

INTRODUCTION

par Chiara Collamati et Hervé Oulc'hen

1. UNE QUESTION TROP VITE RÉSOLUE

Depuis la moitié du siècle dernier, on a répété à l'envi que Sartre se serait toujours trompé dans ses engagements politiques : rallié aveuglement derrière le PCF, incitant au meurtre lors du soutien à Franz Fanon et au Front de Libération National d'Algérie, apologue de Fidel Castro, manipulé par les maoïstes, etc. On lui reproche une pratique erratique de l'engagement, qui ferait fond sur une pensée politique peu rigoureuse, empêtrée dans un marxisme inconséquent, car il n'aurait jamais véritablement rompu avec l'individualisme vaguement anarchisant de sa jeunesse, ni avec la tentation régaliennne de l'intellectuel qui sait, mieux que les masses fatiguées, qui, de tel parti, de tel leader, ou de telle organisation révolutionnaire, a raison¹. À s'en tenir à ces reproches, Sartre se serait enfermé dans une approche contradictoire de l'institution. Sa critique des institutions bourgeoises et de leur pluralisme prétendument

1. Sur cette critique, cf. Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres* (1983), Paris, Flammarion, 1987, p. 199-238. Le motif de la fatigue du prolétariat est au centre de la « Réponse à Claude Lefort », in *S VII*, p. 7-93. Sur la polémique entre Sartre et Lefort, cf. Alexandre Feron, « Sartre contre Lefort. De quoi l'expérience prolétarienne est-elle le nom? », *Rue Descartes*, n° 96, 2019/2, p. 65-79.

démocratique l'amènerait tantôt à défendre le Parti comme seule institution révolutionnaire à même de redonner du sens à l'histoire², dans un contexte marqué par la guerre froide et le maccarthysme ; tantôt à rejeter tout pouvoir institutionnel, au nom de la « liberté en acte³ », dans un contexte marqué par « l'humeur anti-institutionnelle » de Mai 68, selon l'expression de Pierre Bourdieu⁴. L'inconséquence théorique et politique de Sartre tiendrait alors à son oscillation entre le centralisme autoritaire du Parti et le spontanéisme anti-autoritaire des groupes, en fonction des situations historiques du moment.

Aujourd'hui encore, dans les réflexions philosophiques et politiques marquées par un intérêt renouvelé pour le problème de l'institution⁵, la contribution de Sartre à cet égard ne figure que de manière allusive : même lorsqu'on reconnaît l'originalité

2. Cf. Maurice Merleau-Ponty, « Sartre et l'ultra-bolchevisme » in *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2000, p. 136-280.

3. « Autoportrait à soixante-dix ans », in *S X*, p. 184.

4. Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, Paris, Minuit, 1984, p. 229. Bourdieu précise que « la thématique spontanéiste qui fait l'unité des "idées de Mai" [...] est vouée surtout à réaffirmer les complicités fondatrices des communautés émotionnelles » : des communautés, en somme, qui n'ont d'autre fin que « le renforcement de l'intégration du groupe ».

5. Pour le débat franco-italien on signale : Jean-Philippe Bras (dir.), *L'institution. Passé et devenir d'une catégorie juridique*, Paris, L'Harmattan, 2008 ; Luc Boltanski, « Le pouvoir des institutions », in *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009, p. 83-128 ; Mariano Croce, *Self-Sufficiency of Law. A Critical-Institutional Theory of Social Order*, New York, Springer, 2012 ; Paolo Napoli et Adalgiso Amendola, « French Theory e Italian Theory : l'impatto della filosofia contemporanea sul diritto », *Rivista critica del diritto privato*, n° 4, 2014, p. 591-614 ; Francesco Brancaccio et Chiara Giorgi (dir.) *Ai confini del diritto. Poteri, istituzioni e soggettività*, Roma, DeriveApprodi, 2017 ; Sandro Chignola, *Diritto vivente. Ravaisson, Tarde, Hauriou*, Macerata, Quodlibet, 2020 ; Elodie Djordjevic, Sabina Tortorella, Mathilde Unger (dir.), *Les Équivoques de l'institution. Normes, individu et pouvoir*, Paris, Classiques Garnier, 2021 ; Jean-François Kervégan, Christian Schmidt, Benno Zabel (dir.), *Institutions*, numéro monographique de la revue franco-allemande *Trivium*, n° 32, Paris, Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme, 2021.

de son analyse – comme le font Pierre Dardot et Christian Laval, qui attribuent à Sartre « le mérite incontestable de chercher à penser l'être de l'institution comme praxis, à rebours de la démarche de la sociologie classique⁶ » –, on ne pousse pas très loin la confrontation avec la *Critique de la raison dialectique*, en considérant que l'État y figure comme « la vérité ultime de l'institution⁷ » et que celle-ci reste façonnée par la logique de la souveraineté et de l'autorité. Ou alors on range Sartre parmi les penseurs qui, tout en reconnaissant la nécessité des institutions, conçoivent leur fonctionnement en termes exclusivement conservateurs, selon des protocoles répétitifs et automatiques qui en suppriment toute capacité créative⁸.

Or, il est indéniable que, tout au long de sa vie, Sartre a montré un écart vis-à-vis de l'institutionnalisation du savoir et de la politique : il n'a jamais voulu enseigner comme professeur à l'Université, il ne s'est pas inscrit au Parti Communiste, il est même arrivé, en 1964, à refuser le prix Nobel pour son autobiographie *Les Mots*. Un tel écart situe Sartre *aux bords* des institutions académiques, politiques et culturelles, mais cela ne se traduit pas pour autant dans la velléité d'une extériorité totale aux institutions : convaincu que la pensée ne peut s'exercer qu'en situation, que son mouvement ne peut se déclencher qu'à même la contingence qu'elle s'efforce d'interroger, Sartre n'a jamais prétendu être en dehors de (ni simplement contre) l'institution. Au contraire : il a cherché à détecter les fissures que, malgré sa vocation à la stabilité, toute institution porte en soi ; il a expérimenté différentes possibilités d'habiter les failles des institutions, de s'y installer moins pour faire sauter tout ordre institutionnel, que pour en reconfigurer

6. Pierre Dardot, Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2014, p. 414.

7. *Ibid.*

8. C'est dans ce cadre, par exemple, que Roberto Esposito a récemment situé la *Critique de la raison dialectique*, dans son livre *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologica politica*, Torino, Einaudi, 2020, p. 163.

le fonctionnement, déplacer ses structures, imprimer une direction différente à son mouvement⁹.

C'est pourquoi on ne peut pas réduire les positionnements politiques de Sartre à une humeur anti-institutionnelle, pas plus qu'on ne peut les taxer d'anti-juridisme, comme c'est encore souvent le cas¹⁰. Que l'on pense, par exemple, à son témoignage au procès Ben Sadok (1957)¹¹; à sa signature de la *Déclaration sur le droit à l'insoumission dans la guerre d'Algérie*, connue sous le nom de *Manifeste des 121* (1960); à sa prise de position dans l'affaire Baader-Meinhof (1974)¹². Ou encore, à sa participation à l'enquête sur les crimes de guerre au Vietnam à travers l'institution du Tribunal Russell¹³, sur lequel tombera l'interdiction du Président De Gaulle. C'est l'occasion, pour Sartre, de mettre en question le monopole juridique de la justice de la part de l'État et d'interroger la pratique des tribunaux populaires, auxquels il ne manque pas de prendre une part active¹⁴ : moins pour endosser le rôle d'intellectuel justicier, que pour montrer, en

9. Cette image tirée de la géologie nous semble particulièrement pertinente pour décrire le positionnement de Sartre à l'égard des institutions. En géologie, on nomme « transformante » une faille lithosphérique créant des zones déformées entre deux plaques tectoniques stables. Tout en étant *localisée* sur une frontière, la déformation produite par ce type de faille est en mesure de changer la direction du mouvement global. Cf. J. Tuzo Wilson, « Transform Faults, Oceanic Ridges, and Magnetic Anomalies Southwest of Vancouver Island », *Science*, October 1965, p. 482-485.

10. Cf. André Guigot, *Sartre. Liberté et Histoire*, Paris, Vrin, 2007; François Athané et Michel Kail, « Sartre au péril du lynchage. L'engagement et le droit », *Lignes*, n° 48, 2015/3, p. 179-221.

11. Cf. Jean Bourgault, Grégory Cormann, « “Je ne connais pas Ben Sadok”. Quelques remarques sur le témoignage de Sartre au procès Ben Sadok », *Genesis*, 39/2014, p. 57-70.

12. Cf. Grégory Cormann, Jérémy Hamers, « “Ce qu'il est con...” Des idées aux corps : Sartre, Baader et la grève de la faim », *Les Temps Modernes*, n° 667, Paris, Gallimard, 2012, p. 31-59.

13. Cf. *S VIII*, p. 7-124.

14. Cf. par exemple le réquisitoire de Sartre lors de l'accident minier survenu à Hénin-Liétard en 1970. – « Premier procès populaire à Lens. Réquisitoire », in *S VIII*, p. 319-331.

public, la possibilité d'une *autre* justice¹⁵ ; une justice portée par ceux qui sont exclus d'un périmètre juridique qui, malgré sa prétention à l'universalisme, trouve son ancrage dans une forme de vie particulière (celle de la classe bourgeoise et impérialiste) qui s'est imposée avec la force et la violence. Pour cette raison, Sartre sait bien que la justice dont il est question ne peut pas se résoudre seulement dans la performativité des tribunaux populaires et que, souvent, les classes opprimées sont obligées de la revendiquer à travers des actes violents, auxquels l'État refuse par principe toute portée politique. En séparant « la politique de la violence et [en faisant] de celle-ci, coupée de ses buts et de ses raisons, un délit de droit commun¹⁶ », le droit bourgeois codifie l'opposition entre d'une part, la violence légitime, celle de l'État et de ses appareils et, d'autre part, une violence illégitime, qui devient par définition impolitique, anarchique, contraire à la loi *et donc* à l'intérêt de tous¹⁷.

Si l'intellectuel, comme dit Sartre, « travaille au niveau de l'événement¹⁸ » ce n'est qu'à partir de celui-ci (et non du formalisme des idées abstraites) qu'il peut se faire le véhicule d'une instance universelle¹⁹. Bien que, par sa configuration spatiale,

15. Cf. Franck Carpentier, « Du Tribunal Russell au Tribunal Monsanto : une justice fictionnelle pour penser le droit au-delà des États », *Revue française de droit constitutionnel*, n° 112, 2017/4, p. 821-844.

16. « Justice et État », in *SX*, p. 69.

17. Cf. Chiara Collamati, « Les deux faces du droit, ou faut-il sauver Sartre de lui-même ? », in Grégory Cormann (dir.) *L'Année sartrienne*, n° 33, 2019, p. 155-163.

18. *S VIII*, p. 407. Sartre précise : « J'appelle *événement*, ici, un fait porteur d'une idée, c'est-à-dire un universel singulier car il limite l'idée portée, dans son universalité, par sa singularité de fait *daté* et *localisé* qui *a lieu* à un certain moment ».

19. À cet égard, le reproche d'anti-juridisme qu'on a pu adresser à Sartre fait oublier qu'il fut un temps où l'on critiquait, au nom de la figure de l'intellectuel spécifique promue par Foucault, le caractère *excessivement juridique* de la figure sartrienne de l'intellectuel « total » et engagé, exerçant son ascendant éthique au nom de l'universel, dans le sillage de Zola et de son fameux « J'accuse ». Cf. Michel Foucault, « Entretien avec Michel

le modèle du tribunal semble immanquablement charrier et allégoriser une distribution de la parole et de la vérité qui placerait l'intellectuel-juge en position de surplomb, on ne doit pas méconnaître la dimension *immanente* de la critique sartrienne : celle-ci n'énonce pas l'universel (la norme de justice, en l'occurrence) comme critère plombant de l'extérieur sur la situation, mais comme visée prospective, à partir d'un diagnostic minutieux des données de la situation elle-même. C'est la tentative, de la part de Sartre, de faire un autre *usage* du droit : se soustraire à la forme bourgeoise des institutions juridiques va de pair avec la nécessité d'ouvrir l'institution à l'énergie transformatrice d'une praxis commune, qui s'efforce d'articuler ses revendications politiques selon une grammaire différente de celle de l'État.

On pourrait se demander si, à cette tentative de faire fonctionner autrement les institutions, d'en transformer le sens par des réappropriations situées et collectives, correspond chez Sartre une élaboration également innovatrice du concept d'institution. Autrement dit, peut-on cerner une pensée sartrienne de l'institution ? Si la question n'a été que rarement posée comme telle, c'est parce qu'on a considéré le problème comme d'emblée réglé, aussi bien au sein des études sartriennes (au point que l'entrée *Institution* ne figure pas dans le *Dictionnaire Sartre*²⁰) que dans le domaine de la philosophie politique et sociale : dès la parution de son premier tome en 1960, la *Critique de la raison dialectique* a semblé obsolète, dans un contexte intellectuel français où la pensée critique de l'institution trouvait plutôt à se renouveler du côté de l'anthropologie

Foucault (avec A. Fontana et A. Pasquino, juin 1976) », *Dits et écrits, II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, n° 192, p. 154-159. Sur ce point, cf. Hervé Oulc'hén, « La politique de la vérité de l'intellectuel. Entre Foucault et Sartre », in Oulc'hén H. (dir.), *Usages de Foucault*, Paris, PUF coll. « Pratiques théoriques », 2014, p. 293-318.

20. Cf. François Noudelmann et Gilles Philippe (dir.), *Dictionnaire Sartre*, Paris, Honoré Champion, 2004.

et de la linguistique structurales, du côté du groupe *Socialisme ou Barbarie*, du côté de la sociologie des *habitus* (Bourdieu) et des organisations bureaucratiques (Crozier), du côté de la théorie althusserienne des appareils idéologiques d'État, ou encore, dans le sillage de Foucault, du côté de la généalogie des normes disciplinaires.

Le champ sémantique auquel Sartre aurait relégué l'institution serait connoté de manière entièrement négative, désignant la pétrification et la bureaucratisation de l'action collective. La *Critique de la raison dialectique* ne ferait qu'exposer le destin funeste des groupes humains à retomber dans l'inertie glacée des institutions, après être passés par des phases brûlantes de fusion, de « fraternité-terreur » et d'organisation : l'institution signerait alors l'aliénation, mi-crée mi-subie, de l'action collective, le « moment de l'involution d'un groupe », « l'indice exact de sa désintégration²¹ ». Pour suggestif qu'il soit, ce grand récit des déconvenues inéluctables du groupe, qui fait se succéder sa puissance constituante et sa pétrification, comme s'il s'agissait de deux phases chronologiquement distinctes, ne permet pas de rendre justice à toute l'invention conceptuelle que Sartre a menée autour du problème de l'institution, dans le cadre d'une « théorie des ensembles pratiques » (sous-titre du premier tome de la *Critique de la raison dialectique*) qui, reprenant la méthode dialectique mise en œuvre par Marx dans l'Introduction de 1859 à la *Critique de l'économie politique*, procède de l'abstrait au concret.

2. LA DÉTERMINATION D'UN ESPACE THÉORIQUE...

En proposant un *savoir situé* de l'institution, où la dynamique intentionnelle de l'action individuelle et collective (*praxis*) s'affirme comme dépassement et reconfiguration des

21. *CRD I*, p. 691.

conditions matérielles et historiques qui lui échoient, Sartre nous fournit nombreuses ressources pour élaborer un *concept dialectique* d'institution. D'un côté, toute praxis humaine est irréductiblement *constituée*, dans la mesure où elle fait fond sur un ensemble de déterminations matérielles dont elle ne saurait se soustraire; d'un autre côté, la praxis est irréductiblement *constituante*, faute de quoi l'histoire humaine perdrait toute spécificité. Le concept de *pratico-inerte* désigne les conditions sociales, matérielles et historiques constituées, qui précèdent et encadrent toute praxis individuelle ou collective, tout en étant elles-mêmes le produit de praxis constituantes antérieures. Ce faisant, quelle que soit sa force d'*inertie*, le *pratico-inerte* s'expose à être perpétuellement reconfiguré et transformé par la dynamique constituante des praxis. On comprend, dès lors, pourquoi Sartre utilise le doublet *constituant/constitué* pour décrire la dialectique qui rend toute praxis inséparable de ses différentes modalités d'objectivation et, en même temps, irréductible à celles-ci²².

Sans méconnaître l'importance du lexique choisi par Sartre dans l'ouvrage de 1960, il nous semble que la dialectique *constituant/constitué* ne soit pas immédiatement traduisible dans le paradigme philosophico-politique centré sur le concept de *pouvoir constituant*, et que l'inscription de Sartre dans la généalogie proposée par Antonio Negri, qui va de Machiavel à Lénine, en passant par Harrington, Rousseau et Sieyès²³, ne représente pas l'aboutissement nécessaire des analyses de la *Critique de la raison dialectique*. En effet, aussi bien sur le plan philosophique (la capacité de création *ex nihilo* attribuée à la conscience) que sur le plan juridico-politique (le pouvoir

22. Cf. *CRD I*, p. 628-629.

23. Antonio Negri, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité* (1992), trad. E. Balibar & F. Matheron, Paris, PUF, 1997. Negri n'en est pas moins fondé à souligner (p. 391-393) toute l'importance du discours sartrien entamé dans *CRD II* sur la crise du léninisme, dans le cadre d'une généalogie du pouvoir constituant et de ses crises successives.

constituant comme *source* et *fondement* du pouvoir constitué), la sémantique de la *constitution* renvoie nécessairement à la souveraineté et à son caractère absolu²⁴. Pour pouvoir créer ce qui n'existait pas auparavant, toute puissance constituante doit dissoudre les liens avec ce qui la précède, et elle ne peut obtenir sa légitimité qu'*après-coup* (une fois formalisée dans les structures du « constitué » ou de la charte constitutionnelle proprement dite), selon une dynamique rétroactive qui se décline au temps du futur antérieur²⁵. Or, si le pouvoir constituant fournit le principe d'intelligibilité de la politique moderne (à la fois de sa logique de la souveraineté et de l'acte révolutionnaire qui voudrait en renverser l'ordre²⁶), Sartre ne manque pas de relever les apories intrinsèques à ce dispositif conceptuel, en proposant

24. Cette connexion entre une « philosophie du sujet » basée sur la toute-puissance de la conscience et l'idée d'une instance politique comme « création continuée » et « acte pur » oriente toute la critique adressée à Sartre dans *Les aventures de la dialectique* (cf. par exemple p. 150-153), mais aussi la manière dont Merleau-Ponty se réapproprie la notion husserlienne de *Stiftung*, en analysant la problématique de l'institution en opposition explicite à celle de la constitution.

25. Bien qu'Antonio Negri présente sa conception du pouvoir constituant comme *alternative* à celle de la souveraineté classique, on peut considérer qu'il reste, à plusieurs égards, à l'intérieur du paradigme conceptuel qu'il voudrait dépasser, comme le montre Gaetano Rametta dans l'article « Les apories du pouvoir constituant », in Giuseppe Duso, Jean-François Kervegan (dir.) *Crise de la démocratie et gouvernement de la vie*, Monza, Polimettrica International Scientific Publisher, 2007, p. 83-94.

26. Outre les analyses classiques de Carl Schmitt, qui identifie le pouvoir constituant à une volonté politique située au-delà de toute norme, son caractère constituant réside justement dans sa capacité à suspendre l'ordre politique à une décision fondatrice (cf. *Théorie de la constitution*, Paris, PUF, 1990), voir : Olivier Cayla, « L'obscur théorie du pouvoir constituant originaire ou l'illusion d'une identité souveraine inaltérable », in Denys de Béchillon et alii (dir.), *L'architecture du droit. Mélanges en l'honneur du Professeur Michel Troper*, Paris, Éditions Economica, 2006, p. 249-265 ; Roberto Esposito, « *Institutional turn*. Carl Schmitt o Santi Romano? », in *Almanacco di Filosofia e Politica*, n° 2, Dossier *Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Macerata, Quodlibet, 2020, p. 17-33.

une intelligibilité des différentes formes de l'action collective qui déforme de l'intérieur la logique de la souveraineté. Ainsi, adopter le problème de l'institution comme angle de lecture de sa philosophie, nous permet de valoriser la manière dont Sartre a déconstruit le problème philosophico-politique de la fondation et de l'origine du pouvoir et, tout à la fois, d'ouvrir une réflexion sur la manière dont les concepts qu'il a forgés (praxis, groupes, sérialité²⁷, tiers régulateur, etc.) insufflent de nombreuses théories de l'institution, sur des points souvent cruciaux : par exemple, la délégation et la figure du porte-parole en politique (P. Bourdieu)²⁸ ; la réflexivité des agents dans des interactions sérielles (A. Giddens)²⁹ ; la conscience malheureuse de l'intellectuel comme « technicien du savoir pratique³⁰ » au sein de l'institution psychiatrique (F. Basaglia)³¹ ; la théorie des groupes déployée dans la *Critique de la raison dialectique* comme soubassement de l'analyse institutionnelle (G. Lapassade)³² ; ou encore, pour prendre un exemple emprunté à l'histoire de

27. Par *sérialité*, Sartre entend un mode de coexistence sociale où les individus se trouvent ensemble tout en étant atomisés, dispersés – l'exemple type étant la file d'attente de voyageurs à un arrêt de bus.

28. Pierre Bourdieu, « La délégation et le fétichisme politique » (1984), *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987, p. 189 : « Pour sortir de l'existence que Sartre appelle sérielle pour accéder à l'existence collective, il n'est pas d'autre voie que de passer par le porte-parole. C'est l'objectivation dans un "mouvement", une "organisation", qui, par une *factio juris* typique de la magie sociale, permet à une simple *collectio personarum plurium* d'exister comme une personne morale, comme un agent social ».

29. Anthony Giddens, *La constitution de la société. Éléments de la théorie de la structuration* (1984), trad. M. Audet, Paris, PUF, 1987, rééd. Quadrige, 2005, p. 127-128.

30. C'est la définition que Sartre donne de l'intellectuel dans son « Plaidoyer pour les intellectuels » (1965), *S VIII*, p. 373-455.

31. Cf. Franco Basaglia, Franca Basaglia Ongaro (dir.), *Les criminels de paix. Recherches sur les intellectuels et leurs techniques comme préposés à l'oppression* (1973), trad. B. de Fréminville, Paris, PUF, 1980, p. 13-110.

32. Cf. Georges Lapassade, *Groupes, organisations, institutions*, Paris, Gauthiers-Villars, 1967, rééd. Anthropos, 2006. Voir également René Lourau, *L'analyse institutionnelle*, Paris, Minuit, 1970.

la philosophie, la reconstruction d'une pensée spinoziste de l'institution à la lumière de la théorie sartrienne des réciprocités (A. Matheron)³³. Cette énumération n'est pas exhaustive : on trouve bien d'autres héritages sartriens dans l'espace théorique des années Soixante commun à la philosophie et aux sciences sociales³⁴, qui seront abordés dans les différentes contributions de l'ouvrage. Hériter de Sartre aujourd'hui implique de réactiver la posture d'intellectuel qu'il cherchait à construire vis-à-vis des institutions et des idéologies qu'elles génèrent, ainsi qu'il l'affirme lors d'un entretien avec Franco Basaglia sur l'institution psychiatrique :

« Le problème n'est donc pas l'institution de la psychiatrie (qui crée des fous) ; le problème est de savoir comment on peut aider dans leur contestation des gens qui contestent seuls, d'une façon obscure, compliquée, embrouillée ; comment on peut les aider à contester d'une façon plus claire³⁵ ».

On peut élargir ce propos à la réflexion de Sartre sur les institutions en général. Le but de l'intellectuel n'est pas de refuser en bloc l'institution, ce qui reviendrait à tomber dans l'utopie. Or l'utopie, « trop chargée de non-être », est un piège, dans la mesure où « elle dérive déjà du système, comme négation des institutions », au lieu de fournir des *stratégies situées* de contestation du système actuel, permettant de « lutter petit

33. Cf. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, rééd. 1988, p. 201 notamment. Voir également Gaye Çancaya Eksen, *Spinoza et Sartre. De la politique des singularités à l'éthique de générosité*, Paris, Garnier, 2017.

34. Nous empruntons à Althusser cette expression d'*espace théorique*, mais le sens que nous lui donnons n'est pas du tout althussérien, car loin de postuler une coupure entre le théorique (la science, la philosophie) et les savoirs empiriques, nous faisons l'hypothèse d'une altération réciproque des concepts, entre la philosophie et les sciences sociales.

35. J.-P. Sartre, cité in F. Basaglia, F. Basaglia Ongaro (dir.), *Les criminels de paix*, op. cit., p. 47.

à petit contre lui³⁶ ». Toute institution a pour contrepartie des pratiques de contestation souvent obscures, rarement articulées comme telles par ceux qui subissent le poids des institutions. Toute institution secrète son idéologie³⁷ et produit des *sujets déstitués* : destitués de leurs actions, de leurs mots, de leurs pensées, qui leur sont comme « volés³⁸ ».

Il y a sur ce point une profonde parenté entre l'hébétude de Flaubert que Sartre explore dans *L'Idiot de la famille*, et les figures-limites du sujet destitué par l'institution que sont le fou et le sauvage qui, depuis l'émergence des sciences humaines et sociales au XIX^e siècle, viennent remettre en cause tout l'espace théorique classiquement dévolu à l'institution³⁹. L'étude « progressive-régressive » du cas Flaubert montre comment Sartre mobilise les savoirs critiques les plus contemporains sur l'institution (psychanalyse, linguistique, anthropologie, etc.), envisagés comme « disciplines auxiliaires » pour ressaisir ce qu'un individu pris dans son époque fait de ce que les institutions (religieuses, scolaires, médicales, artistique, etc.) ont fait de lui. C'est à une connaissance du singulier, à l'approfondissement des hommes concrets qui font l'histoire dans des conditions non choisies, que doit mener la critique des institutions nourrie de savoirs transdisciplinaires. En ce sens, *L'Idiot de la famille* constitue le point d'aboutissement de la théorie sociale de Sartre, et de toute sa réflexion sur les institutions, déployée sur une bonne vingtaine d'années. De ce point d'aboutissement

36. *Ibid.*, p. 51.

37. *Ibid.*, p. 48-49.

38. Cf. *CRD I*, p. 90-91 : « dès que l'idéologue parle, il dit plus et autre chose que ce qu'il veut dire, l'époque lui vole sa pensée ».

39. Sur ce point, cf. Guillaume le Blanc, « L'Homme sauvage, le primitif et l'idiot », in P. Daled (dir.), *L'envers de la raison. Autours de Canguilhem. Annales de l'Institut de philosophie de Bruxelles*, Paris, Vrin, 2008, p. 17-34. Sur la question du sauvage, on mentionnera tout particulièrement l'ouvrage de Lucien Malson, *Les Enfants sauvages. Mythe et réalité*, Paris, 10/18, 1964, qui se revendique explicitement de l'existentialisme sartrien, et dont on retrouve des traces dans *L'Idiot de la famille*.

flaubertien, il ne sera guère question dans le livre – tant il nécessiterait à lui seul toute une étude⁴⁰. Il y sera largement question, en revanche, des nombreux modèles critiques que Sartre a proposés, sciences sociales et littérature à l'appui, pour rendre intelligibles les institutions de son temps, que ce soit dans le double cadre de la « théorie des ensembles pratiques » et de « l'intelligibilité de l'Histoire », qui fait l'objet des deux tomes de la *Critique de la raison dialectique*, ou dans le cadre de réflexion esquissé par *Questions de méthode*, et poursuivi par toute la série de conférences des années 1964-66 consacrées à la morale, à la subjectivité et à la position de l'intellectuel.

Si l'idéologie secrétée par les institutions destitue les sujets de leurs pensées comme du sens de leurs pratiques, elle ne saurait les priver de leur *puissance de contestation située*, qui leur fait refuser ce qu'il y a d'inhumain dans l'institution, non pas dans l'absolu, mais en situation, dans un contexte pratico-inerte donné. Tout l'enjeu pour l'intellectuel sera alors d'aider les individus destitués à *réinstituer* politiquement une attitude de contestation qui se vit d'abord sur un mode intuitif et non verbal. Comme le précise Sartre dans l'entretien avec Basaglia, « une idéologie naît de la pratique et c'est exactement celle-ci que nous devons mettre au point maintenant⁴¹ ».

Il ne s'agit en aucun cas de guérir les individus, si tant est que « guérir, dans cette société, signifie adapter les individus à

40. La tâche est compliquée par le fait que *L'Idiot de la famille* constitue un point d'*aboutissements multiples*, non seulement de la théorie sociale de Sartre entamée avec *Questions de méthode*, mais aussi de sa théorie de l'imaginaire, de son ontologie phénoménologique, de ses diverses psychanalyses existentielles d'écrivains et d'artistes, de sa théorie de l'acteur de théâtre, etc.

41. J.-P. Sartre, cité in F. Basaglia, F. Basaglia Ongaro (dir.), *Les criminels de paix, op. cit.*, p. 49. Sur ce point, cf. Giovanna Gallio, « La découverte de la réalité. Sartre, "maître" de Basaglia », *Les Temps Modernes*, n° 668. *Franco Basaglia, une pensée en acte*, 67^e année, avril-juin 2012, p. 98 : « À partir d'un moment de négation, l'idéologie est nécessaire pour créer le cadre grâce auquel l'identité peut être insérée et préservée dans le jeu de l'intersubjectivité, dans le rapport entre l'individu et le groupe ».

des fins qu'ils refusent », ce qui reviendrait à « leur apprendre à ne plus contester », à « les adapter à la société⁴² ». Loin d'être un thérapeute du corps social visant à restaurer une forme de reconnaissance réciproque entre les individus et les institutions, Sartre n'a de cesse d'explorer les zones d'instabilité des institutions, les points par lesquelles elles s'exposent *nécessairement* à être contestées, fût-ce sur le simple mode d'une résistance infrapolitique⁴³, qui s'enracine d'abord dans l'*indisable* de « la praxis la plus élémentaire⁴⁴ ». Il s'agit pour Sartre de sonder, dans les failles des institutions, les *possibilités réelles d'une praxis révolutionnaire*, sans que cela implique une réconciliation ultime des sujets avec les institutions⁴⁵.

En écrivant l'introduction à un recueil de textes intitulé *Sartre et le marxisme*, Emmanuel Barot remarquait comment, au début des années 2000, on assistait à un renouveau des réflexions sur la révolution, aussi bien sur le plan théorique que politique. Le questionnement qui ouvrait le volume était de

42. J.-P. Sartre, cité in F. Basaglia, F. Basaglia Ongaro (dir.), *Les criminels de paix, op. cit.*, p. 47.

43. Selon l'expression de James C. Scott, *La domination ou les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne* (1992), trad. O. Ruchet, Paris, éditions Amsterdam, 2008.

44. *IF III*, p. 44 : « Ainsi la praxis la plus élémentaire, en tant qu'elle est actuelle et vécue de l'intérieur, contient déjà en elle comme une condition immédiate de son développement ultérieur et comme un moment réel de ce développement, bref, à l'état vivant, un savoir intuitif et *non verbal*, une certaine compréhension directe et totalisante, mais sans mots, de l'homme contemporain parmi les hommes et dans le monde, ainsi qu'une saisie immédiate de l'inhumanité de l'homme et de sa sous-humanité, premier germe d'une attitude *politique* de refus. À ce niveau, toute la pensée est donnée mais elle ne se pose point pour soi et, du coup, dans son extrême compression, elle échappe à l'élaboration verbale ».

45. Par son rejet des idéologies adaptatives, la démarche de Sartre n'est pas sans rappeler celle de la première Théorie critique (Marcuse, Adorno, Horkheimer), avant son inflexion social-démocrate entamée par Jürgen Habermas, et poursuivie aujourd'hui par Axel Honneth.

savoir *ce qu'être révolutionnaire peut vouloir dire aujourd'hui*⁴⁶ et comment les éléments de réponse que Sartre avait donnés à ce problème en débattant avec les différents courants du marxisme de son temps⁴⁷, pouvaient fournir, au XXI^e siècle, des « armes affûtées pour penser prospectivement les potentielles transitions révolutionnaires à venir⁴⁸ ». À plusieurs égards, notre ouvrage peut être lu comme une prolongation de ce travail entamé il y a dix ans sur le rapport de Sartre au(x) marxisme(s). Il convient de préciser que le choix de se focaliser sur le problème de l'institution n'a pas pour but d'opposer au Sartre « penseur de la révolution » (que ce soit dans le cadre du jacobinisme, du marxisme, du communisme ou du maoïsme) un Sartre « institutionnaliste » ou « social-démocrate ». Au contraire, la tentative d'explorer les significations plurielles que Sartre confère à la notion d'institution à partir des années Cinquante, découle d'un constat qu'on pourrait formuler de la manière suivante : si les paradigmes classiques de la révolution semblent aujourd'hui épuisés, si le concept même de démocratie semble ne plus réussir à véhiculer les processus d'émancipation, si la souveraineté de l'État et de ses organes représentatifs est sans cesse reconfigurée sous la pression des instances économiques et financières du capitalisme globalisé, comment peut-on penser, aujourd'hui, un changement radical sur le plan social et politique ? Quels sont les outils conceptuels dont nous avons besoin pour penser le caractère *durable* et *répétable* des pratiques de lutte, autrement dit : leur permanence et, tout à la fois, leur capacité à se transformer de l'intérieur ?

46. Emmanuel Barot, « Introduction », *Sartre et le marxisme*, E. Barot (dir.), Paris, La Découverte, 2011, p. 10.

47. Pour prolonger cette question, et plus spécifiquement le rapport de Sartre aux trotskistes, cf. l'ouvrage essentiel de Ian Birchall, *Sartre et l'extrême-gauche française. Cinquante ans de relations tumultueuses* (2004), trad. É. Dobenesque, Paris, La Fabrique, 2011.

48. E. Barot, « Entre Marx et l'URSS », *Sartre et le marxisme, op. cit.*, p. 156.

C'est à la lumière de ces questions que nous nous sommes tournés vers Sartre pour repenser le concept d'institution. Plutôt que réduire la question de l'institution à une réflexion sur ce qui vient nécessairement *après* la révolution – c'est-à-dire : après que celle-ci *a eu lieu* historiquement, mais aussi une fois reconnue la nécessité de laisser *derrière nous* l'ensemble d'idées, de projets politiques, d'ambitions théoriques que ce concept a véhiculés au cours des XIX^e et XX^e siècles – nous nous sommes demandés si, chez Sartre, il n'y aurait pas plutôt la possibilité de penser l'institution *d'après* la révolution, c'est-à-dire : du point de vue et à partir de *situations* et de *savoirs* qui ont cherché, quoique à des niveaux différents, les conditions d'une transformation radicale.

Le concept dialectique d'institution que notre ouvrage se propose d'élaborer comporte donc un moment *situationnel*, qui renvoie aux différentes prises de position de Sartre vis-à-vis des institutions, et un moment *formel*, développé dans la « théorie des ensembles pratiques ». Cela nous permet de préciser davantage l'oscillation, évoquée au début, entre le soutien au Parti, forme rigidifiée et centralisée de l'institution, et l'enthousiasme pour les mouvements libertaires anti-autoritaires : ces deux positions apparemment contradictoires dessinent, en réalité, les contours de l'espace théorique dans lequel Sartre s'efforce de penser l'institution. Elles ne font qu'exprimer *l'antinomie de l'action collective*⁴⁹, c'est-à-dire la tension irréductible qui habite toute praxis révolutionnaire, entre d'un côté la *permanence* de l'institution, qui permet de l'inscrire dans la durée, et de l'autre la dynamique de *révolution permanente*, qui place l'instabilité et la déstabilisation au cœur même de l'institution⁵⁰. Sartre n'entend pas trancher entre les deux branches de l'antinomie

49. Cf. Hervé Oul'hen, « Le fantôme de Lénine. Sartre, l'État et la révolution », *Contretemps. Revue de critique communiste*, octobre 2018, [en ligne] <<https://www.contretemps.eu/lenine-sartre-etat-revolution/>>.

50. Sur cette opposition entre la *permanence* substantivée sous la forme de l'institution, et le *permanent* comme adjectif du changement, cf. Fredric

– le centralisme autoritaire d'en haut et l'autogouvernement d'en bas⁵¹ – : sa réflexion porte moins sur les conséquences empiriques de l'action révolutionnaire, que sur son « intelligibilité formelle », ce qui nécessite, à un certain moment de l'analyse, de se placer « en dehors de toute politique⁵² ». Cette *époque* permet de dégager ce qu'on pourrait appeler « une sorte d'illusion transcendante du politique⁵³ ». Le spontanéisme et le centralisme sont les illusions nécessaires et « régulatrices » que *tout* groupe engendre sur lui-même ; ce faisant, ils sont pertinents à titre de *moments* de l'institutionnalisation du groupe. Mais ils deviennent de dangereuses illusions quand ils se font passer pour des principes *constitutifs* (et non plus régulateurs) du groupe, quand ils envisagent, d'en bas ou d'en haut, peu importe, les masses comme des *totalités unifiées*, alors qu'elles sont des processus *instables* de *totalisation* et de *détotalisation*. La *Critique de la raison dialectique* est donc bien une *critique* au sens rigoureusement philosophique du terme, en ce qu'elle permet de dégager les conditions formelles de possibilité de l'institutionnalisation au sein des groupes. Une telle *époque* vis-à-vis des institutions empiriques ne revient aucunement à tourner le dos à celles-ci : car si elle permet d'élaborer un concept formel d'institution, l'abstraction n'a de sens que si elle est ensuite *élevée au concret*, en étant mise au travail sur une grande diversité d'exemples historiquement situés. Si l'antinomie centralisme/spontanéisme délimite l'espace théorique au sein duquel Sartre pense l'institution, elle définit aussi un espace de prises de position au sein du marxisme, « horizon indépassable » que Sartre entend revivifier en en faisant un

Jameson, *An America, Utopia. Dual Power and the Universal Army*, London, Verso, 2016, p. 92.

51. *CRD I*, p. 612.

52. *CRD I*, p. 613.

53. Jean Bourgault, « Repenser le corps politique. "L'apparence organique du groupe" dans la *Critique de la raison dialectique* », *Les Temps Modernes*, n° 632-633-634, Juillet-octobre 2005, p. 501.

instrument heuristique d'enquête pour interroger l'expérience historique. À l'intérieur du marxisme donc, l'antinomie se décline sur plusieurs fronts : *dans la pratique*, notamment au moment inaugural de la Révolution d'Octobre, entre Lénine, Rosa Luxemburg et les divers mouvements conseillistes⁵⁴; mais également *dans la théorie*, notamment dans le champ de l'historiographie de la Révolution française que Sartre convoque dans la *Critique de la raison dialectique*, en se faisant l'écho des controverses entre le « jacobino-marxisme » d'historiens comme Mathiez et Soboul, et le trotskisme de Guérin⁵⁵. Aujourd'hui encore, les antinomies du parti et du mouvement, de l'institution par en haut et de l'institution par en bas, n'ont pas disparu de l'agenda de la pensée critique⁵⁶, ce qui rend la lecture de Sartre d'autant plus pertinente.

3. ... POUR UN CONCEPT INSTABLE

Si l'étymologie même du mot, du verbe latin *instituere* (« placer dans », « installer », « établir », « fonder ») semble d'emblée renvoyer à la consolidation acquise d'un ensemble d'activités, à leur cristallisation inchangeable, ce volume, on l'aura compris, s'intéresse plutôt aux facteurs qui rendent l'institution *instable*. Son titre ne voudrait pas être un simple

54. Cf. Yohan Dubigeon, *La démocratie des conseils. Aux origines modernes de l'autogouvernement*, Paris, Klincksieck, 2017.

55. Cf. Jean-Numa Ducange, « Sartre et Guérin : débats et controverses sur la Révolution française », in E. Barot (dir.), *Sartre et le marxisme, op. cit.*, p. 107-125.

56. Pour un renouveau actuel du léninisme, on mentionnera par exemple F. Jameson, *An American Utopia, op. cit.*, qui revisite le concept de double pouvoir; ou Andreas Malm, *La chauve-souris et le capital. Stratégie pour l'urgence climatique*, trad. É. Dobesnesque, Paris, La Fabrique, 2020, pour sa proposition d'un « léninisme écologique ». Pour un renouveau du spontanéisme institutionnel – si l'on nous permet cet oxymore –, on mentionnera par exemple les travaux de John Holloway.

jeu de mots, mais la tentative de nommer le déséquilibre auquel s'expose ce concept au sein de la pensée de Sartre. On peut lire cette instabilité conceptuelle comme la preuve des limites, évoquées plus haut, des analyses sartriennes de l'institution. Ou bien, on peut considérer que les contours mobiles de cette notion ne s'expliquent pas par un manque d'élaboration philosophique de la part de Sartre ; c'est justement le pari assumé par ce travail collectif : tenter d'éclaircir la pluralité de significations que Sartre attribue à la notion d'institution, d'en préciser les contours sans en réduire pour autant les aspérités ni le subsumer dans la fixité d'un concept univoque.

Ainsi, réfléchir sur la question de l'institution *à travers* la philosophie de Sartre, cela veut dire aussi interroger ce qui *traverse* la philosophie de Sartre au moment où elle se confronte à ce problème : ce qui la traverse comme inquiétude souterraine, comme effort de théorisation non abouti, mais aussi comme *capacité d'être affectée* par d'autres penseurs, par leurs critiques, par leurs concepts. Loin de vouloir « rester soi-même envers et contre tout⁵⁷ », nous croyons que Sartre, lorsqu'il s'efforce de penser la complexité des institutions et leur normativité, cherche *aussi* à prendre en charge les critiques qu'il a reçues à partir de plusieurs fronts : penseur d'une politique « pure », ancrée dans une vision instantanéiste du temps historique (Merleau-Ponty), défenseur d'un marxisme naïvement subjectiviste (Althusser), philosophe aveuglé par le mythe de la Révolution française (Lévi-Strauss). Pour évaluer la pertinence de ces questions, il nous a paru utile de construire des « parcours critiques » entre Sartre et d'autres penseurs : outre Merleau-Ponty, Althusser, Lévi-Strauss, on verra des dialogues se tisser avec Riesman, Kardiner, Derrida, Guattari, Sahlins, Polanyi, Simondon, en passant par Rousseau, Marx, Kierkegaard et Mauss.

57. M. Merleau-Ponty, « Sartre et l'ultra-bolchevisme », in *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 268.

Bien que par des biais différents, ces parcours nous montrent que le problème de l'institution devient le terrain sur lequel Sartre pense l'articulation entre l'événement et la structure, la singularité d'une vie et l'universalité du savoir, l'existence et le langage. Mais aussi le terrain où nous pouvons interroger le rapport de la philosophie sartrienne avec ce qu'on considère habituellement comme ses impensées, ou son dehors : non pas pour y trouver à tout prix une théorie nouvelle de l'institution ou projeter sur Sartre des problèmes qui lui seraient étrangers ; plutôt, pour prendre au sérieux la tentative sartrienne de penser l'institution comme relation pratique qui, tout en étant inscrite dans la matérialité des rapports sociaux, reste une relation ouverte et *transformable*⁵⁸. Dès lors, une vision large de l'institution comme on cherche à la restituer ici, ne peut pas éluder la question de la *transmission* à travers l'histoire des formes par lesquelles les hommes ont organisé leur vie en commun et, par conséquent, le problème des temporalités propres à une coupure transformatrice capable d'instituer sa propre durée, en construisant un lien entre le passé et l'avenir⁵⁹.

58. Déplacer les frontières de l'institution dans la *forma fluens* de la praxis ne doit pas toutefois nous faire oublier les problèmes qui se posent à toute structure stabilisée (du canon de la philosophie au savoir historiographique, jusqu'aux formes institutionnalisées de la vie politique), donc le caractère *objectif et sériel* de l'institution comme cristallisation progressive et inertielle de l'énergie transformative des actions qui ont contribué à la créer. On ne devrait pas, en d'autres termes, ranger Sartre du côté des visions « vitalistes » de l'institution, qui pensent celle-ci à partir d'une normativité intrinsèque à l'organisme vivant et à ses besoins, ni du côté de l'existentialisme juridique – selon lequel, toute relation humaine, pourvu qu'elle existe, qu'elle soit établie, imposée ou choisie, donnerait naissance à des normes partagées dont la racine serait à chercher dans la fondation ontologique du rapport moi-autrui.

59. Cf. sur ce point Chiara Collamati, « Du cercle à la spirale. Totalité ouverte et structure du temps historique », in *Études sartriennes*, n° 23, 2019, p. 41-62.

Cela explique le choix d'ouvrir le volume par une section intitulée « Instituer l'histoire », où la philosophie de Sartre est confrontée à l'entreprise merleau-pontienne d'élargir le sens de l'institution à l'histoire, collective autant qu'individuelle. Revenir sur les critiques, très sévères, que Merleau-Ponty formule à l'encontre de Sartre dans *Les aventures de la dialectique* permet de poser à nouveaux frais la question du *sens* de l'histoire (Jean Bourgault), de l'histoire comme milieu mixte de passivité et d'activité (Roberto Terzi) et de l'histoire comme *universel singulier* à travers la figure de Kierkegaard (Thomas Bolmain).

La deuxième section, « Une autre genèse de l'institution », approfondit l'élaboration sartrienne de ce concept dans les années 1950-1960 en analysant le dialogue critique que Sartre noue aussi bien avec la constellation des concepts politiques modernes qu'avec les sciences sociales. La section propose d'abord un *focus* sur la notion de *serment* (« condition des institutions » et « source d'un pouvoir juridique diffus ») par laquelle Sartre pense une forme de lien social en dehors de la problématique classique de la souveraineté (Chiara Collamati). Elle se poursuit en analysant la réappropriation originale que Sartre fait de deux paradigmes en sciences sociales : un paradigme structuraliste d'obéissance lévi-straussienne pour l'élaboration des concepts de *réciprocité* et de *praxis organisée* (Hervé Oulc'hen) et un paradigme maussien (le triptyque *donner-recevoir-rendre*) pour analyser la dimension *d'activité passive* propre à toute institution (Hadi Rizk).

La troisième et dernière section du volume, « Institutions et espaces normatifs. Sources et héritages », interroge les possibilités ouvertes par la conception sartrienne de l'institution sur le terrain d'un savoir critique des normes. En construisant une généalogie du concept d'*extéro-conditionnement* – complexe autant que central dans la *Critique de la raison dialectique* –, on arrive à en identifier la source dans les analyses de la foule menées par le sociologue américain David Riesman (Vincent de Coorebyter). En questionnant l'institution du point de vue

du paradoxe éthique qui la traverse, on cherche à comprendre la dynamique par laquelle l'institution, tout en imposant aux sujets un ordre biopolitique, est aussi une réalité fissurée, qui laisse ouverte la possibilité de dés-instituer, ou re-instituer autrement, le montage normatif dont elle émane (Jean-Marc Mouillie). La section s'achève avec une incursion dans le domaine de la psychiatrie, et tout particulièrement dans l'analyse institutionnelle : on y montre l'importance de la théorie sartrienne des groupes pour la pensée de Félix Guattari, qui en a proposé une réappropriation originale, dont il s'agit d'évaluer les effets autant sur le plan théorique que sur la pratique clinique menée à La Borde (Quentin Dubois).

La manière dont Sartre a pensé le rapport entre praxis et institution – un rapport instable au niveau conceptuel et toujours situé dans le contexte de son élaboration, conserve un potentiel philosophique et politique qui est encore largement inexploité, et dont les contributions rassemblées ici proposent une première mise au point, sans doute encore partielle.