

ans le cinquième et dernier poème est
prée leur union dans la conviction qu'ils
l'un pour l'autre des uniques.

le bien-aimé, revenu, redit son affection :
soixante reines et quatre-vingts concubines
des jeunes filles sans nombre). *Unique est ma*
be (Ct 6, 8-9).

u miroir, l'amante alors réaffirme qu'elle
son amant, mais pour la première fois
contrepartie exigée : *Je suis à mon bien-*
et vers moi se porte son désir (Ct 7, 11).

elle peut ainsi enfin s'abandonner sans
te, c'est que dans le regard de son aimé,
est vue unique comme il la voit lui-
e. C'est alors que leur histoire va se

guer au futur : *nous passerons la nuit*
des villages, dès le matin nous irons aux
bles [...] alors je te ferai le don de mes
rs (Ct 7, 12-13).

ns la remise de soi à l'autre s'ouvre le
s de leur histoire.

Dimension éthique.

recours aux théories psychanalytiques,
des exemples littéraires et bibliques,
a aidés à saisir la dialectique de l'il-
de la désillusion et de la redécou-
du réel et du vrai. Une remise de soi à
et donc aussi une nouvelle manière
comprendre, devant l'autre et devant
s'ouvrent désormais à nous.

ns son livre *Le Conflit des interprétations*,
ricœur parle de l'illusion comme d'une
tion prématurée. En effet, c'est bien
chacun d'entre nous la tentation par
nce – face à l'insécurité de la vie, nous
ons un besoin de protection contre
qui apparaît comme « inconnu ». Cet
u menaçant, c'est aussi bien l'autre en
hors de nous que le temps qui passe
n ne maîtrise pas – d'où le besoin
utiser ce qu'on croit connaître, par
e en se fixant à une image de l'autre
soi qu'on veut parfaite, en mettant

l'autre sous emprise, en arrêtant le temps.
Or le Cantique des cantiques, se situant dans
le champ des paradoxes qui tient en tension
les contraires, nous donne à penser une autre
manière de comprendre le rôle capital de l'il-
lusion : *n'est-ce pas parce que la bien-aimée a*
pu vivre dans le regard de l'aimé l'illusion qu'elle
était « toute belle » qu'elle va pouvoir peu à peu
apprendre à le devenir ?

NICOLE JEAMMET.

→ Aliénation. Ascèse. Croyance. Désir. Espé-
rance. Fantasma. Foi. Idole. Psychanalyse.
Salut.

Bibliographie.

- S. FREUD, *L'Avenir d'une illusion* (1927), Paris, PUF, 1971.
– N. JEAMMET, *Amour, sexualité, tendresse. La réconciliation ?*,
Paris, Odile Jacob, 2005. – J.-B. PONTALIS, *Entre le rêve et la*
douleur, Paris, Gallimard, 1977. – R. QUILLIOT, *L'Illusion*,
Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1996. – P. RICŒUR, *De*
l'interprétation. Essai sur Freud, Paris, Éd. du Seuil, 1965 ;
Le Conflit des interprétations, Paris, Éd. du Seuil, 1969. –
D. WINNICOTT, *Jeu et réalité* (1971), Paris, Gallimard, 1975.

INSTITUTION

Le mot « institution » désigne des réalités
multiples, son analyse recouvre des réalités
disparates et hétérogènes. Si le terme est
polysémique, toutes les théories de l'insti-
tution présentent un certain nombre d'élé-
ments communs qui, dans leur ensemble,
indiquent l'organisation d'une commu-
nauté dans le temps. Dans un sens large,
l'institution équivaut à l'organisation d'une
autorité publique. L'expression « institution
publique » peut tout aussi bien indiquer « la
puissance publique ». On peut aussi citer
des exemples d'organisations de type privé
comme l'entreprise ou la famille, mais ce
sont des institutions dans la mesure où elles
se rapportent à la chose publique. Fondée

sur l'idée d'association, et donc d'un contrat originaire, l'organisation d'un groupe humain devient une institution quand elle dépasse la volonté de ses membres et que son existence s'inscrit dans la durée. Les méthodes d'analyse de l'institution sont elles aussi fort nombreuses : elles peuvent être juridique, historique, sociologique ou encore philosophique.

En France, l'auteur le plus remarqué pour son étude de l'institution est le juriste Maurice Hauriou (1856-1919). Thomiste déclaré, Hauriou donne une grande importance à la force des consciences et il se déclare opposé à tout collectivisme et à une prédominance de l'État. Dans ses premiers travaux, vers 1910, il propose une analyse historique de l'institution, concept qui lui permet de proposer une théorie de l'État ; l'institution est à la source de l'État. Tout comme l'Allemand Friedrich Julius Stahl (1802-1861), il donne une théorie de l'institution qui s'oppose à la notion de libre association fondée sur la volonté de ses membres. Mais, à la différence de Stahl, il ne cherche pas à trouver une forme idéalisée de la « corporation » féodale. Néanmoins, il partage avec lui l'idée que l'institution exprime la réalité sociale. L'institution est donc un concept qui s'oppose à l'idée d'un droit fondé sur les conventions. Contrairement à Max Weber (1864-1920), Hauriou distingue le concept d'institution de l'idée d'association. Il ne partage donc pas la célèbre définition de Weber qui la réduit à un groupement dont les règlements statutaires sont octroyés avec un succès relatif à l'intérieur d'une zone d'action délimitée. Hauriou étudie la vie des institutions, et dans une large mesure, il s'inspire en cela des travaux de l'historien Fustel de Coulanges (1830-1889) qui a étudié la naissance et la disparition des institutions de la Grèce et de Rome. Pour tous deux, les institutions ont une solidité qui résiste dans

le temps long aux croyances liées à leurs origines. Hauriou, dans sa période historique, est aussi fort proche des analyses des pères de la sociologie française. Le concept d'institution est à la base de l'œuvre d'Émile Durkheim qui appelle « institutions » toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité. La sociologie est alors définie comme la science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement. Les institutions sont perçues comme des manières collectives d'agir et de penser. Elles ont leur existence propre en dehors des individus et elles exercent une influence coercitive sur les personnes. Cette approche immanente de l'institution est aussi au cœur des travaux de Marcel Mauss qui identifie la science de la société avec la science des institutions.

Toutefois, à partir de 1925, Hauriou rompt avec cette méthode historisante pour développer une analyse ontologique de l'institution. L'éthique chrétienne de Hauriou est prégnante à sa définition de l'institution, laquelle fera sa célébrité : « une institution est une idée d'œuvre ou d'entreprise qui se réalise et dure juridiquement dans un milieu social ; pour la réalisation de cette idée, un pouvoir s'organise qui lui procure des organes ; d'autre part, entre les membres du groupe social intéressé à la réalisation de l'idée, il se produit des manifestations de communion dirigées par les organes du pouvoir et réglées par des procédures ».

À la différence de la sociologie d'Émile Durkheim et de Marcel Mauss, Hauriou ne croit plus que l'institution est l'ensemble des actes et des idées tout institué que les individus trouvent devant eux et qui s'impose plus ou moins à eux. Plus exactement, cette définition lui semble trop étriquée et il ajoute à l'idée de conscience collective un élément subjectif, l'idée de puissance de la communauté en charge du bien commun. En ce sens, l'institution n'est pas (comme

on tend à le dire) l'antithèse de la théorie du service public que développe Léon Duguit à la même époque. Hauriou reproche toutefois à la construction duguiste de ne pas donner une explication du temps qui passe. Hauriou cherche à comprendre ce qui maintient la cohésion du groupe dans la durée. Pour lui, l'institution est un service public qui dure.

La clé de sa définition de l'institution est l'« idée d'œuvre ». Elle est une idée propre (et non le but) à l'organisation. Ainsi, par exemple : protéger les libertés publiques n'est pas le but de la démocratie, mais bien l'idée d'œuvre de l'État démocratique. L'idée d'œuvre implique aussi qu'une règle n'acquiert autorité qu'à partir du moment où elle est conforme au droit généré par le milieu social. D'où sa phrase fort connue : « Un peu de sociologie éloigne du droit, mais beaucoup de sociologie y ramène. » Dans une large mesure, son idée d'œuvre apparaît proche de la notion aristotélicienne de finalité (*telos*) qui révèle sa puissance dans les actes. Pour Aristote, le naturel des sociétés ne s'oppose pas à l'œuvre de l'homme ; l'idée qui porte son œuvre s'exerce selon la nature car les sociétés sont elles-mêmes dans la nature. Une idée d'œuvre peut se retrouver d'un bout à l'autre de la terre, mais elle implique aussi la liberté agissante de l'homme. Pour durer, l'institution ne doit pas s'illusionner sur ses réussites mais continuer à œuvrer pour vivre son idée, à poursuivre sa nature. Par exemple, on peut croire à la nature de l'Université. Dès lors, il importe peu qu'elle soit datée comme une création du XIII^e siècle ou du XIX^e siècle car la vérité de cette institution, et donc l'être de l'Université, est d'avoir rencontré quelque chose des fins de la nature. Si cette fin est oubliée, l'institution s'étiolle. Pour Hauriou, ou d'autres auteurs thomistes comme Michel Villey (1914-1988), l'institution n'est jamais coupée d'une vision

transcendante ; elle est une approximation de l'être divin. Hauriou explique l'origine divine de l'institution en référence à la *Somme* de saint Thomas et à son idée du consentement coutumier : « Il convient de faire appel à la doctrine théologique de l'origine divine du pouvoir, laquelle se joint à la sagesse humaine pour conseiller aux sujets la patience tant que le gouvernement de fait n'est pas tyrannique et jusqu'à ce que lui-même soit devenu pouvoir de droit par le consentement coutumier¹. » Hauriou définit les institutions comme des données naturelles intermédiaires entre nos œuvres et l'Esprit divin créateur. La position de Hauriou est fort éloignée des thèses idéalistes de Hegel ou de Croce qui perçoivent l'institution comme la synthèse d'un peuple et de son histoire. L'Esprit créateur d'une institution n'est donc pas uniquement le fait des hommes, mais résulte aussi de Dieu.

Cette définition de l'institution selon Hauriou est fort proche de celle du pape Benoît XVI dans son encyclique *Caritas in veritate* (2009). L'institution est tout d'abord identifiée au fait d'œuvrer en vue du bien commun. La fragilité et l'importance des institutions y sont soulignées tout comme son rôle qui structure juridiquement, civilement et culturellement la vie sociale, laquelle prend ainsi la forme de la *polis*, de la cité des hommes. Travailler davantage en faveur du bien commun (qui répond également à nos besoins réels) donne à chaque chrétien de vivre la charité, selon sa vocation et selon ses possibilités d'influence au service de la *polis*. À ce propos, il est écrit dans l'encyclique *Caritas in veritate* de suivre « la voie institutionnelle de la charité » et il est précisé : « L'engagement pour le bien commun, quand la charité l'anime, a une valeur supérieure à celle de l'engagement

1. M. VILLEY, *Précis de droit constitutionnel*, Paris, Sirey, 1929, 2^e éd, p. 14.

purement séculier et politique. » Cette encyclique remet en cause l'idéalisme de ceux qui pensent que la création d'institutions suffit à garantir à l'humanité la satisfaction du droit au développement. L'erreur de cette démarche, cette confiance excessive dans de telles institutions, est de penser qu'elles peuvent atteindre automatiquement le but recherché. Benoît XVI récuse dans cette encyclique toute approche désincarnée de l'institution (et donc arc-boutée sur le formalisme juridique) qui oublie le développement intégral de l'homme, lequel est d'abord une vocation et suppose que tous prennent leurs responsabilités de manière libre et solidaire. L'institution permet le développement de l'homme dans la cité à condition d'être porteuse d'une vision transcendante de la personne. L'institution ne permet pas le développement des structures de la cité si on la croit sortie des mains de l'homme, qui s'expose à la présomption de se sauver par lui-même et finit par promouvoir un développement déshumanisé.

La définition éthique catholique de l'institution est empreinte de théologie : l'institution participe au salut de l'homme. En revanche, dans la perspective protestante de l'éthique de l'institution proposée par Paul Ricœur (1913-2005), l'éthique est elle aussi le but de l'institution mais elle se coupe de toute référence théologique. La téléologie de Ricœur, qu'il nomme la « visée éthique », porte sur la visée de la « vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions justes. Ricœur définit l'institution comme la structure du vivre-ensemble d'une communauté historique : peuple, nation, région, etc., structure irréductible aux relations interpersonnelles et pourtant reliées à elles en un sens remarquable. Pour Ricœur, l'institution assure la transition entre le niveau interpersonnel et le niveau sociétal à l'intérieur de la visée éthique. Ces deux niveaux s'articulent dans une relation de continuité.

L'institution est coupée d'une référence directe à l'Esprit créateur divin, elle se trouve placée à l'intersection de l'éthique et du politique pour permettre l'exercice d'une justice distributive qui repose sur l'égalité de tous. L'égalité fonde ainsi l'institution ; elle donne pour vis-à-vis au soi un autre qui, plus qu'un visage global, en donne un à chacun. Cette définition favorable à l'institution est fort différente de celle faite par un autre philosophe protestant, Jacques Ellul (1912-1994). Selon Ellul, l'institution n'œuvre pas pour la vie bonne des hommes ; au contraire, la puissance de l'aliénation est liée à l'institution. Ellul aime à rappeler que l'un des premiers actes de la liberté en Christ est de récuser l'institution ; l'institution porte la marque de l'étouffement des relations humaines. Ellul n'oublie pas le refus de Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) d'appartenir à une institution (l'Église) qui accepte l'injustice (l'exclusion des Juifs). Il nous invite à la résistance contre toute institution (en particulier l'État) qui persécute délibérément les hommes. Jacques Ellul conserve les principes calvinistes de la corruption totale de l'homme, de représentation de Dieu comme le Tout-Autre, et de l'autorité de l'Écriture. Influencé au début par Karl Barth (1886-1968), en particulier par son ode à la Révélation, il s'en séparera sur le rapport de l'individu à l'Église et à l'État. Il reprochera l'illusion politique du Barth de la maturité et sa méfiance envers les sciences humaines.

La défiance d'Ellul par rapport à l'institution est similaire dans son anarchisme à celle exprimée par le philosophe français, proche du trotskisme, Cornelius Castoriadis (1922-1997). Mais Castoriadis va plus loin dans sa volonté de créer une auto-émancipation à l'éthique de chacun. L'institution est considérée comme une construction imaginaire à qui on attribue une autorité extrasociale, comme Dieu ou l'histoire.

En s'affranchissant de telles références, l'homme peut alors connaître le caractère autonome des institutions imaginaires et ainsi la volonté explicite de s'auto-instaurer. Cette critique de l'institution comme expression de la puissance de l'« instituant » sur l'« institué » est aux antipodes des définitions de l'institution de deux importants juristes du xx^e siècle, l'Italien Santi Romano et l'Allemand Carl Schmitt.

Santi Romano (1875-1947) identifie l'institution avec le concept de droit. Fortement engagé dans la politique du roi d'Italie puis du fascisme, il a une vision non cognitiviste de l'éthique. Il n'hésite pas à définir le droit comme sa religion laïque. Selon Romano, l'institution indique tout élément du corps social qui possède une base stable et permanente et qui forme communauté. Il s'oppose à une définition individualiste du droit et à toute primauté des consciences sur l'action collective. Une primauté de la communauté sur celle de l'individu s'en dégage, ainsi qu'une séparation entre le droit et la morale. La théorie institutionnelle de Romano postule une pluralité des ordres juridiques qui écoutent et suivent les évolutions de la société. Ces ordres juridiques reflètent spontanément des rapports sociaux ; le droit n'est pas un simple fruit de la loi, mais au contraire, la loi se trouve dans le droit préexistant dans les rapports sociaux. Toutefois, Romano insiste aussi sur le besoin d'une reconnaissance formelle (qu'il nomme *relevance*) de l'institution. Un ordre juridique ou une

norme juridique appartenant à cet ordre est relevant lorsqu'il est accepté comme norme par un autre ordre juridique, et particulièrement l'État.

L'Allemand Carl Schmitt (1888-1985) considère que la souveraineté étatique est absolue ou n'est pas. L'autonomie étatique, selon Schmitt, repose sur la possibilité de l'État de s'autoconserver comme institution suprême par toute décision politique. Proche de la République de Weimar, puis du régime national-socialiste, Schmitt s'est largement fourvoyé en pensant pouvoir influencer le pouvoir nazi. Penseur laïc de l'institution, il a reçu une forte influence de son éducation catholique d'inspiration augustinienne qui l'a profondément marqué. Selon ses propres dires, elle est en partie à la base de sa philosophie de l'État. Pour lui, tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés : il fait de la puissance des hommes (en lieu et place de celle de Dieu) le fondement de l'institution. L'éthique n'existe alors plus dans l'institution.

STÉPHANE BAUZON.

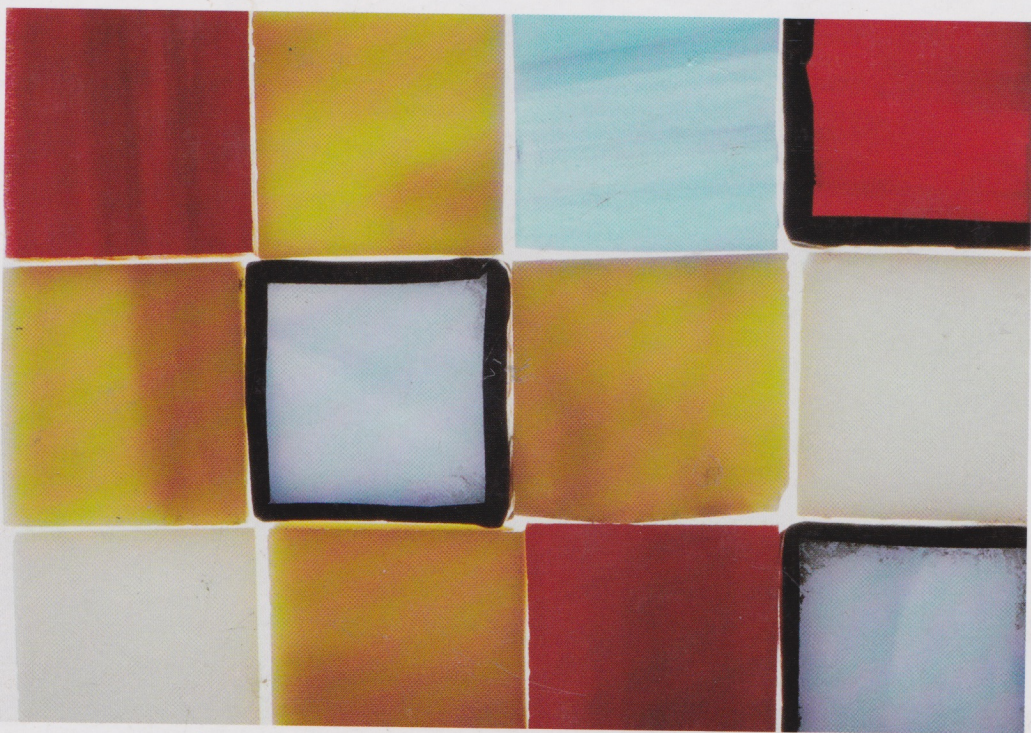
→ Autorité. Bien commun. Église. État. Famille.

Bibliographie.

M. HAURIU, *Précis de droit administratif et de droit public*, Paris, Sirey, 1927. – P. RICCEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990. – R. SANTI, *L'Ordre juridique*, Paris, Dalloz, 1975. – C. SCHMITT, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988.

I. DIOGENE LAËRTI, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. de R. Genaille, Paris, Garnier-Flammarion, 1963, p. 165.

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE D'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE



Sous la direction de
LAURENT LEMOINE, ÉRIC GAZIAUX et DENIS MÜLLER

cerf