



HAL
open science

Le problème de l'ontologie des actes sociaux : Searle héritier de Reinach ?

Bruno Ambroise

► **To cite this version:**

Bruno Ambroise. Le problème de l'ontologie des actes sociaux : Searle héritier de Reinach ?. *Les études philosophiques*, 2005, 72, pp.55-71. 10.3917/leph.051.0055 . halshs-00338159

HAL Id: halshs-00338159

<https://shs.hal.science/halshs-00338159v1>

Submitted on 15 Jan 2021

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.

Copyright

Le problème de l'ontologie des actes sociaux : Searle héritier de Reinach ?

Introduction.

C'est avec une acuité toute particulière que Reinach s'est intéressé à des phénomènes qui deviendront les cas-types de l'analyse des actes de parole, et qu'il développa à leur propos un certain nombre de thèses qui anticipent de façon étonnante celles de l'éminent théoricien des actes de parole, J. Searle. Searle élabore en effet une théorie des actes de parole en s'attachant particulièrement au cas de la promesse et il en est récemment venu à élaborer une théorie de la réalité sociale qui complète la théorie initiale en donnant une ontologie aux actes de parole. Ainsi, 80 ans après Reinach, Searle a éclairci, avec son livre *La construction de la réalité sociale*¹, un certain nombre de points qui demeuraient ambigus dans son premier livre *Les actes de langage*², pour finir par construire une théorie plus générale des réalités sociales qui établit l'ontologie des faits sociaux et des actes de parole, désormais clairement compris comme actes sociaux primitifs. Le parallèle entre le développement respectif de la pensée de Reinach et celle de Searle est remarquable, et c'est sur ce point particulier de l'ontologie des réalités sociales, et parmi celles-ci des actes de langage telle que la promesse, que nous voulons l'interroger.

Chez Reinach, l'analyse de la promesse, en même temps qu'elle en découvre le caractère d'acte de langage, entend fixer son statut ontologique. Il ne s'agit pas seulement d'établir la logique de la promesse, mais aussi de comprendre les raisons et les causes de cette logique particulière — ce qui conduit inévitablement à interroger son mode d'être, sa qualité ontologique. Si Searle s'est tout d'abord attaché à systématiser le travail d'Austin en offrant une logique des actes de langage, il convient de remarquer que l'interrogation ontologique était inévitable puisque, déjà dans *Les actes de langage*, il faisait appel aux concepts de « règles constitutives », de « faits institutionnels » et de « conséquences normatives » sans que soit jamais élucidé le statut de la réalité dont ils étaient censés rendre compte. Pendant longtemps, nous avons chez Searle une théorie qui expliquait comment faire des actes de langage, ou comment ils étaient constitués, sans qu'il nous soit expliqué quelle était leur réalité, laquelle paraissait dès lors très problématique. Searle s'est résolu à corriger ce manque dans ses derniers opus et nous permet ainsi d'établir une véritable comparaison avec Reinach, dont il partage le « réalisme » social (même si ce réalisme n'est pas forcément le même). En examinant le « réalisme » propre de chacun, pour en scruter le contenu, la construction, la généalogie et la pertinence, nous verrons cependant que, malgré leur apparente proximité, leurs analyses respectives divergent de manière essentielle.

1. La réalité de la promesse : analyse de la promesse³ comme acte social.

Au premier abord, la nouveauté de l'analyse de Reinach comme de Searle ne réside pas tant dans leurs caractérisations de la promesse comme acte, que dans la caractérisation qu'ils en proposent comme acte « extérieur », ou plus exactement non-psychique ou non-uniquement psychique. Ils posent tous les deux que l'acte de promettre, pour effectuer vraiment

¹. J.R. Searle, *The Construction of Social Reality*, 2nd Ed. : Penguin Books, London, 1996, 241 p. ; trad. fr. de C. Tiercelin, *La construction de la réalité sociale*, Editions Gallimard, Paris, 1998, 303 p. (Désormais abrégé C.S.R.)

². J.R. Searle, *Speech Acts : An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1969 ; trad. fr. de H. Pauchard, *Les actes de langage*, Hermann, Paris, 1972, 260 p. (Désormais abrégé A.L.)

³. Précision terminologique : il semble que par « promesse », Reinach entende presque toujours l'acte de promettre et pas forcément une réalité ontologique de notre mondanité humaine. C'est beaucoup plus ambigu chez Searle. Néanmoins, pour respecter les distinctions de Reinach, j'ai distingué la promesse en tant qu'état et la promesse en tant qu'acte, que j'ai nommé « l'acte de promettre », assez barbare mais plus court que « l'acte consistant à promettre »

une promesse, doit intervenir au sein de la réalité mondaine (c'est un « objet temporel » dit parfois Reinach), et doit ainsi avoir une véritable objectivité. Reinach dit qu' « il est après tout certain que la simple intention de faire quelque chose n'a aucun effet », et que « la simple tendance psychique n'est certainement pas une obligation objective »⁴. Dès lors, la promesse « ne peut pas être une simple expérience interne »⁵. Cela est une caractéristique importante pour Searle puisque cela correspond à sa huitième condition constitutive de la promesse : il faut *exprimer* l'intention de promettre pour que celui à qui elle s'adresse la comprenne.⁶ Pour Searle, une condition essentielle de la promesse est ainsi qu'elle soit exprimée ; pour Reinach qu'elle soit marquée d'extériorité. Par là, ils entendent marquer que la promesse ne se réduit pas à l'acte ou l'état psychique qui l'accompagne : la promesse ne réside pas dans l'intention de promettre. Son caractère linguistique apparaît bien plutôt essentiel, car c'est l'énonciation de la promesse qui vaut véritablement comme promesse. « La promesse n'est ni une volonté, ni l'expression d'une volonté, mais c'est un acte spontané indépendant qui, en s'adressant à autrui, s'extériorise. Cette forme d'extériorisation peut être appelée déclaration de la promesse » nous dit Reinach⁷. La promesse « ne trouve pas dans les mots et autres choses semblables une expression accidentelle et additionnelle, mais [est] accomplie dans l'acte même de parler »⁸.

Cette extériorité est due au fait que la promesse doit être comprise, saisie ou reconnue dans son effectivité. Quelqu'un qui promet quelque chose s'engage par là à entrer dans un rapport particulier avec cette chose vis-à-vis de la personne auprès de qui il s'est engagé. Promettre à son épouse de faire la vaisselle, c'est s'engager vis-à-vis d'elle à entrer dans le rapport précis avec la vaisselle qui a été donné dans la promesse. Par là, j'ai obligation à faire la vaisselle et ma femme est légitimée à me demander de tenir ma promesse, c'est-à-dire à faire ce que j'ai dit que je ferais. Dans cet échange, il faut donc une compréhension préalable par ma femme du fait que j'ai promis et que j'ai promis quelque chose. Reinach et Searle élaborent un ensemble de distinctions à ce propos sur lesquelles je passe pour m'intéresser directement au point qui me préoccupe : il faut que la promesse soit saisie, comprise, pour qu'elle engendre ces droits et obligations. Ce qui est essentiel, c'est la saisie du fait qu'une promesse est faite, la compréhension de mon engagement. Comme le dit Searle : « Le locuteur entend produire un certain effet illocutionnaire en amenant l'auditeur à reconnaître son intention de produire cet effet »⁹. Reinach l'exprime différemment : « Que l'acte soit exprimé de façon externe n'est exigé seulement que dans les cas où les sujets parmi lesquels l'acte social est accompli ne peuvent saisir les expériences psychique d'autrui que sur des bases physiques ».¹⁰ Or comme dans le monde humain il n'y a pas de saisie intuitive ou directe des désirs, actes ou états mentaux d'autrui qui l'amènent à faire une promesse, il faut passer par une médiation, le langage, qui permet d'exprimer la promesse. « La fonction de l'acte social [qu'est la promesse] par laquelle il se fait lui-même connaître ne peut pas s'accomplir parmi nous, les hommes, si l'acte en question n'est pas de quelque manière exprimé de façon externe. Les actes sociaux, comme nombre d'actes des autres personnes, peuvent seulement être saisis à travers un médium physique ; ils ont besoin d'une face externe pour être compris ».¹¹ Cela explique la réalité linguistique de la promesse, mais équivaut aussi à la découverte des actes de parole : promettre, ce n'est pas seulement exprimer quelque chose, c'est aussi le faire, le réaliser. Un indice en est que la description d'un état mental promissif

⁴. A. Reinach, « The *apriori* foundations of the civil law », *Aletheia*, Vol. III, 1983, The International Academy of Philosophy Press, Vaduy, p. 17. (Désormais abrégé *A.F.C.L.*)

⁵ *A.F.C.L.*, p. 19.

⁶ Voir *A.L.*, pp. 102-103.

⁷ *A.F.C.L.*, p. 26.

⁸ *A.F.C.L.*, p. 36.

⁹ *A.L.*, p. 103.

¹⁰ *A.F.C.L.*, p. 20.

¹¹ *A.F.C.L.*, p. 18.

n'est pas une promesse. Reinach montre donc, en même temps que la réalité linguistique de la promesse, le caractère actif du langage, qui ne s'évanouit pas devant ce qu'il dit mais bien plutôt le porte véritablement en l'accomplissant : la promesse fait partie de ces phénomènes qui « sont accomplis dans l'acte même de dire ».¹²

La promesse est en fait une réalité à double ontologie : elle est langage, mais pas seulement ; l'aspect linguistique doit toujours être accompagné d'un aspect mental, aussi bien chez Searle que chez Reinach, sans quoi la promesse énoncée n'est pas une promesse véritable ou complète. Chez Reinach, doit nécessairement s'ajouter à l'énonciation une activité psychique : il est nécessaire que les deux faces de la promesse soient présentes en même temps lors de l'effectuation d'une promesse. Cette expérience interne, ou mentale, doit être une activité interne : « c'est un acte spontané indépendant qui en s'extériorisant s'exprime lui-même », car « un acte intentionnel sous-tend nécessairement l'acte spontané de la promesse » ; et « chaque promesse de faire ceci ou cela présuppose que la volonté de celui qui promet soit orientée vers cette action »¹³. Bref, « comme une nécessité a priori, [ce type d'acte] présuppose à son fondement une expérience interne complète dont l'objet intentionnel coïncide avec l'objet intentionnel de l'acte ou du moins s'accorde avec lui »¹⁴. Chez Searle, c'est aussi une face mentale que requiert la promesse¹⁵ : un état intentionnel correspondant. Il faut que le locuteur ait l'intention de promettre pour promettre véritablement. C'est même ce qu'il appelle la règle essentielle de la promesse : « L'intention de L est que l'énoncé de T le mette dans l'obligation d'effectuer C », qu'il justifie en disant que quelqu'un qui parviendrait à prouver qu'on lui a extorqué l'énoncé de promesse, n'aurait pas promis car il n'aurait alors pas eu l'intention correspondante. D'une certaine façon, on peut dire que, à la fois chez Searle et Reinach, une condition essentielle de sincérité détermine la réussite de la promesse et que cette sincérité est comprise comme une adhérence ou une correspondance de l'acte effectué linguistiquement à l'état mental qui coïncide avec sa réalisation. De sorte que toute promesse véritable doit être à la fois un énoncé de promesse pour être comprise par autrui, mais doit aussi être doublée par un état mental correspondant qui garantit que le locuteur fait bien une promesse.

Le caractère linguistique de la promesse permet en tout cas de comprendre son caractère intrinsèquement relationnel (*addressed*) ; car elle ne doit pas seulement se faire entendre, mais surtout se faire comprendre, ou encore reconnaître comme telle, pour advenir véritablement. Une promesse faite sans qu'elle soit saisie au vol par autrui n'est tout simplement pas une promesse mais un énoncé vide. Il ne s'agit pas là de la nécessité linguistique mais bien de la nécessité relationnelle : que les hommes puissent saisir directement leurs intentions et celles des autres ne rendrait pas le caractère relationnel de la promesse caduc. Son caractère linguistique ne serait plus nécessaire puisqu'on pourrait alors saisir ce que veut dire ou faire autrui « directement », mais la saisie par l'autre de ce que je veux faire serait néanmoins encore nécessaire. En effet, je peux (essayer de) promettre en étant tout seul en train de faire la vaisselle ; si je ne le promets pas à quelqu'un (et notamment quelqu'un intéressé par la promesse), par exemple, à ma femme, alors aucune promesse n'est véritablement advenue car je ne suis alors obligé envers quiconque de tenir ma promesse ; bref la promesse échoue. Il faut que ma promesse soit dirigée vers quelqu'un d'autre qui l'appréhende comme promesse vis-à-vis de lui-même pour qu'une promesse fasse tout ce qui la caractérise comme promesse. Une *simple* compréhension (une simple saisie de la signification) de l'énoncé par autrui ne suffit pas à faire que la promesse soit une promesse (elle pourrait rester une simple déclaration d'intention) ; il faut encore que l'interlocuteur appréhende la promesse comme promesse à son égard, qu'il s'en saisisse, pourrait-on dire,

¹². A.F.C.L., p. 36.

¹³. A.F.C.L., p. 26.

¹⁴. A.F.C.L., p. 22, voir aussi p. 28.

¹⁵. Voir A.L., p. 102.

qu'il se comprenne concerné par elle, pour que l'énoncé effectué soit une promesse. C'est ce qui explique la formulation particulièrement compliquée de la huitième condition de réalisation de la promesse chez Searle : « L a l'intention i-1 d'amener A à la connaissance K que l'énoncé de T doit revenir à mettre L dans l'obligation d'effectuer C. L a l'intention de produire K par la reconnaissance de i-1 et son intention et que i-1 soit reconnue en vertu (ou au moyen) de la connaissance qu'à A de la signification de T ». Il veut simplement dire que l'interlocuteur doit comprendre que le locuteur se met en position de dépendance vis-à-vis de lui de par l'énonciation particulière qu'il fait. Chez Reinach, la même exigence se formule plus simplement : « Il doit saisir à travers les mots ce qui est exprimé par eux, il doit prendre connaissance de l'acte de promettre lui-même, il doit, pourrions nous dire un peu plus exactement, reprendre à son compte (*take in*) la promesse (...) Alors que dans le cas de l'information, c'est seulement le contenu qui est supposé être présenté à l'interlocuteur et non pas l'acte d'informer comme tel, dans le cas de la requête ou du commandement, ce sont ces actes comme tels qui sont supposés être saisis.»¹⁶ L'interlocuteur ne doit donc pas rester objet de l'énonciation mais devenir aussi sujet en reprenant à son compte l'acte effectué par le locuteur dans/par le langage : la promesse reste inachevée en son être tant qu'elle n'est pas saisie par l'autrui vis-à-vis de qui elle est une promesse. La promesse pour Reinach intervient ainsi au confluent des deux acteurs et au sein d'un ensemble de relations. L'occurrence de l'acte coïncide donc (mais ne se confond pas) avec la fin de la saisie réciproque. Une promesse est donc une réalité relationnelle et l'acte de promettre est un acte social.

Nous avons donc jusqu'ici trois caractères qui marquent la promesse : elle est ontologiquement hybride, à la fois linguistique *et* mentale, et elle advient uniquement au sein d'une relation qui la détermine comme réalité sociale. Tout cela est en fait relatif à son caractère prescriptif, ou législatif – qui est aussi une marque de son objectivité propre. Une caractéristique insigne de la promesse, en effet, c'est le fait qu'elle fait naître des obligations et des devoirs. Promettre, c'est aussi être obligé à tenir ce que l'on a promis, devoir à quelqu'un cette réalisation, ou encore lui donner le droit de réclamer, d'exiger que ma promesse soit tenue. Comme dit Searle, « la caractéristique essentielle d'une promesse est qu'elle consiste pour le locuteur à contracter l'obligation d'accomplir un certain acte »¹⁷ — obligation inexistante sans réalisation de promesse. Reinach remarque que « la promesse produit un lien inédit entre deux personnes en vertu duquel une personne peut exiger quelque chose et l'autre est obligée de la réaliser ou de l'accorder »¹⁸. Car en promettant à ma femme de faire la vaisselle, je me lie par à elle relativement à l'obligation que j'ai alors par là de faire ce que j'ai promis de faire. Après la promesse, je *dois* faire quelque chose et elle *a un droit* sur moi, toutes choses qui *n'étaient pas* avant la promesse. Le lien social de l'acte de promettre est donc un lien quasi-juridique, en ce qu'il me lie à l'interlocuteur via des devoirs nouveaux qui lui sont dus et dont seul il peut me défaire. Le fait d'avoir promis me lie non seulement à mon interlocuteur parce que cet acte n'est réalisé que s'il est saisi par lui, mais aussi parce que dès lors qu'il est saisi, j'entre dans un état de quasi dépendance vis-à-vis de l'interlocuteur. L'exécution de la promesse *crée* ainsi véritablement des droits et devoirs : le lien d'obligation ainsi créé « se présente lui-même comme un résultat, comme un produit de la promesse » nous dit Reinach¹⁹. Searle dira que « employer un marqueur de force illocutionnaire de la promesse revient à contracter l'obligation d'effectuer C » et c'est ce qu'il appelle « règle essentielle »²⁰. Selon lui, employer un énoncé comme promesse équivaut tout simplement à s'engager à faire quelque chose ; utiliser cet énoncé, *c'est* contracter une obligation. Comme

¹⁶. *A.F.C.L.*, p. 21.

¹⁷. *A.L.*, p. 102.

¹⁸. *A.F.C.L.*, p. 8.

¹⁹. *A.F.C.L.*, p. 8 ; voir aussi p. 37.

²⁰. *A.L.*, p. 105.

le dit Reinach, « à travers l'acte de promettre, quelque chose de nouveau fait son apparition au sein du monde »²¹.

Il y a ainsi par cet acte particulier qu'est l'acte de promettre création d'une réalité inédite. Reinach dira qu'un nouvel « état » est créé, l'état de la promesse que constitue l'ensemble des obligations qui s'ensuivent de l'acte de promettre. Autrement dit, l'intervention de l'acte de promettre au sein de la réalité mondaine modifie la réalité et notamment les obligations présentes au sein de cette réalité en y introduisant un nouvel état. Dès lors, la promesse se caractérise aussi comme *réalité déontique* : la réalisation d'une promesse change le monde en ce qu'elle y introduit de nouveaux droits et devoirs en intervenant sur les composantes déontiques de cette réalité (que ce soit en en créant de nouveaux, en en annulant des déjà existant, etc.). Reinach décrit ainsi « l'acte de promettre comme l'origine de la revendication et de l'obligation ».²² Cela est possible parce que, comme le dit Searle, le niveau ontologique considéré n'est alors plus celui des « faits bruts », mais celui de la réalité symbolique.²³

2. Reinach : la logique a priori de la réalité sociale.

En analysant de plus près la théorie de Reinach, nous voyons que si l'on peut bien ajouter dans la réalité physique une nouvelle catégorie de réalité, une réalité sociale dont l'objectivité se manifeste par son caractère déontique, cette catégorie est pour lui nécessitée par un ordre a priori qui détermine toutes ses caractéristiques.

En tant qu'acte social, la promesse est ainsi nécessairement comme elle est, c'est-à-dire que les caractéristiques ontologiques que nous avons pu relever dérivent de son essence, d'une structure a priori de la promesse qui détermine tout acte de promettre. Il faut entendre « a priori » ici comme la caractéristique de ce qui est général et nécessaire²⁴. Cela reprend donc le sens kantien, à cette différence près que Reinach en donne une caractérisation ontologique : ce qui est a priori, ce sont des lois d'essences (connues d'une façon spécifique) ; des lois qui déterminent comment adviennent nécessairement un certain nombre d'événements – leur réalisation mondaine. Ces lois forment une ontologie formelle et jouent le rôle de structures nécessaires et universelles : elles ne se réalisent que *de re*, inscrites dans la réalité du monde, de façon plus ou moins imparfaite — mais ces réalisations reflètent un modèle a priori. Il y a donc des événements qui ne peuvent être autrement qu'ils ne sont parce que, pour advenir, ils doivent respecter une loi d'essence qui, tout en les définissant, leur donne la capacité à être réalisés. Ou encore : ces événements ne peuvent être réalisés que selon des spécifications de leur loi d'essence. Leurs caractéristiques sont donc nécessaires, et a priori puisqu'elles sont définies avant même que l'événement advienne. Il en va ainsi de tous les actes sociaux : ce sont des événements dont l'advenue est déterminée par des lois d'essence qui donnent leur nécessaire structure ontologique, et on ne peut imaginer qu'ils puissent avoir d'autres spécificités.

Toutes les caractéristiques de la promesse que nous avons relevées sont alors nécessaires parce que c'est ainsi qu'est déterminé *l'acte* de promettre par la structure essentielle de la promesse. Ainsi, « il tient à l'essence de [la promesse] qu'elle génère droit et obligation sous certaines conditions ».²⁵ Certes, les actes, quant à eux, ne peuvent exister que si des personnes sont là pour les instancier. Mais ils ne sont réalisés que selon certaines conditions spécifiques ; et si certaines actions sont réalisées dans certaines circonstances définies, alors c'est une *nécessité* que certains états adviennent. Bien qu'il soit contingent que certains actes soient réalisés, il est nécessaire que s'ensuivent d'eux certaines réalisations

²¹. A.F.C.L., p. 9.

²². A.F.C.L., p. 28.

²³. Voir aussi A.F.C.L., p. 6.

²⁴. A.F.C.L., p. 5.

²⁵. A.F.C.L., p. 15.

d'états : certaines relations de dépendance s'ensuivent nécessairement. Et c'est de là que vient la véritable objectivité ontologique de la promesse. Nous pouvons noter la différence chez Reinach entre états et actes : il y a l'acte de promettre et l'état de promettre. Le premier est un acte de parole ; le second est un état fondé sur le premier, ou qui ne doit son existence qu'à la réalisation du premier en ce que le premier le génère nécessairement en fonction de ces structures a priori. Si ces états ne peuvent perdurer que tant qu'ils sont soutenus par la communauté dans lesquels ils sont advenus et qui les réalise, ils conservent à la fois leur indépendance vis-à-vis de cette communauté et leur « autorité » sur cette communauté en ce qu'ils s'imposent d'une certaine façon à elle dès lors qu'elle veut réaliser certains actes.

Cette nécessité ontologique s'applique à des actes (forcément évanescents) et à des états subséquents que sont les obligations et les droits, et non pas à des réalités plus « substantielles », des objets ou même des concepts comme le beau et le bien. Ces similitudes platoniciennes déterminent donc des réalisations (au sens actif) et leurs conséquences et non pas des choses réalisées. Et c'est peut-être ce qui explique cette ambiguïté : le statut ontologique de la promesse est en effet hybride, écartelée qu'elle est entre sa cause comme acte et ses conséquences considérées comme états. C'est que l'objectivité de la promesse, en tant que l'acte de promettre est déterminé par une structure a priori qui dicte ce qui advient nécessairement de la promesse, lui vient d'une autre réalité qu'elle-même. Et c'est parce que l'acte de promettre tire sa nécessité d'une source qui n'est pas l'agent de la promesse mais une structure a priori qui en détermine l'ontologie qu'il possède une véritable objectivité. L'acte de promettre reflète une structure a priori qui impose ses déterminations et qui lui confère son statut de forte objectivité. L'objet promesse n'est ainsi rien d'autre, en quelque sorte, que la structure objective et a priori qui règle les réalisations de promesse. L'objectivité forte de la promesse à laquelle pouvait attenter son écartèlement entre l'acte et l'état correspondant est en fait garantie par une instance supérieure, cette loi essentielle qui règle toute advenue de promesse. Bref, c'est la doublure a priori des actes sociaux, leur ontologie formelle, qui garantit à la fois leur efficacité et leur nécessité.

On comprend alors bien d'où vient la nécessité des conséquences de la promesse. Non seulement la promesse ne se fait pas n'importe comment, elle a des règles d'exécution qui dérive de sa structure a priori, mais en plus, l'état qu'elle instaure (ses conséquences) est lui-même déterminé par cette structure a priori. Il s'ensuit nécessairement de la promesse qu'elle confère des droits et des obligations. Chez Reinach, le caractère promissif (le fait qu'il engage celui qui le fait) de l'acte de parole de la promesse lui vient de sa structure essentielle. Et c'est parce que faire une promesse c'est nécessairement agir en fonction de la loi essentielle qui la détermine, que je suis nécessairement engagé à tenir ma promesse : cette nécessité ne dérive pas du simple fait que dans notre communauté humaine la réalisation d'une promesse est considérée comme entraînant l'obligation de la réaliser. Ce ne sont donc pas les autres qui m'obligent à tenir ma promesse, même si dans ma promesse c'est vis-à-vis d'eux que je suis engagé, mais sa structure essentielle a priori. Je ne tiens pas ma promesse par la contrainte sociale mais par une contrainte a priori qui gouverne toute réalisation de promesse.

Nous voyons donc que la nécessité propre de l'a priori se propage, d'abord de la structure essentielle à la réalisation de l'acte, puis, comme l'acte n'est jamais que l'implication de conséquences normatives, de la réalisation à ses conséquences. Il est nécessaire que la réalisation de l'acte s'effectue conformément à son essence, tout comme il est nécessaire qu'une réalisation particulière d'un acte qui est régi par une loi essentielle se fasse conformément à cette loi essentielle ; tout comme il est nécessaire que certaines conséquences particulières et propres à l'acte réalisé s'ensuivent de cet acte. D'une certaine façon, donc, la nécessité inhérente aux actes sociaux leur préexiste puisqu'elle dérive de l'essence a priori qu'ils réalisent. La nécessité, chez Reinach, est préalable à sa réalisation.

De cette détermination a priori des conséquences nécessaires des actes sociaux s'ensuit aussi que chaque acte de parole, ou chaque acte social, en tant qu'il est fondé sur une loi

d'essence spécifique, possède des caractéristiques nécessaires propres. Ainsi, le contenu d'un acte social est restreint : il ne peut pas porter sur n'importe quoi, il faut un certain état de chose préalable, et cela spécifiquement relativement à chaque ordre d'acte social (une promesse porte sur tel contenu, qui n'est pas celui des ordres ; engage dans sa réalisation tel acte mental qui n'est pas celui engagé par l'ordre ; entraîne comme conséquence telle prescription qui n'est pas celle entraînée par un ordre, etc.) Autrement dit, les lois essentielles de compositions des actes sociaux sont aussi des lois d'exclusion : pour accomplir tel acte social, il ne faut pas faire telle chose, et il ne doit pas s'ensuivre telle chose (il ne peut en aucun cas s'ensuivre d'une promesse des caractéristiques généralement relatives à l'ordre, de même que ne doit pas correspondre à l'extériorisation d'une promesse un acte mental correspondant généralement à l'ordre). La réalisation des actes sociaux n'admet pas une grande souplesse. Il faut véritablement se conformer au modèle essentiel qui gouverne chaque acte social pour vraiment réaliser celui-ci. S'il y a ce qu'on pourrait appeler un « manquement à l'essence », une sanction inévitable s'ensuit : l'acte ne peut être accompli ; il est alors raté, ou feint, ou vicié, selon la faute commise. Il est impossible, dans la perspective reinachienne, de faire une promesse bâtarde — à moins qu'il y ait une essence de la promesse bâtarde. Je ne peux pas réaliser correctement une promesse, par exemple, si je n'ai pas l'intention correspondante, ou si je n'accomplis pas ce que j'ai dit que je ferais ; c'est strictement impossible parce que ce n'est pas « autorisé » par la loi essentielle. Il y a donc une véritable législation a priori de la promesse, ainsi qu'une législation a priori propre à tous les autres actes sociaux. On comprend alors que tout un domaine de réalité est régi par les lois a priori indépendantes des hommes mais qui s'imposent à eux dès lors qu'ils veulent user de cette réalité. Les hommes ne sont pas libres de faire ce qu'ils veulent avec la réalité physique, ils ne sont pas libres non plus de la faire avec la réalité sociale : de la même façon que certaines conditions sont requises ou s'imposent pour réaliser un acte physique, certaines conditions d'un ordre différent sont nécessaires pour accomplir un acte social. Ainsi, chez Reinach, ce ne sont pas tant les hommes qui décident de leurs actions, que les actions sociales qui déterminent ce que les hommes peuvent faire avec elles.

Mais cela peut conduire à dire, comme une conclusion embarrassante, que le fait que les actes sociaux soient sociaux n'est même pas une caractéristique essentielle des actes sociaux : le fait qu'ils soient déterminés a priori peut rendre cette caractéristique nécessaire en raison de la loi d'essence, mais celle-ci aurait pu après tout les rendre différents. Ce n'est pas tant la promesse en tant que *token* à chaque fois singulier qui nécessite pour advenir à chaque fois dans des conditions singulières d'être saisie comme acte de promettre vis-à-vis d'un autre par cet autre, mais la promesse en tant que type (essence) qui impose qu'elle se réalise dans une interaction. En réalité, jamais Reinach ne nous donne une nécessité autre que celle donnée par la loi essentielle pour expliquer le caractère social des actes sociaux. Ce qui l'intéresse dans la promesse, ce sont les obligations auxquelles elle donne naissance, l'objectivité déontique qu'elle instaure. Il se trouve que, pour qu'une promesse se réalise véritablement, elle doit advenir au sein d'une relation entre la personne qui promet et celle à qui il est promis : c'est cela qui, dans les faits, engendre les obligations propres de la promesse ; et, pour Reinach, si la promesse fonctionne ainsi c'est parce qu'ainsi le veut sa loi essentielle. Mais si la promesse s'avérait être réalisée autrement qu'au sein d'une relation, du moment que le caractère déontique de l'acte fût sauvegardé, peut importer à Reinach. C'est un *fait* que la promesse est par essence relationnelle/sociale, c'est un *fait nécessaire* qui résulte de son *essence*. Mais rien ne nous assure de la *nécessité* de cette essence relationnelle ou sociale. Ainsi, chez Reinach, le propre des actes sociaux n'est pas tant le fait qu'ils soient sociaux que le fait qu'ils soient *déterminés a priori* (comme se réalisant au sein d'une relation) et qu'ils génèrent des nécessités déontiques ; bref, ils prennent en charge un domaine de réalité particulier régi par des lois essentielles auxquelles en fin de compte il importe peu que les actes qui interviennent au sein de ce domaine soient sociaux ou non. Il n'y a alors pas, en fait,

de raison spécifique du caractère social des actes sociaux. Comme le dit Reinach : « Nous ne proposons à strictement parler aucune théorie de la promesse. Nous nous contentons de produire la thèse que la promesse en tant que telle produit prétention et obligation (...) Essayer de l'expliquer serait exactement comme essayer d'expliquer la proposition $1*1=1$. C'est la peur de ce qui est directement donné, une étrange réticence ou incapacité à regarder en face les données et à les reconnaître pour telles, qui a conduit les philosophes non phénoménologiques, pour ce problème et bien d'autres plus fondamentaux, à des constructions intenable »²⁶.

Bref, il semble que toute l'objectivité des actes sociaux repose en dernière instance sur leur loi essentielle plutôt que sur leur caractère social, qui n'est qu'une conséquence dérivée de cette essence, et qui, comme telle, n'est qu'un *accident*. Reinach combat en fait toute conception qui voudrait faire des réalités juridiques et sociales, et donc des actes de parole, le résultat d'une création de la communauté humaine ; un long passage en témoigne bien : « Nous devons montrer que les structures que l'on appelle généralement spécifiquement juridiques ont une réalité propre au même titre que les nombres, les arbres ou les maisons, que cette réalité est indépendante du fait qu'elle soit saisie par les hommes, qu'elle est indépendante en particulier de tout droit positif. Ce n'est pas seulement faux mais aussi absolument sans aucun sens de considérer que les actes légaux et les structures juridiques sont des créations du droit positif, tout comme de considérer que la fondation de l'empire germanique ou un autre évènement historique est la création de la science historique ».²⁷ Sa théorie entend au contraire rendre compte de l'absolue universalité et nécessité du droit et de certains actes sociaux en montrant comment ils s'imposent même à la communauté humaine qui ne peut les appliquer que de certaines façons conformes à leur essence, et qu'elle ne fait jamais que découvrir. Il y a donc une certaine indépendance de la réalité légale et sociale vis-à-vis de la collectivité humaine et son objectivité est de la même force que l'objectivité des réalités physiques. C'est dire que la thèse de Reinach est l'opposée exacte de la théorie searlienne.

3. Searle : la construction institutionnelle de la réalité sociale.

Searle avoue lui sa défiance à l'égard du projet phénoménologique : « l'approche phénoménologique est inadéquate pour résoudre les problèmes qui m'intéressent. Pour moi, les données phénoménologiques sont typiquement utiles au début de la recherche, mais l'analyse logique doit aller bien au delà de la phénoménologie ».²⁸ Ce qui l'intéresse n'est pas le simple rendu d'une essence de la réalité sociale, mais son explication et sa genèse. Il va en effet partir d'une distinction initiale entre faits bruts, pensés comme fondamentaux, et faits institutionnels. Dès lors, le problème est d'expliquer le passage de la réalité brute, physique, à la réalité sociale ; d'expliquer la transformation de simples mots, voire de simples sons, en promesse et par-là de construire « une théorie générale de l'ontologie des faits sociaux. »²⁹ Il cherche une fondation à l'ontologie des faits sociaux qu'il fait dériver de celle des faits « naturels »³⁰.

C'est le concept de règle constitutive qui joue ce rôle de façon la plus décisive, associé à ceux d'assignement de fonction et d'intentionnalité collective.³¹ La règle constitutive dérive de la règle 5 de la réalisation d'une promesse donnée dans *Les actes de langage* et a cette forme générale : X vaut comme Y dans un contexte C. Elle rend compte ou explique une

²⁶. *A.F.C.L.*, p. 46.

²⁷. *A.F.C.L.*, p. 4.

²⁸. « Neither Phenomenological Description Nor Rational Reconstruction ; Reply to Dreyfus », inédit, en ligne sur le site internet de l'université de Berkeley, Draft 1999, p. 1. (Abrégé *N.P.D.*)

²⁹. *C.S.R.*, p. xii.

³⁰. Voir *N.P.D.*, p. 1 et *C.S.R.*, pp. 1-7.

³¹. *C.S.R.*, p. 13.

véritable *transformation* de X en Y, et donc la *création* de Y, son advenue au sein de la réalité mondaine. Elle explique la transformation des mots en signifiants, ou la transformation des énoncés en action symbolique. Elle est aussi censée expliquer la transformation de certains éléments en institutions. Il y a une réalité physique, il y a une réalité humaine ; Searle montre comment la première engendre la seconde via certaines règles qui imposent, dès lors qu'elles sont acceptées, de reconnaître l'existence d'un autre niveau de réalité qui ainsi advient véritablement et se pose comme réalité d'un autre niveau ontologique. Bref, la règle apparaît comme expliquant un véritable processus de transformation et possède une véritable fonction ontologique. Dans *La construction de la réalité sociale*, la règle constitutive n'est rien d'autre que l'imposition d'une fonction ou d'un statut nouveau à une réalité qui par là la transforme en une autre réalité ; un énoncé particulier, soumis, à cette règle devient promesse avec tout ce qui en découle ; tels mots, soumis à cette règle, deviennent mariage ; etc. On passe d'une réalité primitive à un niveau de réalité secondaire, qui est issu du premier via la réalisation de ces règles constitutives qui font tenir, par exemple, tel énoncé comme promesse puisqu'elles lui assignent cette fonction statutaire selon la définition qu'elles donnent de la promesse. Ainsi, se comporter selon telle règle constitutive, c'est, en même temps que tenir une réalité primitive pour une autre réalité en lui assignant une fonction, constituer cette réalité qu'elle vise à constituer, de telle façon que dire je promets consiste à faire une promesse. Ces règles constitutives fonctionnent un peu comme les règles d'un jeu : de la même façon que les règles du jeu d'échec « transforment » un morceau de bois en roi, en reine, et certaines positions ou possibilités de déplacement en coups (par exemple en « échec et mat »), en leur attribuant un certain statut ou une certaine fonction, les règles constitutives « transforment » de simples sons en signifiants, ou en acte (en promesse), ou des faits bruts en réalité institutionnelle. « L'imposition de fonction statutaire, et sa maintenance, par le moyen de l'intentionnalité collective n'est pas seulement la cause de la réalité institutionnelle, elle est constitutive de cette réalité précisément parce qu'elle est constitutive de l'ontologie conformément aux règles constitutives ». ³² Si ces règles constitutives ne sont pas appliquées ou réalisées, l'advenue de cette réalité échoue ; si nous ne considérons pas certains énoncés comme promesse, alors, il n'y a pas de promesse. Bref, dépend véritablement de telles règles et de leur efficacité tout un pan de notre réalité : la réalité sociale, que Searle appelle parfois « institutionnelle ».

Or le propre des réalités institutionnelles, c'est d'être instaurées par une intentionnalité collective, en ce sens que les règles constitutives sont imposées collectivement : ce n'est pas moi, individu solitaire, qui décide de tenir tel énoncé pour une promesse, ou telle règle d'énonciation comme la règle de la promesse. Bien plutôt, la règle qui consiste à tenir certains énoncés dans certaines situations comme des promesses est collectivement édictée. C'est la collectivité qui instaure au départ les règles constitutives qui permettent d'accomplir des actes sociaux ou de créer des réalités sociales. C'est pourquoi aussi tout usage de la règle doit être validé par la communauté pour réussir comme acte, dès lors intrinsèquement social. Car la promesse, par exemple, n'est pas réussie seulement parce que j'ai décidé de faire une promesse et parce que celui à qui je fais la promesse a compris que je lui faisais une promesse ; mais bien plutôt, la règle constitutive de la promesse étant définie collectivement, il faut que mon effectuation de l'acte de promettre concorde avec cette règle, c'est-à-dire en fait que mon énoncé soit (idéalement) validé par la communauté, soit reconnu par elle comme étant accompli selon la règle qu'elle a instaurée à l'origine, pour que l'interlocuteur qui en est membre reconnaisse bien que j'ai fait une promesse et que par là mon énoncé se transforme bien en promesse. Autrement dit, l'intentionnalité collective, définissant collectivement les règles constitutives, et donc les réalités sociales qui s'ensuivent, garantit que l'acte social soit conforme à sa définition constitutive puisqu'il ne s'achève que si celui à qui il s'adresse reconnaît que l'acte effectué est bien effectué selon les règles constitutives de cet acte —

³². *N.P.D.*, p. 4.

règles qu'il connaît puisqu'elles sont collectivement imposées — et qu'il considère alors comme réalisant telle réalité sociale. La promesse répond toujours à sa règle constitutive parce qu'elle ne peut pas se réaliser autrement qu'à travers un acte défini par une règle constitutive qui lui enjoint de faire telle chose pour être considérée comme promesse et donc pour se réaliser. Bref, l'intentionnalité collective permet l'accord à propos des actes réalisés et ainsi la reconnaissance des réalités qui s'ensuivent en imposant, d'une certaine façon, les règles constitutives à l'ensemble des membres de la société. Liée aux règles constitutives, elle participe de la construction de l'objectivité de l'acte social

Dès lors, la réalité sociale dépend des hommes qui la construisent : son ontologie est une création humaine. Car les règles constitutives n'existent qu'au sein d'une communauté d'hommes qui les imposent via une intentionnalité collective. Il ne s'agit pas de réaliser dans le monde humain une réalité définie par une loi d'essence a priori qui en déterminerait de façon nécessaire les spécificités, mais de porter au jour, selon des moyens conventionnellement adoptés, une réalité qui n'existe que parce qu'elle est reconnue comme telle par l'ensemble de la communauté dès lors que celle-ci admet que les règles constitutives de cette réalité ont été correctement suivies. Ainsi, « c'est par *convention* [...] que l'emploi de telle expression sous certaines contraintes revient à faire une promesse ».³³ Dès lors, « faire une promesse est un fait institutionnel »³⁴ C'est donc d'un accord et d'une reconnaissance collectives qu'émerge la réalité institutionnelle chez Searle — c'est pourquoi il dit qu'elle est « ontologiquement subjective » et « relative à l'observateur ».³⁵ Et la promesse n'est un acte social que parce que, si elle n'est pas reconnue comme valide par la communauté au sein de laquelle elle est censée advenir, alors l'acte de promesse échoue et les conséquences qui s'ensuivent normalement en fonction des règles constitutives de la promesse ne sont pas réalisées — c'est-à-dire qu'elles ne sont pas admises par la communauté : si les règles constitutives de la promesse, qui ne constituent la promesse que parce que c'est ce à quoi les destine la communauté qui les instaure, ne sont pas « respectées », alors la communauté refusera d'accorder reconnaissance à l'acte accompli, ne le considérera pas comme valide et refusera de faire advenir les obligations qui s'ensuivent d'une promesse valide (c'est-à-dire validée). Comme le dit Searle, « l'assignement de fonction crée un fait inédit, un fait institutionnel, un nouveau fait créé par *l'accord humain* [...] Le « valoir comme » [de la règle constitutive] est crucial en ce que, puisque la fonction en question ne peut pas être accomplie en fonction seulement des caractéristiques physiques de l'élément X, *elle requiert notre accord ou notre acceptation du fait qu'elle s'accomplisse*. Ainsi, *nous nous accordons* sur le fait de considérer l'objet X comme ayant le statut et la fonction spécifiée par le terme Y. »³⁶

La promesse (et le fait social en général) n'a donc un pouvoir (les obligations et prescriptions qui s'ensuivent éventuellement de l'acte social) sur les autres que parce qu'elle est une réalité sociale : elle gagne son pouvoir de la reconnaissance que lui accordent les autres en fonction des règles constitutives. Le pouvoir déontique de la promesse n'existe que parce qu'il y a un accord social sur ce pouvoir ; c'est en fait un *pouvoir social* qui est *délégué* à l'exécuteur d'un acte social (correct ou réussi). Car les règles constitutives constituent véritablement la nouvelle réalité dont elles parlent de par la reconnaissance qu'elles obtiennent de la réalité qu'elles imposent via l'imposition de fonction statutaire à des réalités déjà données. C'est donc parce que ces règles sont collectivement imposées et reconnues qu'elles sont effectives et réussissent à faire advenir cet autre niveau de réalité ; mais c'est aussi parce qu'elles sont collectivement imposées et reconnues qu'elles confèrent un statut véritablement prescriptif : se marier, c'est dire ceci et cela dans telles circonstances et avoir tels droits et obligations en conséquence, parce que c'est ce qui consiste à se marier d'après

³³. A.L., p. 77 (c'est moi qui souligne).

³⁴. A.L., p. 93.

³⁵. C.S.R., pp. 10-11.

³⁶. C.S.R., p. 46 (c'est moi qui souligne).

les règles constitutives collectives qui norment en même temps qu'elles créent la réalité du mariage dans notre collectivité. Promettre, c'est s'engager à faire ce que l'on a promis, parce que c'est ainsi que définissent en même temps qu'elles norment la promesse les règles constitutives que nous avons adoptées et que nous respectons et faisons respecter. Comme le dit Searle, « pour ce qui est des promesses et des affirmations, il doit exister des *éléments conventionnels* dont l'utilisation revient à assurer une obligation [...] pour qu'il soit possible d'accomplir l'acte de langage qu'est la promesse (...) »³⁷

Je ne suis pas obligé de tenir ma promesse parce qu'une loi d'essence nécessite que s'ensuive de la promesse une obligation envers celui à qui j'ai promis, mais parce que je ne réussis à accomplir véritablement une promesse que si je m'engage vis-à-vis de celui à qui je promets, puisque la promesse est socialement définie/reconnue comme cet engagement même. L'autre n'accepte ma promesse que si je réalise l'acte de promettre conformément à la règle constitutive de la promesse, socialement construite et reconnue, qui construit la promesse comme un engagement. C'est donc ma participation au monde social qui implique que, me servant de cet outil social qu'est l'acte de promettre, je m'engage par là à tenir ma promesse. La nécessité du caractère déontique de la promesse ne lui vient donc pas d'une essence quasi-transcendante, a priori, mais de son essence sociale qui la définit comme engagement.

Le problème est alors de comprendre le statut exact de l'ontologie de ces réalités sociales. Les règles constitutives imposent par une reconnaissance collective des fonctions statutaires à des réalités préexistantes (le plus souvent physiques). Or ce statut résulte d'une intentionnalité collective qui considère certaines réalités physiques, éminemment des sons ou des marques linguistiques, comme accomplissant certaines choses qui elles-mêmes acquièrent par là un statut déontique. Nous voyons alors bien le caractère physique *et* le caractère quasi-mental de la réalité sociale : elle consisterait en un mixte de réalité physique et de représentations socialement partagées déterminant le rôle qui lui est attribué. Mais nous avons alors du mal à saisir l'indépendance ontologique de la réalité sociale. Son objectivité dérive clairement de son caractère social ; je ne peux pas tout seul réaliser un acte social ou nier un acte social : il existe indépendamment de moi puisqu'il tire son existence de la reconnaissance collective. D'ailleurs, il s'impose bien souvent à moi. Dès lors que j'accepte les règles sociales que sont les règles constitutives, je dois faire face à des faits sociaux qui existent sans que je le veuille, indépendamment de ma seule volonté. Pour autant, il est encore difficile de cerner leur réalité comme indépendante. Il est en fait même contestable de leur attribuer une ontologie particulière : ce n'est pas parce que des actes collectivement déterminés engendrent nécessairement (selon une nécessité sociale) des statuts particuliers, c'est-à-dire en fait des comportements subséquents, qu'il faut poser une hypostase, soit de l'acte redéfini comme social et qui agirait sur une réalité particulière, soit d'une réalité particulière redéfinie comme sociale qu'engendrerait l'acte. Bref, on ne sait jamais si la théorie de Searle propose vraiment plus qu'une définition des comportements sociaux³⁸ et il paraît très difficile à Searle de rejoindre la plénitude de l'ontologie particulière conférée aux objets sociaux par la phénoménologie de Reinach.

Conclusion : un réalisme social sans nécessité face à une construction sociale sans réalité ?

La similitude des caractéristiques attribuées aux réalités sociales par les deux auteurs n'était ainsi en rien le produit de pensées similaires ; elle recouvre plutôt une véritable divergence, sinon une totale opposition. La différence fondamentale provient d'une inversion de rapport : alors que pour Reinach il y a des lois gouvernant les actes sociaux parce que ceux-ci ont une essence a priori d'où leurs caractéristiques, notamment ontologiques, dérivent

³⁷. A.L., p. 80 (c'est moi qui souligne).

³⁸. « X vaut comme Y donne la structure logique de l'ontologie. [...] Cette ontologie est constituée par les attitudes, les réactions, etc. des personnes impliquées », N.P.D., p. 3-5.

nécessairement, chez Searle, ce sont des règles humaines (plus ou moins institutionnelles), donc arbitraires et variables, qui déterminent les actions sociales et leur donnent un statut ontologique. Si pour Reinach, la réalité sociale tire sa substance d'une essence intemporelle à laquelle elle doit se conformer et de laquelle dérive nécessairement toutes les obligations subséquentes, pour Searle, ce sont des règles constitutives arbitraires acceptées socialement (parce que plus ou moins collectivement intentionnelles, ou du moins reconnues) qui construisent la réalité sociale (sans que l'on en saisisse forcément le statut exact) en tant qu'elles déterminent des actes qui l'amènent au jour ; et c'est de la reconnaissance collective de ces règles, qui comprennent des conséquences (des prescriptions et des prescriptions), qu'advient leur force.

Les réalités sociales, ensembles d'actes sociaux et de leur conséquences propres, n'existent chez l'un et chez l'autre que parce qu'ils sont réalisés, voire soutenus, par les humains qui y prennent part : mais chez Searle, les décisions humaines ne sont pas transcendées par des lois a priori qui leur dicteraient leurs comportements et la structure de leurs actions. Searle reste dans l'immanence pour établir la réalité des actes sociaux. A l'aune de la théorie de Reinach, il n'est pas sûr que sa théorie permette de rendre véritablement toute leur force aux actes sociaux, toute l'objectivité de leur caractère prescriptif. Bref, elle échoue probablement à rejoindre la théorie de Reinach dans sa ontologie déontique « forte ». Mais la nécessité du caractère social des actes sociaux repose chez Reinach sur une assumption qui n'est garantie par rien : elle est seulement nécessaire parce que certains actes sont par essence sociaux, sans que soit explicitée la nécessité de cette essence. C'est le propre de la démarche phénoménologique réaliste que de buter sur cette limite que Reinach jugerait ultime. On peut pourtant remarquer qu'une théorie searlienne ne souffre pas de ce défaut puisqu'elle *explique* la nécessité du caractère social des actes sociaux : c'est que ces actes n'acquièrent une réalité, un statut ontologique, que si la communauté les réalise ; ils n'existent que si une société les porte. La question demeure cependant de savoir quelle est l'ontologie nécessaire des faits sociaux, c'est-à-dire quelle caractérisation ontologique rend le mieux compte de leur objectivité. Quelle est même la nécessité d'« ontologiser » les faits sociaux ? Quelle est la légitimité de ce mouvement périlleux auquel s'essayaient avec brio Reinach et Searle ?

*Bruno AMBROISE,
Université Bordeaux 3 & IHPST*