



## Comment renaturaliser les institutions?

Denis Laforgue

### ► To cite this version:

Denis Laforgue. Comment renaturaliser les institutions?. Congrès 2015 de l'Association Française de Sociologie sur le thème "La sociologie, une science contre nature?", Jun 2015, Saint Quentin en Yvelines, France. <halshs-01191880>

**HAL Id: halshs-01191880**

**<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01191880>**

Submitted on 2 Sep 2015

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Congrès de l'Association Française de Sociologie 2015 « *La sociologie : une science contre nature ?* ». Juin 2015. Saint Quentin en Yvelines.

Texte d'une communication dans le réseau thématique 40 « Sociologie des institutions »

## **Titre : COMMENT RENATURALISER LES INSTITUTIONS ?**

**Auteur : D. Laforgue.**

**Université Savoie Mont-Blanc, LLSETI, [denis.laforgue@univ-smb.fr](mailto:denis.laforgue@univ-smb.fr)**

Mon propos s'inscrit dans la troisième entrée de l'appel à communication proposé par le réseau thématique 40 « Sociologie des institutions » lors du Congrès 2015 de l'AFS, c'est-à-dire l'idée selon laquelle l'étude des institutions peut conduire à ré-interroger la partition entre nature et culture... partition que la sociologie actuelle non seulement partage avec le sens commun de nos sociétés, mais qui est même fondatrice de son projet et de son objet : le social comme niveau de réalité en propre, distinct du vivant et du matériel, nécessitant à ce titre une démarche d'étude spécifique.

J'aimerais ici mener, à titre d'hypothèse de travail, une critique (constructive!) la plus poussée possible d'une tendance des sociologues contemporains à considérer toute institution comme une pure construction sociale déconnectée de processus, qui sont qualifiés, par opposition de physique, biologique, écologique, naturel, etc. Deux sources sont à l'origine de ma critique.

### **1. Les institutions, entre nature et culture : un enjeu théorique ?**

Tout d'abord, je voudrais soulever une interrogation théorique qui porte sur la façon dont la sociologie des institutions se confronte aujourd'hui à la question des rapports entre nature et culture. Autrement dit, une des questions fondamentales de la sociologie des institutions consiste à se demander si les institutions sont entièrement des institutions culturelles ou si cela a un sens de considérer qu'il existe si ce n'est des "institutions naturelles" (comme le supposaient des philosophes comme Hobbes ou Locke) tout au moins une dimension, une strate, une composante non-sociale des institutions.

Précisons tout d'abord que j'entends ici par étude ou sociologie des institutions, non pas un domaine ou une couche particulier(e) de la société ou un type spécifique d'entités sociales (au sens où certaines entités seraient des institutions, d'autres pas), mais une perspective d'analyse sur les objets d'étude traditionnels des sciences sociales. Autrement dit, étudier la société et ses manifestations (individuelles et collectives) en tant qu'institution(s), c'est être attentif, me semble-t-il, à un nœud théorique essentiel pour les sciences sociales : soit le fait de considérer que tout(e) manifestation ou être social(e) à la fois relève d'un institué ouvert et « déjà-là » (ce qui assure son éventuelle cristallisation ou continuité) et à la fois est l'expression ou l'accomplissement en tant qu'événement d'un pouvoir instituant qui fait du social une émergence permanente. Raisonner en terme d'institution c'est une des voies possibles pour tenter d'articuler, à travers des descriptions, des récits, des modélisations ces deux aspects de la réalité sociale<sup>1</sup>.

Dans une telle perspective institutionnaliste sur le social, la question des rapports entre Culture et Nature ou entre social (ou symbolique), vivant et matière est essentielle (quelque soit la réponse / la solution retenue) car le sociologue ne peut pas ne pas voir que les institutions sont biface : elles ont une dimension visible (corps, objets, matière...) et une

---

<sup>1</sup> Laforgue D., *Essais de sociologie institutionnaliste*, Paris, L'Harmattan, 2015.

dimension invisible (significations, idées, représentations...). Autrement dit, l'institué se manifeste tout autant sous la forme de visions du monde établies (que les individus n'inventent pas) que de techniques corporelles, d'outils, d'aménagements matériels; de même l'instituant peut être tout autant la production *in situ* d'un sens idiosyncrasique que la fabrication d'un objet à partir d'une matière. Dès lors, la question ne peut pas manquer de surgir : quelle place le sociologue doit-il donner aux processus vivants et matériels (qualités, dynamiques, mouvements, champ des possibles et de contraintes associé(e)s) dans les processus institués / instituant du social ? Les « réponses » oscillent entre les deux pôles que sont d'une part, une « place déterminante » (matérialisme, naturalisme, biologisme) et d'autre part une place mineure (constructivisme, idéalisme (les idées d'origine sociale priment sur le vivant et la matière)).

Or, si on compare, sur cette question des dimensions culturelle et naturelle des institutions, l'état actuel de la discipline sociologique par rapport à ce qu'il était il y a quelques décennies, on constate que les sociologues ont très largement déserté cet enjeu de recherche. Qui s'intéresse aujourd'hui sérieusement à cette question des modes d'articulation entre social et biologique au sein des institutions comme ont pu le faire en leur temps et chacun à leur manière des chercheurs comme E. Morin<sup>2</sup>, C. Castoriadis<sup>3</sup> ou encore M. Freitag<sup>4</sup> ? Plus grand monde ! Aujourd'hui cette question s'est quasiment dissoute, a perdu de sa pertinence pour la majeure partie des sociologues<sup>5</sup> à travers au moins trois processus :

– 1) un processus d'indifférence (disciplinaire) : certains sociologues laissent aux spécialistes des sciences naturelles le soin d'étudier avec leurs outils, leurs concepts, les aspects de la réalité censés les concerner et se concentrent, eux, sur ce qu'ils délimitent comme la réalité sociale. Ainsi, en sociologie du développement durable, les sciences naturelles étudient les phénomènes de réchauffement climatique et la sociologie étudie comment / pourquoi les individus tiennent compte ou pas dans leurs comportements de l'évolution de ces phénomènes « naturels ». L'argument en faveur de cette indifférence (polie!) entre les disciplines est souvent de type ontologique: en posant l'incommensurabilité des systèmes sociaux et biologiques, on en arrive à l'idée que cela n'a pas de sens d'étudier empiriquement leur articulation.

– 2) un processus d'opposition (disciplinaire) : d'autres sociologues luttent contre ce qu'ils considèrent comme des formes de biologisme (tout expliquer par le biologique par exemple les difficultés scolaires ou le vieillissement si je m'en tiens à mes objets de recherche) en opposant à ces explications par la nature des explications par le social et la culture (sans chercher à les articuler). On peut penser, qu'en France, P. Bourdieu a joué un rôle important dans la diffusion d'une telle posture d'opposition qui mène peu ou prou à des formes de sociologisme: ainsi, ses travaux sur l'institution scolaire fondés sur une critique de « l'idéologie du don », devenu(e)s incontournable(s) et jamais questionné(e)s dans n'importe quelle formation de sociologie dans une université française, ce qui a sans doute influencé

---

<sup>2</sup> Morin E., *Le paradigme perdu*, Paris, Seuil, 1972

<sup>3</sup> Castoriadis C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975

<sup>4</sup> Freitag M., *Dialectique et société*, Montréal, Ed. Saint Martin, 1986.

<sup>5</sup> C'est aussi vrai, me semble-t-il, pour des sciences sociales proches : en histoire (qui aujourd'hui a pris la suite de Braudel (culture du riz / culture du blé) ou de Leroy-Ladurie (influence du climat sur le devenir des sociétés?)) ou en anthropologie (on pourrait chercher longtemps les successeurs de Lévi-Strauss (institutions sociales et structures de l'esprit humain), de Geertz (cf. son article « Le sec et l'humide » qui va très loin dans l'idée que le milieu naturel entretient des affinités avec les institutions sociales d'une société (enracinée dans un territoire)) ou d'Haudricourt (sur les homologues entre rapports hommes – nature et rapports sociaux)... seul quelqu'un comme T. Ingold me semble prendre le relais, mais il est bien isolé!).

(voire formaté) des générations de sociologues (et pas seulement des bourdieusiens!). Pour de nombreux chercheurs en sciences sociales, c'est ainsi devenu un automatisme, quel que soit leur objet d'étude, d'exclure a priori de leur champ d'analyse d'éventuelles interférences entre le social (forcément construit sur un arbitraire culturel) et le matériel et le vivant.

– 3) un processus de dépassement ou de déplacement de la question des rapports entre nature et culture : un courant des sciences sociales contemporaines, comme l'illustrent les travaux de B. Latour<sup>6</sup> ou de P. Descola<sup>7</sup>, en procédant à une déconstruction des concepts même de « nature » et de « culture », privilégie désormais l'analyse des processus par lesquels des actants instituent en permanence des distinctions et des relations entre « faits de nature » et « faits de culture ».

Il me semble que chacune de ces postures est critiquable :

– la première naturalise (sic) l'objet d'étude de la sociologie en faisant comme si dans la réalité, il existait en soi une couche, une dimension proprement « sociale », « culturelle », ontologiquement distincte d'une autre couche de réalité qui serait, elle, « naturelle », « biologique ». Pour prendre ces distances avec une telle inclinaison (que l'on a tous), il faut quand même se souvenir que les découpages disciplinaires (la sociologie, la biologie, la physique...) sont certes nécessaires, mais restent des artefacts, au sens où ces découpages sont arbitraires. Par exemple, il n'existe pas dans une supposée « réalité en soi » quelque chose qui serait du « social » bien distinct du « biologique »<sup>8</sup>, d'où la nécessité de consacrer du temps de recherche à relier (à penser les articulations entre ce que la logique disciplinaire a séparé ! Par ailleurs, il ne faut pas négliger le fait que si les sociologues délaissent bien cette question de l'articulation Nature / Culture (avec tous ses enjeux scientifiques mais aussi sociaux et politiques), ce n'est pas le cas des sciences dites de la nature qui, elles, ne se privent pas d'élaborer des théories (assez légères pour ne pas dire simplistes) sur les modalités de cette articulation en faisant la part belle au biologique. C'est par exemple le cas des sciences cognitives qui peu à peu font de tout contenu culturel la résultante de mécanismes purement biologiques (en tant que matériau symbolique « plus ou moins bon à penser »<sup>9</sup>). La question de l'articulation se transforme donc en une forme de subordination : les logiques sociales sont décrites comme inféodées aux dynamiques biologiques. Dès lors, il ne faut pas venir se plaindre (or on le fait tous, cf. nos critiques de la psychologie cognitive, de plus en plus inspirée par les neurosciences) de « se faire manger tout cru » par une certaine psychologie ou une certaine biologie : on leur laisse un boulevard sur des questions cruciales!

– Concernant la seconde posture, qui consiste à défendre les explications par le social *contre* les explications par la nature, elle est certes fondée. Elle permet en effet de défaire des évidences, quant aux propriétés des institutions d'une société, qui ont souvent une forte dimension idéologique, *i.e.* qui contribuent à reproduire des hiérarchies sociales instituées en

---

<sup>6</sup> Latour B., *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La découverte, 1995.

<sup>7</sup> Descola P., *Par delà Nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

<sup>8</sup> Ainsi les expressions du type « les propriétés biologiques de... » sont une erreur d'un point de vue épistémologique: il n'y a pas de réalité biologique en soi, il n'existe que des descriptions biologiques de cette réalité. La sociologie est d'ailleurs peu à peu contaminée par ce type de discours: je trouve qu'il est de plus en plus fréquent d'entendre des acteurs politiques, médiatiques (et même scientifiques) parler de « la sociologie d'une ville ou d'un territoire », au sens où cette ville, ce territoire aurait, en soi (c'est-à-dire indépendamment de toute description la prenant comme objet), une dimension sociologique (c'est à dire qu'il existerait vraiment par exemple des classes sociales, des rôles sociaux, etc.... ce qui revient à confondre le modèle de la réalité et la réalité du modèle, comme disait Bourdieu...).

<sup>9</sup> cf. par exemple Sperber D., *La contagion des idées*, Paris, Odile Jacob, 1996.

les présentant comme inamovibles ou inévitables car universelles, inscrites dans la nature humaine déniaient ainsi qu'un autre monde (commun) soit possible. Mais, cette posture de dénaturalisation des institutions n'est pas sans effets pervers : en refusant (ou en négligeant) de penser l'articulation entre différents régimes d'explication (sociologique, biologique, physique...), les sociologues acceptent de s'engager dans un jeu du « plus fort gagne », au sens où l'opposition des regards disciplinaires conduit à ce que l'un l'emporte sur l'autre... et le moins qu'on puisse dire, c'est que les sociologues ne sont pas en train de gagner la partie! En effet, à un niveau politique, sociétal ou tout simplement pour le sens commun ordinaire, les explications par la nature et le biologique sont en train de l'emporter : non seulement les explications par le non-social sont plus légitimes, mais en plus elles sont en passe de s'imposer comme explication hégémonique de la réalité en occultant ses dimensions sociales et culturelles (cf. par exemple le regard porté sur le vieillissement et la dépendance des personnes âgées ou sur l'échec scolaire). Bref, cette posture d'opposition a toutes les chances de mener à terme non pas à l'autonomie des sciences sociales dans l'étude des institutions mais à leur subordination aux sciences naturelles dans tout ce qui touche à l'étude de l'homme (cf. l'influence grandissante des sciences cognitives appliquées à l'étude de la société et de la culture).

– Enfin, la troisième posture (celle incarnée par Latour ou Descola) procède certes d'une indéniable innovation théorique et apporte des éclairages inédits sur le social et l'institution à travers l'étude des rapports mouvants entre humains et non-humains, mais on peut se demander... si elle ne jette pas le bébé avec l'eau du bain ! Ainsi, les travaux de Descola établissent que la distinction tranchée (« le grand partage ») entre la nature et la culture est propre aux sociétés occidentales, instituée par ces dernières: ce n'est pas universel, ce n'est qu'une façon (que Descola qualifie de « naturaliste ») de penser le monde (il en existe d'autres : analogisme, totémisme, animisme). Latour a lui longuement montré que cette vision du monde naturaliste est mise à mal dès qu'on étudie finement comment s'associent humains et non-humains en situation (cf. par exemple son analyse de l'institution scientifique comme dynamiques permanentes de traduction, d'enrôlement, d'intéressement croisées entre humain et non-humain)... Mais en même temps, peut-on vraiment se passer pour étudier les institutions de ces couples conceptuels « nature / culture » « biologique / sociologique », etc... ?! Rien n'est moins sûr, si on observe que, d'une façon ou d'une autre, ni Latour, ni Descola n'y sont complètement parvenus : ainsi, Latour conserve la distinction humain/non-humain tout en rejetant celle entre nature et culture; quant à Descola, pour parler des différentes manières qu'à l'humanité de composer des mondes et des sociétés... il ne peut pas faire autrement, comme le note très justement T. Ingold, d'avoir recours à un cadre de pensée naturaliste, en faisant usage de modèles, de typologies et plus fondamentalement d'une posture en surplomb visant à cartographier les ontologies humaines! Tout cela plaide en faveur de l'idée selon laquelle on a à faire ici à une des significations (sous la forme d'un couple conceptuel) constitutives de notre mode de pensée : c'est-à-dire qui à la fois la limite (en tant que présupposé, point de départ), mais aussi la nourrit, en fait à la richesse. Dès lors ne faut-il pas repenser ces termes (nature / culture ; social / biologique) et leur articulation plutôt que d'évacuer une question centrale pour les sciences de l'homme, voire pour la pensée occidentale ?

Compte tenu de ces réflexions, j'en viens donc à l'idée générale selon laquelle il est intéressant de penser et d'étudier toute institution (comme état et comme processus) en croisant un regard sociologique et un regard biologique / physique. Autrement dit, il s'agirait de développer un cadre d'analyse qui pose que toute institution se déploie (s'auto-institue) en permanence dans et par des articulations ou des interférences entre du symbolique (des significations), du

vivant et du matériel. Bien entendu l'institution n'est pas faite de la juxtaposition de ces trois dimensions ou couches de réalité, on ne peut même pas dire qu'elle serait instituée dans et par les inter-rétroactions entre ces trois niveaux de réalité, qu'on pourrait aisément distinguer (chaque discipline s'occupant d'un de ces niveaux et collaborant ensuite avec les autres pour penser leurs rapports). Non ce qu'il faut arriver à penser et à étudier, c'est que dans ce que le sociologue qualifie de social ou de symbolique, il y a aussi du vivant et du matériel, au sens où il ne peut y avoir l'un sans les deux autres... et dans ce que les sciences dures considèrent comme du vivant ou du matériel « pur », il y a du social. Bien entendu les sociologues sont nettement plus à l'aise avec la seconde affirmation : ils y ont le beau rôle, rappelant aux "vrais" scientifiques que le social, le symbolique se niche, est constitutif, est indissociable de ce que biologistes et physiciens considèrent comme de l'ordre de la nature. C'est une posture sociologique classique à l'œuvre dans l'analyse de phénomènes comme le vieillissement humain - il n'y a pas une seule manière naturelle de vieillir obéissant à des lois physiques ou biologiques, mais une pluralité de processus de vieillissement dépendant de l'environnement social dans lequel baigne et a baigné l'individu – ou comme l'intelligence des enfants - cf. la dimension sociale aussi bien de l'apprentissage de certaines compétences cognitives que des tests, des expertises, des diagnostics de la normalité / l'anormalité en ce domaine. Mais les sociologues doivent alors, symétriquement, admettre qu'au cœur de ce qu'ils considèrent comme des institutions socialement construites... il y a du vivant et du matériel! Mais comment avancer sur cette question, comment passer outre un certain nombre de nos réticences / réflexes disciplinaires? En ce qui me concerne, un retour sur certaines de mes expériences de recherche me permet d'ouvrir des perspectives sur ces enjeux.

## **2. La dénaturalisation des institutions à l'épreuve d'expériences de terrain**

La seconde source d'inspiration de ma critique des postures sociologiques actuelles relatives à cette question des dimensions naturelles et culturelles des institutions, est proprement empirique. Elle naît d'une série de malaises, d'étonnements, d'insatisfactions liés à des expériences de terrain : différentes occurrences empiriques et surtout des difficultés récurrentes dans leur traitement et analyse, m'ont conduit peu à peu à ré-ouvrir cette question des articulations entre les dimensions sociales et non-sociales des institutions.

L'interrogation la plus vive trouve son origine dans mes enquêtes auprès de personnes âgées étiquetées comme dépendantes. Lors de ce type de recherche, on est confronté (entre autres) à la mort, au deuil, à la maladie, au vieillissement (fatigue, difficultés à se mouvoir...) de certains enquêtés, mais aussi au fait que d'autres enquêtés « s'en sortent mieux » : leur corps et leur tête ne « lâchent » pas ce qui les mène à des parcours de vieillissement très différents. Tous ces événements sont certes sociaux car définis, encadrés, régulés, symbolisés, pris en charge par des significations instituées et instituant qu'elles relèvent des sphères publique, politique ou privée. Mais, ces événements ne sont pas seulement sociaux : la mort ou le vieillissement n'est pas que social(e) mais engage l'individu comme matière vivante ayant ses dynamiques propres bien que connectés à des processus socialement institués.

L'autre expérience de terrain qui m'a conduit à m'interroger sur ces rapports entre nature et culture, c'est l'étude de territoires de montagne, et plus particulièrement des enquêtes sur les modes de vie individuels et collectifs qui s'y développent (qu'est-ce que cela fait aux sentiers de vie et aux expériences quotidiennes de « vivre en montagne » ?), ainsi que sur les projets politiques qui s'y initient (patrimonialisation, mise en tourisme des ressources naturelles)... Il s'agit certes d'espaces sur lesquels différentes institutions ont déployé leur pouvoir (instituant). Mais ils ne sont pas que ça, ils sont aussi produits par des événements

climatiques, écologiques, géologiques, etc. qui influent tant sur les choses que sur les hommes (leurs pensées, leurs pratiques, leurs collectifs). J'ai été sensibilisé à la portée de tels événements (pas-que-sociaux) par le fait que, en tant qu'observateur, j'étais en quelque sorte dans une "situation d'expérimentation épistémologique" pour parler comme Bourdieu<sup>10</sup>. Je veux dire par là que ce sont des territoires sur lesquels je ne vis pas au quotidien (et dont les conditions de vie matérielle, climatique, biologique contrastent avec ce dont j'ai l'habitude en tant qu'urbain), d'où une posture d'extériorité, et en même temps ce sont des territoires dont je fais l'expérience sensible régulièrement dans ma vie (à travers des pratiques de camping sauvage itinérant, de montagne, d'escalade, de ski...), d'où un rapport de familiarité pratique. Le fait d'avoir l'expérience (sensible, corporelle, mentale) de ces conditions environnementales, tout en étant détaché au quotidien favorise, me semble-t-il une interrogation sur les façons dont peuvent s'articuler au cœur des expériences individuelles et collectives ces dynamiques naturelles / matérielles spécifiques et des processus d'institution sociaux.

Par exemple, le froid, la neige qui, sur ces territoires, influent, une partie de l'année, sur les pratiques quotidiennes (rythmes de vie, activités obligatoires), les expériences marquantes (rester bloquer, être en retard, ne pas pouvoir remonter chez soi depuis la vallée...), les représentations de soi ("j'y suis arrivé, je m'en suis sorti, j'ai fait face aux éléments naturels") et d'autrui (savoir pouvoir compter sur lui ou pas) ainsi que sur les relations sociales (entraide, don, mais aussi isolement le soir). Ou encore l'espace (pente, variations de dénivellation...) qui influe sur la morphologie sociale (habitat isolé, usages des transports) et donc (par interférence avec les rythmes de travail modernes et la mobilité pendulaire) sur les configurations de relations (« on ne se croise pas, les voitures passent sans jamais s'arrêter ») et donc sur les représentations (« en fait on ne voit personne sauf lors d'événements organisés, le samedi soir, comme les fêtes de hameau, d'association de ski...! »). On peut aussi prêter attention à l'existence de vastes espaces « vides d'humains » et riches en non-humains qui étaye les projets de développement territoriaux (patrimoines naturels), les activités économiques (agriculture, barrage, tourisme d'hiver / vert)... mais aussi sans doute le rapport intime des citoyens ordinaires au territoire (ce que ça fait de se retrouver chaque matin / chaque soir devant ce paysage... de pouvoir sortir de chez soi et se trouver en pleine nature (mais aussi sans les commodités de la vie urbaine), de pouvoir faire telle activité (mais pas telle autre) en famille chaque week-end...)).

### **3. Vers une sociologie des machines vivantes, sociales, matérielles**

Comment alors penser ces rapports entre dynamiques naturelles et culturelles à l'intersection desquels se trouvent les individus et les collectifs, en tant qu'institutions ?

Dans la continuité de mes réflexions antérieures<sup>11</sup>, je propose d'envisager tout individu (mais aussi tout collectif) comme une machine institutionnelle, non pas au sens mécanique du terme (robot) mais au sens où la machine en tant qu'automate est « ce qui se meut soi-même », ce qui s'auto-institue en permanence dans et par des interférences avec son environnement (constitué d'une multitude d'autres machines) que ce soit sous la forme de mouvements de génération, d'altération ou de corruption, comme le propose Castoriadis : « *Le vivant se caractérise fondamentalement par la constitution d'un monde propre, comportant sa propre organisation, d'un monde pour soi dans lequel rien ne peut être donné ni apparaître que pour autant qu'il est prélevé (sur un « X extérieur ») et transformé, c'est à dire formé / informé par cette organisation du vivant lui-même [ ] On peut considérer le vivant comme un automate au*

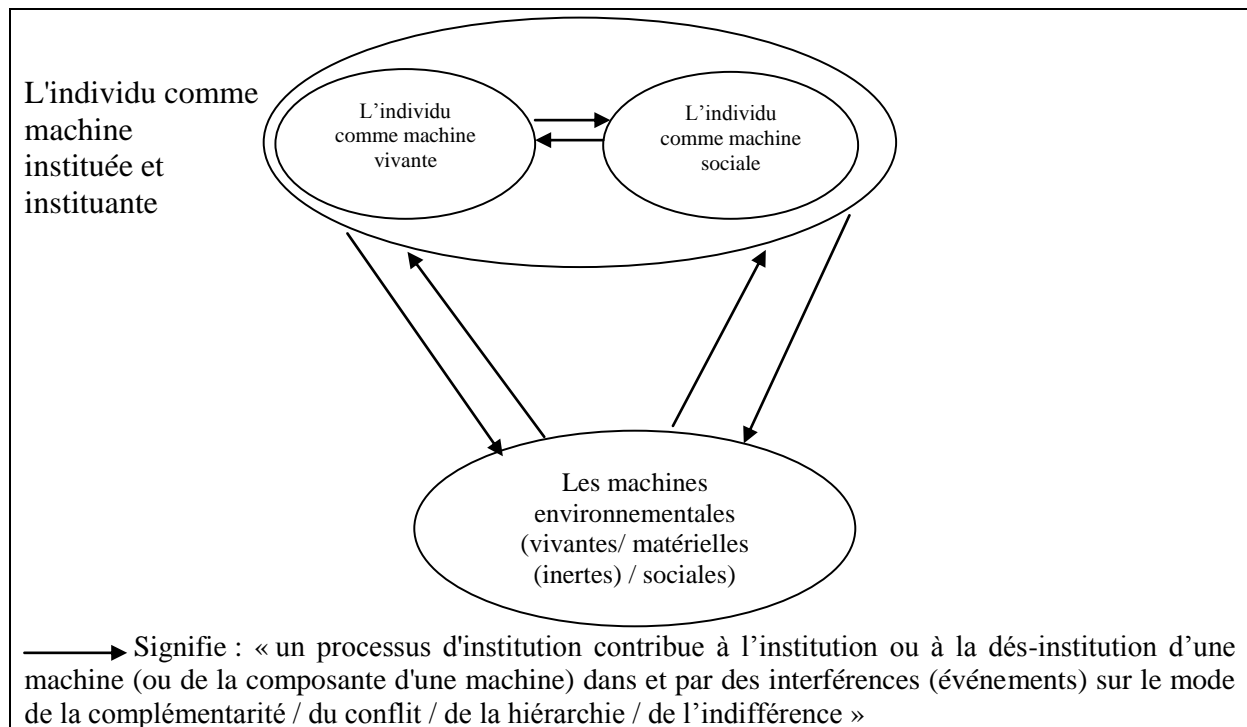
---

<sup>10</sup> Bourdieu P., *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987, p.75.

<sup>11</sup> Laforgue D., *op. cit.*, 2015

*sens vrai et étymologique du terme. Automate ne signifie pas robot mais ce qui se meut soi-même (l'être vivant comme « ce qui a en lui-même le principe de mouvement » (Aristote), pas seulement le mouvement local (spatial, physique) mais aussi la génération, la corruption et l'altération. Le vivant est une auto-crétion aveugle. »<sup>12</sup>.*

Toute machine institutionnelle (par exemple un individu) se déploie (s'auto-institue) en permanence dans et par : a) la concrétion / la connexion mouvante entre des processus d'institution sociaux et des processus d'institution du vivant<sup>13</sup>, b) en interférence avec d'autres machines vivantes (humaines et non-humaines), c) ainsi qu'avec un environnement dans sa dimension matérielle non-vivante qu'on peut, à la suite d'Edgar Morin qualifier de « proto-machines » ou de « processus machinaux » animés par des « moteurs sauvages » (par exemple les flux éoliens, les cycles de l'eau, les phénomènes d'érosion...<sup>14</sup>).



Je propose donc de considérer toute individu (ou collectif d'individus) comme une machine vivante préfigurée pour déployer (idée d'auto-crétion, de mouvement instituant), dans et par

<sup>12</sup> Castoriadis C., *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1986.

<sup>13</sup> Cela peut choquer le sociologue que j'utilise le concept d'institution pour qualifier des dynamiques relevant non seulement du social, mais aussi du vivant (et du matériel!). Mais en même temps, c'est bien ce à quoi on a à faire : des mouvements qui auto-produisent, c'est à dire qui conduisent à l'existence, comme le rappelle Morin, les êtres vivants ou physiques. Cela dit, il conviendrait de caractériser davantage la machine dans sa dimension vivante comme processus d'institution (qu'est ce qui est / fait le mouvement vers... ?) ? Quel est l'équivalent pour les processus d'institution vivants des significations instituées / instituanes des processus d'institution sociaux : Des "besoins" (Freitag), un "désir" (Guattari), un "imaginaire radical" (Castoriadis) ? Mais la vie c'est aussi le repli, l'absence, le vide, la mort, le négatif (au même titre que les processus d'institution sociaux) etc.... autant d'expressions et de descriptions de l'autonomie comme de la dépendance au milieu de la machine vivante. Il faudra donc trouver une formulation compatible avec l'approche en terme de significations sociales et en même temps la collaboration avec des biologistes est sans doute requise pour déterminer les concepts, l'approche adéquate...

<sup>14</sup> Pour Morin, ces phénomènes peuvent bien être considérés comme ayant une dimension machinique au sens ils actualisent en permanence des processus de production (au sens de conduire à l'existence), de création (poiesis) de soi. cf. E. Morin, *La nature de la nature*, Paris, Seuil, 1977.



des interférences avec d'autres machines (vivantes ou inertes), des significations sociales sous la forme d'un institué ouvert et rien d'autre<sup>15</sup> : la machine dans sa dimension d'organisme vivant (en tant que processus d'institution) accueille ces significations permet, autorise, incite rend inévitable leur déploiement... ce qui la fait vivre aussi! On a donc là une figure de la complémentarité entre processus d'institution : l'institution permanente du vivant permet le déploiement, l'instanciation de significations sociales instituées, qui n'ont pas d'autres supports possibles d'existence que des machines vivantes ou inertes<sup>16</sup>. Et ce déploiement, dans le même temps, instancie ce qui n'est, en l'absence de significations sociales instituées et instituant, qu'une pure virtualité : la vie (il n'y a pas d'humain sans un institué ouvert (social et symbolique) qui interfère avec un fond vivant).

Ainsi, dans le cadre de mon enquête auprès de personnes âgées bénéficiant d'une aide à domicile, on observe des cas où des processus d'institution du vivant peuvent accompagner, étayer, aller dans le sens de certains processus d'institution sociaux : par exemple une personne peut vivre sa retraite (faire des choses pour soi, s'occuper d'autrui...) comme elle l'a projetée car « son corps et sa tête suivent ». Réciproquement, l'encastrement de l'individu dans des flux instituant sociaux participent du mouvement de la vie de cet individu.

Plus généralement, il s'agit ici d'un cas de figure où l'institution de la vie se déploie et entraîne dans son mouvement l'institution sociale de l'individu et réciproquement. Cela suppose une compatibilité, une congruence minimale entre la machine considérée et son environnement (machinique) en tant que prise / signes : par exemple on peut étudier comment la naissance d'un enfant (soit une nouvelle machine qui advient et se déploie dans le milieu de vie de l'individu considéré) va enclencher une nouvelle dynamique d'institution de l'individu considéré en tant qu'être vivant et social.

Mais l'individu étant une machine finie (qui peut s'altérer et qui est mortelle), il arrive des moments où les processus d'institution du vivant ne permettent plus le déploiement de certaines significations sociales pourtant induites par l'historicité de la machine et ses interférences avec d'autres machines (soit des processus de déclin, d'épuisement du vivant), ce qui a pour suite la virtualisation ou la neutralisation de certaines significations sociales jusqu'alors instituées dans et par l'individu considéré.

Ainsi, dans le cas des personnes âgées étudiées, les processus d'institution du vivant viennent parfois enrayer, contrevenir à certains processus d'institution sociaux : la maladie met à mal les rapports institués à soi et à des autres significatifs ; ces derniers peuvent aussi décliner... remplacés par d'autres... ou par rien pour l'individu considéré ! Il existe donc des événements de l'organisme qui font suite en bloquant ou en enrayant

---

<sup>15</sup> Des significations sociales qui ont aussi d'un point de vue phylogénétique un fond vivant : on peut penser que le champ de significations inhérent à une machine humaine (individuelle ou collective) a bien un fondement, un étayage dans les processus d'institution du vivant ; on en trouve un indice dans le fait que tout ce dont est capable l'humain (donner, prendre, protéger, transmettre, contrôler...) en tant que significations instituées se retrouve par exemple chez les primates (Morin, 1972, *op. cit.*). A partir de cet étayage de l'organisme - à la fois comme espace des possibles et appel, "ouverture à" (donner, prendre, transmettre, etc.) au sens où l'humain ne peut pas faire autrement que de déployer ces processus d'institution du vivant sous la forme d'événements -, au fil du déploiement de chaque machine vivante (par interférence avec d'autres machines), il y a un instanciation et singularisation (permanente) des significations sociales instituées dans et par un enchaînement d'événements, *i.e.* par interférence de pouvoirs instituant. Ce qui selon moi ne signifie pas complexification (par rapport à ce dont sont capables les primates...) mais bien singularisation *i.e.* un processus d'instanciation/virtualisation ou configuration/refiguration permanent par interférence avec d'autres significations (relevant de la même machine ou une autre).

<sup>16</sup> Cf. par exemple le fait que toutes les activités sociales, même celles considérées comme les plus intellectuelles, aient besoin d'un corps vivant pour se déployer... ou encore il s'avère impossible de construire une maison (en tant qu'activité sociale: conception, techniques matérielles, division du travail...) sans substrat matériel ou vivant!

l'institution sociale de l'individu qui se déployait jusque-là et qui « contraignent » alors à sa ré-orientation (soit une re-configuration contingente de l'agencement institutionnel qu'est l'individu) voire à sa disparition !

On a donc ici une configuration où l'institution de la vie décline et déstabilise ce faisant l'individu comme machine sociale et dans son rapport aux machines de son environnement (naturel et social), ces dernières ne pouvant pas étayer une ré-agencement institutionnel de l'individu.

Il existe aussi un cas de figure où l'étayage, la dynamique du vivant déborde les significations sociales susceptibles de se déployer *hic et nunc* dans la machine institutionnelle considérée (compte tenu de ses interférences avec d'autres machines). Autrement dit, c'est un cas de figure où les significations sociales instanciées sont comme insuffisantes par rapport aux potentialités du vivant : l'institué social ouvert « fait défaut » au regard des processus d'institution du vivant, ce qui va avoir pour suite (ou pas) une reconfiguration de cet institué ouvert.

Par exemple la personne qui passe à la retraite : tout un ensemble de significations jusque là instanciées pratiquement (travail comme activité économique et comme support de l'autonomie) deviennent virtuelles (du fait de l'interférence avec d'autres machines : droit du travail, collègues, proches...), sans pour autant que d'autres significations viennent automatiquement prendre le relais en tant que supports instituants de l'individu (d'où un sentiment de vide, d'inutilité...) : la dynamique vivante de la machine est alors en déficit de significations sociales. Peut alors s'instaurer ou pas (en fonction des prises offertes par d'autres machines attenantes) un redéploiement des significations instituantes de l'individu considéré (engagement dans des activités militantes, familiales, pour soi, etc...) <sup>17</sup>. Ce constat d'un processus (plus ou moins problématique) de re-définition du Soi au moment du passage de la retraite est banal en sociologie de la vieillesse ; mais ce sur quoi je veux mettre l'accent ici, c'est que ce processus n'est pas purement social : c'est aussi en tant qu'organisme vivant (et pas seulement en tant qu'être social) que l'individu est potentiellement déstabilisé par l'événement qu'est la mise à la retraite. L'analyse doit donc porter sur les interférences entre les deux types de processus d'institution (vivants et sociaux) et pas seulement comme le font souvent les sociologues sur les seules dynamiques de redéfinition de l'identité sociale (laissant aux médecins l'analyse des dynamiques du vivant).

Enfin, quatrième cas de figure, celui où ce sont les processus d'institution sociale qui débordent les processus d'institution du vivant en initiant un mouvement où ce sont les premiers qui vont entraîner les seconds.

Par exemple la maladie, prise en charge ou pas par l'action médicale, n'empêche pas l'individu de déployer des activités (et donc des significations) sociales souhaitées. Plus ces dernières effectuées au quotidien semblent comme « porter » l'individu malgré sa fragilité physique : elles le font tenir en tant que Soi dans et par un sentier de vie constitué au moins en partie d'activités et de relations qui importent pour lui <sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> On peut aussi évoquer une autre version de ce cas de figure, où c'est l'institution de la vie elle-même qui en se déployant entraîne une déstabilisation / recomposition des processus d'institution sociale de l'individu : par exemple on pourrait étudier comment une naissance peut mettre à mal le processus d'institution sociale de l'individu par bouleversement (sans reconfiguration) de ses relations significatives, de son Soi, de ses activités sociales / économiques.... Là encore il faut prendre en compte les interactions avec l'environnement machinique aussi bien naturel que social.

<sup>18</sup> D'autres configurations entre institution sociale et institution de la vie sont possibles. Par exemple le mouvement d'institution de la vie peut appeler, inciter certains processus d'institution sociale jusque là absents de l'institution de l'individu considéré: par exemple, la maladie conduit au déploiement de l'institution publique dans l'expérience de la personne âgée (intervention sociale, médicale), ce qui transforme la place qui occupaient jusqu'alors d'autres institutions sociales (déclin, conflit ou nouvelles formes de complémentarité...). Par ailleurs

Soit le cas où l'institution de la vie décline (au sens où elle n'institue plus selon la logique jusque là à l'œuvre), mais on observe un découplage avec l'institution sociale qui se maintient en se reconfigurant, dans et par des séries d'évènements, éventuellement par inter-rétroaction avec les machines environnementales (celles-ci fournissant des prises (ou supports d'action) et des signes (ou significations) à l'individu comme machine sociale).

Une machine institutionnelle (un individu, un collectif) se déploie donc, *i.e.* émerge, vit, se transforme, dépérit et meurt dans et par des interférences permanentes et fluctuantes entre des processus d'institution sociaux, vivants et matériels. Tout processus instituant social a ainsi besoin, s'enracine, s'alimente, s'abrite, est accueilli et peut se déployer dans et par ces processus d'institution matériels et vivants. Ces derniers, de par leurs mouvements propres, variables et finis, peuvent venir soutenir, comme infléchir, limiter, orienter, voire rendre problématique un ou plusieurs de ces processus instituteurs sociaux et le(s) reconfigurer (voire amener à son (leur) déclin, à sa (leur) disparition pour la machine institutionnelle considérée). Inversement, un certain nombre de processus d'institution sociaux prolongent, permettent le déploiement, mais aussi infléchissent le cours de certains processus d'institution vivants et / ou matériels<sup>19</sup>.

Au titre d'une piste de recherche, on peut donc s'intéresser empiriquement aux modes de connexion entre processus instituteurs vivants et sociaux, au sein même des individus et des collectifs, en distinguant les processus d'institution qui traversent, constituent et mettent en mouvement en permanence ces machines. Avec ce modèle d'analyse, on peut donc, à travers des études de cas, repérer aussi bien les phénomènes d'étayage (réciproque ou pas) que de disjonction ou de tension entre les processus d'institution vivants et sociaux d'une machine institutionnelle telle qu'un individu.

Pour aller plus loin dans cette voie, il faudra aussi étudier les interférences entre une machine institutionnelle (en tant qu'hybridation mouvante entre des processus d'institution du vivant et sociaux) et son environnement, c'est à dire d'autres machines qui sont elles aussi instituées par des processus sociaux, vivants et matériels<sup>20</sup>. Ce sont ces interférences qui en permanence font advenir les machines dans leur événementialité.

Ainsi, il faudrait analyser tous les cas de figure où l'événement qui affecte la machine institutionnelle qu'est l'individu (ou le collectif) relève de machines de son environnement<sup>21</sup>, dans leurs composantes vivantes (agents pathogènes, naissance, mort, croissance...), matérielles (climat, écosystème, territoire), sociales (événement biographique, encastrement dans des relations sociales...), sachant que ces diverses composantes peuvent être indissociablement liées: par exemple le fait de venir s'installer

---

les processus d'institution de la vie peuvent être reconfigurés par des procès d'institution sociaux qui ont prise sur eux (par exemple les actes instituteurs médicaux), sans jamais les maîtriser totalement... Parfois encore, il n'y a pas d'emprise possible, l'institution sociale ne peut que « faire avec », s'adapter, ou disparaître dans sa capacité à instituer l'individu en l'absence d'étayage du vivant.

<sup>19</sup> Cf. Castoriadis C. *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, pp. 316-324 et 392-394

<sup>20</sup> Problème : peut-on parler de « machines » à propos d'êtres qui sont constitués (apparemment) uniquement de processus matériels : une pierre, de l'eau, une montagne, un lac...? Si, à l'instar d'E. Morin (op. cit.), on n'étudie pas, de manière réductionniste, l'être matériel isolé mais bien l'ensemble organisé dans lequel il s'inscrit et dont il participe (écologie), alors on peut parler de machines, dans la mesure où cette matière se déploie (perdure, advient, disparaît) dans et par des interférences (d'un autre type que celles relevant du vivant ou du symbolique / social...) avec d'autres êtres.

<sup>21</sup> On peut sans doute s'inspirer du concept de territorialisation (Guattari, *Lignes de fuite*, La Tour d'Aigues, Ed. De l'Aube, 2014) des machines pour étudier comment l'institution sociale et l'institution de la vie d'un individu se déploient dans et par un territoire (en tant qu'agencement et interférences de processus d'institution sociaux, vivants ET matériels). Les concepts de « dé- » et de « re- » territorialisation permettant d'étudier les mouvements, dynamiques entre ces processus.

sur un territoire montagnard (après avoir vécu dans une grande ville) reconfigure l'individu en tant que machine institutionnelle à travers des composantes écologiques et vivantes (faire face au climat, à l'espace, modifier ses activités physiques) aussi bien que sociales (reconfiguration de ses relations sociales, de son Soi, de ses représentations de soi, d'autrui, du monde). L'environnement (dans ses composantes vivantes et matérielles) appelle, accueille l'instanciation de significations sociales (l'environnement est un espace de conditions d'actualisation de ces significations du fait qu'il offre des prises à l'action et matière à penser); mais l'environnement naturel peut tout aussi bien contribuer à mettre à mal, inhiber certaines significations (absence de prises...) jusque là actualisées par l'individu considéré.