèse en cause repose sur une grossière confusion du logique et du réel. Une relation interne est une relation entre deux descriptions ou entre deux concepts. Soit l'exemple de l'acte de commander. Il y a en effet une relation interne entre le concept du commandement et celui de l'obéissance (cf. p. 124-25) : donner un *commandement*, c'est dire ce qu'il faut faire pour *obéir*. Mais, ajoutera-t-on, entre des existences individuelles, il ne peut y avoir que des relations externes. Il est bien vrai que je ne peux pas commander à la porte de s'ouvrir en lui disant *Sésame ouvre-toi* (parce que la porte n'est pas en mesure d'obéir). Il est également vrai que je ne peux pas obéir en faisant quelque chose que personne ne m'a commandé de faire. Ce sont là des nécessités conceptuelles qui expriment des relations internes. Pourtant, de telles relations internes ne font pas qu'il y ait quelqu'un pour m'obéir si je veux commander, ni qu'il y ait quelqu'un pour me commander si je veux obéir. Elles ne font pas que je puisse, en donnant un ordre, produire la conduite d'autrui comme conduite obéissante et changer mon interlocuteur en agent subordonné à ma volonté. En réalité, une fois l'ordre donné, il reste à voir empiriquement s'il est suivi d'une action de l'exécuter.

On reprochera donc à la thèse selon laquelle les relations sociales sont des relations internes de changer la sociologie en logique. Or, dira-t-on, les individus ne sont pas des idées ou des propositions : ils n'ont donc pas entre eux des relations internes, mais des relations personnelles dont ils sont les maîtres. La thèse pêcherait donc par « intellectualisme », elle assimilerait les relations sociales en relations symboliques, au sens de relations entre des symboles (cf. p.128).

L'intérêt de cette objection est de faire ressortir le préjugé qui est à l'origine de la méprise : *on croit que les relations sociales sont définies entre des individus*. On se représente le lien social comme une sorte de ciment placé entre les briques de l'édifice social que seraient les individus. C'est une erreur. Le lien social du maître et du serviteur n'est pas un lien entre un individu et un autre individu, c'est un lien d'opposition entre deux statuts complémentaires. Par définition, le concept d'individu exclut la dépendance à l'égard d'une autre existence individuelle. Qui dit *individualité* dit en effet, comme le veut l'objection ci-dessus, externalité des relations. Ou encore, en termes logiques : le concept d'individu nous invite à user d'un langage extensionnel, c'est-à-dire un langage dans lequel on peut identifier des éléments stables et indépendants, comme le disait Dumont, mais dans lequel il n'est pas possible d'identifier les parties d'un tout à partir d'un système de relations constitutives de leurs propres termes.

Ce qui est impossible n'est donc pas que Pierre, le maître, existe sans que Paul, le serviteur, existe, mais plutôt que Pierre ait le statut de maître sans que quelqu'un ait le statut de serviteur (Paul ou un autre). De même, quelqu'un peut s'établir marchand d'antiquités ou psychanalyste : il n'est pas nécessaire pour cela qu'il ait des clients. L'offre ne suffit pas à créer la demande (l'existence d'une clientèle). Néanmoins, il y a deux impossibilités qui manifestent la relation interne entre le vendeur et l'acheteur : il n'est pas possible que le marchand ait vendu quelque chose si personne ne lui a rien acheté, et il n'est pas possible que quelqu'un s'établisse de lui-même marchand d'antiquités ou psychanalyste dans une société qui n'aurait pas les notions requises de commerce marchand, d'antiquités ou de cure psychanalytique. De telles notions sont donc très exactement ce qu'il convient d'appeler des représentations collectives.

On dira qu'il a bien fallu que ces notions soient inventées. Avant d'être collectives, elles ont été individuelles. C'est la question classique de l'origine des institutions.

5. Le lien social

L'ouvrage de Margaret Gilbert *On Social Facts* est, à ma connaissance, la discussion la plus serrée qui ait été faite des idées constituant ce que Winch appelait la « révolution en philosophie ». Ce livre vise à trouver une voie intermédiaire entre l'individualisme nietzschéen de Max Weber et le holisme wittgensteinien de Winch. Contre Weber, elle veut défendre la possibilité de se référer, dans un langage respectable du point de vue théorique, à des groupes sociaux compris comme des entités qui agissent, veulent, ont des croyances et des attitudes. Contre Wittgenstein et Winch, elle veut défendre la thèse traditionnelle (au moins dans la pensée moderne) d'une priorité de la pensée individuelle sur la vie sociale. *Thought is prior to society* [9]. Elle oppose cette thèse, qu'elle qualifie d'« intentionaliste », à celle de Winch : *Meaningful behaviour must be social* [10].

On notera, avant d'aller plus loin, que Gilbert présente comme une question de *priorité* logique ce qui est en réalité une question de *corrélation*. Dans la version de Gilbert, le partisan de la thèse sociologique demande qu'il y ait *d'abord* participation de l'individu à un groupe pour qu'il puisse être question *ensuite* d'une vie intellectuelle de cet individu. Or, dans la version de Winch, la dépendance vaut aussi dans l'autre sens : pas de participation à un groupe (de type vie sociale, pas vie animale) sans possession des concepts nécessaires. Il ne saurait donc être question de se donner d'abord une société sans le langage et de voir apparaître ensuite, au sein des interactions sociales, le langage et la pensée intellectuelle. Nous pouvons donc nous demander si Gilbert a accordé assez d'attention à l'idée, centrale pour le holisme de Winch, d'une internalité des rapports sociaux.

Le point fort de l'analyse de Gilbert est d'avoir montré que beaucoup de philosophies sociales se donnent une notion tout à fait insuffisante du social. Elle montre comment, chez Weber comme aujourd'hui dans la théorie des conventions (au sens de David Lewis), on reste en deça d'un concept de rapport social. Son exemple inaugural permet de mettre tout de suite l'accent sur l'essentiel. Soit le cas de deux personnes qui décident d'aller faire une promenade ensemble (*going for a walk together*). Qu'est-ce qui distingue ces deux personnes de deux promeneurs qui se trouvent sur le même chemin, mais qui y font l'un et l'autre (au même endroit et au même moment) une promenade personnelle ? L'appareil conceptuel de Weber ne permet pas de dire en quoi le premier cas est social, alors que le second ne l'est pas vraiment. En effet, il suffit chez Weber que les deux promeneurs tiennent compte l'un de l'autre dans leur promenade (pour ne pas se gêner l'un l'autre) pour que l'un et

l'autre fassent chacun de leur côté une action sociale. Weber ne demande pas qu'ils aient le projet et donc l'idée de se promener ensemble. De fait, l'individualisme de Weber lui interdit de parler d'un groupe de deux personnes qui serait le sujet collectif — Gilbert dit le « sujet pluriel » — d'une seule et même promenade, celle que ces personnes font ensemble.

Gilbert a également montré comment la discussion entre exégètes de Wittgenstein sur le concept de « suivre une règle » laisse en général de côté le thème du lien social. Par exemple, on pose un agent A dont le comportement présente une régularité. On se donne un observateur B qui se demande si A suit ou non une règle. La question posée est alors de savoir s'il est possible que A suive une règle « privée », une règle que, par principe, B ne pourrait pas discerner et adopter pour sa propre gouverne. Il n'est pas besoin d'aller plus loin dans la discussion d'un tel exemple pour voir qu'aucun lien social n'est posé entre A et B. Autrement dit, la discussion porte sur le caractère public des règles, pas sur leur caractère social. La seule société dont il pourrait être question ici serait une société du genre humain : une telle société est une société idéale, elle ne requiert aucun lien social particulier entre les membres de l'espèce humaine [11].

6. Le sujet pluriel

Il est remarquable que l'exemple retenu par Gilbert soit celui d'une action *collective*, je veux dire d'une action signifiée par un verbe qu'on pourrait aussi utiliser pour dire ce que fait un agent solitaire, et qui devient le verbe d'une action collective par l'addition du mot « ensemble ». Deux personnes partent se promener, et elles ne partent pas seulement ensemble (matériellement), mais elles partent pour se promener ensemble (intentionnellement).

Si seulement Gilbert était partie de l'exemple de deux personnes allant ensemble au bal (pour y danser le tango) ou allant ensemble au club de tennis (pour y jouer l'une contre l'autre), l'analyse aurait été sans doute différente. Au tennis, on ne confondra pas la paire d'agents formé par les deux adversaires et le « joueur pluriel », c'est-à-dire l'agent collectif formé par deux joueurs qui font équipe (dans une partie en double). Il est intéressant de se demander pourquoi Gilbert a privilégié l'*action collective* aux dépens de ce qui paraît être l'archétype de l'*action sociale* : celle qui exige la coopération de deux *partenaires* (chacun de ces partenaires pouvant être, selon les cas, singulier ou pluriel).

Le but de Gilbert est de mettre le doigt sur la différence entre deux cas qui, vus de l'extérieur, semblent voisins ou indiscernables : deux personnes qui se

trouvent faire une promenade au même endroit et au même moment, donc qui sont matériellement ensemble (sans en avoir l'intention), et deux personnes qui font cette promenade ensemble au sens où c'est ensemble qu'elles veulent la faire. Dans un cas, on n'aura pas une société, mais seulement une « socialité » wébérienne. Dans l'autre, on aura un groupe doté d'une volonté propre.

Ayant posé le problème somme toute classique de savoir en quoi une société se distingue formellement d'une simple multitude d'individus, Gilbert a donné la réponse de la philosophie moderne. Ce qui fait la différence, c'est la volonté de faire société et c'est la conscience que chacun a d'avoir cette même volonté. Le fondement de la société est donc trouvé dans un *cogitamus*, dans une conscience collective qui s'exprime au pluriel en disant « nous ». Ainsi, Gilbert part de Durkheim, mais elle revient en deçà de Durkheim. Elle part du problème philosophique de Durkheim, qui était de saisir le trait distinctif du social, autrement dit la raison qui imposait de parler de « représentations collectives » et pas seulement de « représentations individuelles ». Elle reconnaît, comme Durkheim, que le phénomène social doit être saisi comme un phénomène intellectuel ou mental. Certes, Durkheim n'a pas réussi à se libérer de la philosophie représentationniste qu'il avait apprise chez ses maîtres, et il a continué à parler de « conscience collective », ce qui le plaçait dans la tradition des théories du *cogito*. Pourtant, il a cherché à définir le social comme irréductible à une simple réunion des intentions individuelles, et c'est pourquoi il a parlé d'abord de l'obligation comme marque du social, puis de l'institution dans le même rôle de signe distinctif.

En revanche, Gilbert souligne elle-même qu'en définissant le groupe social comme sujet pluriel d'une conscience d'être le groupe de ceux qui veulent être ce groupe, elle peut concevoir qu'un groupe soit anarchique. Elle pose donc qu'un groupe peut exister sans langage ni institutions ni coutumes ni ordre supérieur aux individus : “*Given the details of the conceptual scheme outlined here, (...) groups can in principle exist without having any conventions, laws, customs, traditions, or social rules of their own.*” [12]

Dans une telle perspective, le modèle de l'émergence d'un langage commun (ou d'une quelconque institution sociale) est fourni par la scène d'une assemblée délibérante adoptant une convention. Nous décidons d'employer le mot « rouge » pour cette couleur [13]. Ou bien : nous décidons d'employer cette pièce de métal comme signe monétaire. Conformément à toute la tradition des philosophes du *cogito* et du *cogitamus*, Gilbert met l'accent sur le « nous », l'autoposition du sujet pluriel. Pourtant, la thèse de l'internalité

des relations sociales nous impose de demander : à qui s'adresse l'agent collectif qui dit « nous » ? Si l'on devait suivre le modèle contractualiste évoqué par Gilbert elle-même, on devrait répondre : le sujet pluriel collectif (« nous décidons d'adopter telle règle ») s'adresse au sujet pluriel distributif (« chacun de nous est désormais soumis à cette règle »). Pourtant, l'essentiel d'une règle est de valoir pour les autres cas à venir. Le véritable sens de la règle concernant le mot « rouge », c'est que *vous*, qui que vous soyez, devez la respecter pour parler à l'un de nous dans *notre* langue. Et de même, la véritable portée de la règle concernant le signe monétaire, c'est que cette monnaie sera acceptée, non pas dans le cercle des sociétaires qui l'adoptent aujourd'hui, mais ailleurs et plus tard : en instaurant cette monnaie, nous choisissons un moyen d'accumuler aujourd'hui des réserves monétaires de façon à pouvoir acheter des biens et des services plus tard, auprès de producteurs qui ne sont pas inclus dans le « sujet pluriel » d'aujourd'hui parce qu'ils ne sont pas encore nés. Autrement dit, le sens de la monnaie est d'être un lien social entre générations, pas entre individus contractants. Bref, le propre d'une règle institutionnelle est d'être toujours *préétablie* et non pas *établie* : ce n'est pas pour les présents qu'elle est adoptée, mais pour le futur, pour les générations à venir, pour des gens qui devront l'accepter comme règle déjà en vigueur.

[13] Ibid., p. 390. On trouve dans l'ouvrage de Searle sur la construction de la réalité sociale la même tentative d'engendrer les institutions à partir de la décision d'un sujet collectif.

7. L'origine des institutions

Pour faire surgir les institutions, les philosophes se donnent un sujet collectif : c'est par sa volonté qu'une convention est introduite. Puisque les institutions sont des règles conventionnelles, pas des mécanismes naturels de régulation, il faut bien qu'elles soient créées par l'homme : on doit donc remonter à une première convention (au moins implicite), donc à quelque chose comme un contrat social.

Il est remarquable que ce ne soit pas ainsi que Rousseau conçoit la chose. Il lui arrive sans doute, dans le *Contrat social*, de poser la question de l'autorité en termes généalogiques. Reprenant un thème familier, il écrit qu'il faut remonter à une « première convention » (*Contrat Social*, livre I, ch. 5). Toutefois, on observe que le chapitre 6, qui donne la formule du pacte social, est rédigé sur le mode normatif : que doit être le pacte ? Il ne l'est pas sur un mode narratif, même explicitement fictif : comment les choses auraient-elles pu se passer ? Rousseau se garde de

nous expliquer comment les individus auraient pu, d'eux-mêmes, trouver cette formule du pacte social, se l'expliquer les uns aux autres et se signifier les uns aux autres qu'ils l'adoptaient ensemble. En fait, Rousseau n'a jamais cru à la possibilité pour des individus de s'assembler, de former une société, par la voie d'une simple discussion. (Cf. II, ch 7, sur la nécessité pour un peuple d'être institué par un législateur quasiment « divin ».)

Au fond, toute la difficulté d'une telle genèse de l'institution est déjà manifeste dans le fameux texte de Rousseau sur l'origine de la propriété. On se souvient que la Seconde Partie du *Discours sur l'origine de l'inégalité* commence ainsi : « Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisait de dire, *ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. » [14]

Cette scène de la fondation des relations sociales a une saveur légendaire. C'est qu'ici Rousseau a entrepris de représenter, sur le mode narratif, l'acte par lequel un fossé infranchissable a été pourtant franchi. D'une part, il souligne la *discontinuité* entre les deux états de l'humanité (état de Nature, état de société). D'autre part, il met en scène un fondateur capable de nous faire passer par un chemin *continu* d'un état à l'autre. Toutefois, ce dernier n'apparaît pas comme un personnage extraordinaire, un « législateur divin » (à la différence du fondateur invoqué dans le *Contrat social*), mais plutôt comme un apprenti sorcier qui a agi sans savoir ce qu'il faisait.

La difficulté de toute cette scène est intellectuelle : elle porte sur la compréhension de la déclaration « ceci est à moi », sur la possibilité même d'une compréhension de la part des gens à qui s'adresse le premier homme qui ait prétendu se réserver la propriété exclusive d'un terrain. On pourrait même dire cette difficulté ressort des mots choisis que lui prête Rousseau. L'imposteur dit « ceci est à moi » comme s'il s'agissait d'un fait le concernant (comme il aurait pu dire : « ce poisson a été pêché par moi »). D'un côté, le héros de cette scène décide, *de sa propre autorité*, que quelque chose lui appartient (et, s'il pouvait en être ainsi, sa déclaration ne serait qu'une simple notification destinée à faire connaître aux autres le statut du terrain). Mais, d'un autre côté, le héros n'a rien accompli et ne s'est rien approprié tant qu'il n'a pas trouvé des gens « pour le croire », donc pour lui reconnaître cette propriété qu'il a feint de s'attribuer à lui-même. Il ne s'agissait donc pas tant, pour les gens qui l'entouraient, de le croire que de reconnaître la validité d'un acte instaurant un nouveau statut pour le terrain.

Il est clair que l'important, dans cette scène, n'est pas la prétention de l'imposteur, mais plutôt le fait qu'il trouve des gens pour le croire. C'est là l'aspect fabuleux de toute la scène. Si les gens n'avaient pas du tout compris ce que leur dit l'imposteur, il aurait parlé pour ne rien dire, il n'aurait pas réussi à constituer le terrain indiqué en propriété privée relevant de sa domination personnelle. Mais, ajoutera-t-on dans l'esprit de Wittgenstein, si l'imposteur n'avait pas pu compter sur la compréhension de ses voisins, il n'aurait pas pu non plus *avoir l'intention* de s'approprier le terrain, c'est-à-dire de se voir reconnaître par eux une domination exclusive sur le terrain en question. Pour avoir l'intention d'être reconnu comme propriétaire par ses voisins, il faut se servir de concepts dont se servent ces voisins.

Or c'est bien ainsi que Rousseau raisonne lui aussi. Car nous lisons un peu plus bas que la sortie de l'humanité hors de l'état de Nature était devenue inévitable. En effet, la notion de propriété n'a pas pu surgir n'importe quand, mais seulement après bien des progrès (qui la rendent nécessaires) :

« Car cette idée de propriété, dépendant de beaucoup d'idées antérieures qui n'ont pu naître que successivement, ne se forma pas tout d'un coup dans l'esprit humain : Il fallut faire bien des progrès, acquérir bien de l'industrie et des lumières, les transmettre et les augmenter d'âge en âge, avant que d'arriver à ce dernier terme de l'état de Nature. » (*ibid.*)

Que dit ici Rousseau ? Que le prétendu « fondateur » des rapports sociaux ne pourrait rien fonder si l'idée n'était pas déjà là. Autrement dit, la propriété ne peut être fondée (par un acte explicite qui donne lieu à une reconnaissance) que parce qu'elle est déjà entrée dans les esprits et dans les mœurs. Il serait impossible d'instaurer tel ou tel droit de propriété, par exemple le « droit d'auteur » ou le droit de chacun sur son « image », dans une société qui ne pourrait pas comprendre de quoi il s'agit.

Qui dit propriété dit relation sociale entre un propriétaire et, par exemple, un locataire, ou bien entre le propriétaire de ce terrain et le propriétaire du terrain voisin, donc de toute façon entre le statut de propriétaire et un autre statut. Par conséquent, l'idée de propriété est une « représentation collective », car cette idée et la relation sociale entre les statuts complémentaires qui en est l'incarnation sont bien comme « *two different sides of the same coin* ».

Bibliographie

- Dumont, L., (1979), *Homo hierarchicus*, 2^e éd., Paris, Gallimard, collection « Tel ».
- ———, (1983) *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil.
- Gilbert, M., (1989), *On Social Facts*, London, Routledge & Kegan.
- Rousseau, J.J., (1755), *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, t. III.
- Searle, J., (1995), *The Construction of Social Reality*, New York, The Free Press.
- Winch, P. (1958), *The Idea of a Social Science*, London, Routledge & Kegan.
- Wittgenstein, L., (1953), *Philosophical Investigations*, tr. Anscombe, Oxford, Blackwell.

Notes

- [1] *The Idea of a Social Science*, p. 40. Les références à cet ouvrage seront données entre parenthèses dans le texte principal.
- [2] *Philosophical Investigations*, p. 226
- [3] Précisons une fois pour toutes que l'esprit (*mind*) s'entend dans toute cette discussion au sens du latin mens, donc de l'intellect. L'exemple du mental, ce ne sera pas, par exemple, la sensation de douleur, mais plutôt le concept de sensation douloureuse.
- [4] *Essais sur l'individualisme*, ch. 5 : « Marcel Mauss : une science en devenir ». (Ce chapitre est la traduction d'une conférence donnée par Dumont à Oxford en 1952.)
- [5] *Ibid.*, p. 186.
- [6] « Relations de sens » est la façon dont un praticien de l'analyse structurale (comme Dumont) appellera des relations qui doivent constituer leurs termes au sein d'une totalité. Dans le lexique de la tradition à laquelle appartient Winch, on dira : *des relations internes*.
- [7] *Homo hierarchicus*, § 21, p. 52.
- [8] *Ibid.*, p. 62.
- [9] Margaret Gilbert, *On Social Facts*, p. 58.
- [10] Winch, op. cit., p. 116, cité par Gilbert, op. cit., p. 59
- [11] *Ibid.*, p. 129.
- [12] *Ibid.*, p. 415.
- [13] *Ibid.*, p. 390. On trouve dans l'ouvrage de Searle sur la construction de la réalité sociale la même tentative d'engendrer les institutions à partir de la décision d'un sujet collectif.
- [14] Jean-Jacques Rousseau, *œuvres complètes*, t. III, p. 164.