

Solange Chavel,
Qu'est-ce qu'une philosophie sociale?

Rapporteur : Pierre Crétois.

La thèse de Solange Chavel, dans l'exposé que nous rapportons, consiste à défendre l'idée que la philosophie sociale a un objet qui la distingue des deux branches déjà bien établies de la philosophie que sont la philosophie morale et de la philosophie politique. L'originalité de la philosophie sociale réside dans son caractère hybride : elle n'est pas seulement une réflexion abstraite sur les structures ontologiques des sociétés et sur leurs normes, mais elle est aussi une réflexion empirique sur les conditions concrètes à travers lesquelles les individus concrets accèdent à la vie bonne ou sont privés de cet accès.

Solange Chavel estime, en première hypothèse, que la philosophie sociale est la philosophie qui prend pour objet les institutions et tend à définir leur mode d'être. Mais, il y aurait aussi un sens plus critique de cette région de la philosophie qui serait plus militant (cf. Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*). Il y aurait d'une part des ontologies sociales et d'autre part des projets de philosophie critique.

Au contraire, Solange Chavel considère que, pour Pettit l'hétérogénéité de ces deux démarches n'est qu'apparente, car déterminer l'être des objets sociaux est un moyen en filigrane de dépister les pathologies sociales (cf. l'ouvrage de Pettit, *The Common Mind*). Mais la philosophie politique et la philosophie morale laissent des questions importantes dans l'ombre en négligeant l'étude d'objets sociaux concrets qui agissent sur l'être social des individus (écrits littéraires, séries télévisées, films...).

Il existe en réalité, d'après Solange Chavel, un partage des tâches entre philosophie politique, philosophie morale et philosophie sociale (laquelle réfléchit sur les modes de vie). Il s'agirait, d'une certaine manière pour cette dernière branche de la philosophie pratique de lier le normatif et le descriptif.

En effet, une philosophie pratique purement normative (s'efforçant de proposer une conception correcte du bien) pourrait revêtir une dimension paternaliste du point de vue d'un libéral qui estime que la justice doit primer sur le bien dans la détermination des normes sociales (est juste, dans la conception libérale, un système normatif qui permet à chacun d'avoir sa propre représentation du bien sans subir d'interférence de la part des autres).

Mais, le problème est que si l'on ne dispose pas de critère du bien, autrement dit de valeur et de critère d'évaluation de la vie bonne, comment savoir si le politique atteint son but, à savoir le bien commun ? Ceci nous conduit donc à l'idée d'une impossibilité de toute critique sociale, à moins que la philosophie sociale, par un appel à l'empiricité, ne parvienne à mettre au jour ce que les individus concrets désirent pour déterminer les conditions concrètes de leur accession à la vie bonne. Dès lors, elle compléterait son programme normatif par un appel aux conditions concrètes d'actualisation des normes.

On pourrait considérer que l'utilitarisme benthamien, par exemple, se présente comme une méthode neutre et objective de déterminer la satisfaction des membres d'une société. Mais précisément, l'utilitarisme enveloppe déjà une certaine conception de la vie bonne sans quoi il ne pourrait évaluer la satisfaction ou le bonheur collectif. Passer de l'énoncé des principes utilitaristes à leur réalisation implique donc une certaine conception de la vie bonne.

De même, pour que l'idée même de violation d'un droit ait du sens, il faut que l'on connaisse les attentes légitimes des individus quant à ce qu'ils souhaitent voir garanti ou ce qui doit être

garanti pour qu'un être humain ne soit pas nié dans sa dignité ou dans sa capacité d'accéder au bonheur, autrement dit que l'on sache ce que c'est que bien vivre pour un tel être humain (cf. Martha Nussbaum).

1) C'est pourquoi Solange Chavel soulève le problème suivant : comment souscrire à la thèse d'Aristote sans pour autant complètement souscrire à son éthique? Autrement dit, comment concevoir que la réalisation concrète de l'idéal de justice en passe par la considération des conditions de la vie bonne, sans pour autant présupposer et prescrire une théorie constituée de la vie bonne.

Il est possible de trouver une réponse dans le travail conjoint réalisé par Sen et Nussbaum sur les capacités, travail qui consiste à dépasser une approche strictement quantitative du bonheur. Ainsi, la notion de capacité renvoie non pas à la quantité de plaisir ou de satisfaction des membres d'une société mais à la possibilité qu'offre un Etat, pour les individus, de convertir une capacité d'être (de savoir, d'échanger, d'être aimé...) en réalisation effective. Aussi la question est-elle moins de savoir si les Etats rendent les gens heureux que de savoir s'ils les rendent capables d'exercer leurs capacités essentielles, conditions de leur épanouissement. Cela permet d'allier un engagement aristotélicien sur les conditions de la vie bonne avec un engagement libéral qui consiste à éviter le paternalisme et à permettre à chacun de développer sa propre conception de la vie bonne.

Axel Honneth formule également le même genre d'exigence : le discours sur l'émancipation doit aller dans le sens d'une explicitation des présupposés normatifs qui le sous-tendent car le risque est que sans une telle critique, les individus dominés ne puissent s'exprimer. Autrement dit, il ne faut ni affirmer tout simplement un droit abstrait d'expression, ni dire qu'il est bon de s'exprimer et, en quelque sorte, imposer cette conception de la vie bonne, mais rendre possible l'exercice de la capacité des individus à s'exprimer et ceci en passe par la critique de ce qui les en empêche (comme les différents régimes de la domination).

Par conséquent, Solange Chavel conclut de ces deux exemples que l'objet de la philosophie sociale est d'évaluer les conditions de vie qu'une société va proposer à ses membres, ce qui en passe par une évaluation empirique. Il faut donc trouver les moyens de décrire une société en se demandant si elle favorise l'existence d'une vie bonne (ou du moins si elle n'en rend pas impossible l'exercice).

2) Comment Philip Pettit ouvre-t-il une voie possible pour la philosophie sociale?

Dans ce cadre problématique, Solange Chavel considère que Philip Pettit nous offre une voie possible en s'interrogeant et en répondant à la question de savoir quelle est la nature des objets sociaux que Searle décrit comme n'étant faits que par l'accord des hommes (cf. Searle, *La construction de la réalité sociale*) ? On constate que le discours sur la construction sociale prend souvent un tour démystificateur et qu'en même temps les faits sociaux se caractérisent par leur opacité et leur résistance pour un observateur qui en est, en même temps, partie prenante. A propos de ces objets, on peut se demander s'ils sont nécessaires ou contingents, si la fonction qu'ils remplissent ne pourrait pas être remplie d'une autre manière. Pour les atteindre, il faut donc mettre en place un appareil théorique.

Au fond, la réflexion sur l'ontologie sociale nécessaire tant à la description de la société qu'à la réflexion sur ses normes, pourrait alors avoir deux niveaux : (a) celui qui considère la nature des entités sociales, (b) celui qui assure leur stabilité, leur solidité, leur durabilité. Le travail ontologique est donc étroitement lié au travail normatif dont il constitue l'horizon.

Solange Chavel retient deux débats dans la réflexion de Pettit sur l'ontologie sociale : (a) le

rapport atomisme / holisme; (b) le rapport individualisme / collectivisme.

(a) A la question de savoir dans quelle mesure les relations sociales ont une influence sur la qualité d'agent ou de sujet des individus, il répond qu'il existe une dépendance de l'individu à l'égard de la société et qu'il n'y a pas d'incommunicabilité radicale. C'est ce que veut dire la notion d'« esprit commun » (cf. Philip Pettit, *The Common Mind*, 1993).

(b) si l'on accorde à la société et aux faits sociaux un primat dans l'organisation sociale, cela veut-il dire que l'individu intentionnel n'est qu'une apparence ? Pettit répond à cela en prenant une position individualiste qui consiste à défendre que l'on ne peut pas considérer que l'intentionnalité des agents est compromise par l'existence, par ailleurs, de faits sociaux.

La conception que Pettit a des ensembles sociaux implique un programme d'évaluation sociale : quel genre de subjectivité permet-on, quel genre de subjectivité entrave-t-on ? Cette approche est pertinente car (a) elle permet d'aborder des questions que la philosophie politique n'aborde pas, (b) elle permet néanmoins, par ce biais, de proposer un système normatif autour d'une certaine conception de la liberté.

La conception de Pettit répond à une conception dite républicaine (au sens de l'école de Cambridge : Skinner, Pocock) et elle est en lien direct avec sa prise de position de métaphysique sociale. Autrement dit, le travail de réflexion sur les structures ontologiques des sociétés lui sert de fondement à la proposition d'une certaine conception de la volonté à défendre et à promouvoir et sur une certaine approche de la société concrète.

- 3) Dans le cadre ouvert par Pettit on ne peut négliger la référence à l'empiricité pour faire correspondre la théorie politique sur les ensembles sociaux à la réalité de ces ensembles et des individus qui les constituent.

Aussi, dans le cadre de cette réflexion, on ne peut en rien négliger l'appel à l'empiricité car il ne peut s'agir d'un travail purement abstrait et a priori. C'est pourquoi Pettit a travaillé avec des économistes et des juristes. Dans l'article « economy of esteem » par exemple, il souligne l'importance de la réputation dans l'économie qui joue autant que la recherche de profit monétaire. Autrement dit, l'appel à l'empiricité permettrait de corriger nos représentations sur les désirs des individus (primat du profit ou primat de la réputation) pour corriger, ce faisant, la conception qu'ils ont de la vie bonne. Cela permet, de surcroît, de poser autrement la question de la stabilité sociale et de ce dont les individus se mettent spontanément en quête.

De la même manière, on peut considérer le problème de l'espace pour l'accès des individus aux droits fondamentaux afin de connecter la recherche abstraite sur les formes sociales et les conditions de leur réalisation effective et inversement afin de critiquer ce que la recherche abstraite sur les formes sociales peut avoir d'approximatif dans son rapport au réel empirique (voir par exemple le travail d'Eric Morin, *Le ghetto français*).

Si l'on entend ainsi la notion de philosophie sociale, alors elle a sensiblement le même objet que la philosophie politique mais l'interroge avec un souci accru d'empiricité et d'attention à la vie concrète de l'homme en société. Ainsi, c'est une réflexion au croisement de deux types de discours : (a) le discours des sciences sociales, (b) le langage ordinaire (la manière dont les individus concrets parlent d'eux-mêmes, s'éprouvent et témoignent de « l'effet que cela fait » d'être dans telle ou telle situation sociale particulière, à travers des écrits ou d'autres types de productions). La philosophie sociale a donc un pied dans une réflexion abstraite sur les structures ontologiques de la société et un autre dans une réflexion concrète sur les conditions empiriques de l'exercice social.