

Existe-t-il une philosophie sociale ? Remarques à partir de Philip Pettit

L'expression de « philosophie sociale » oscille apparemment entre deux acceptions. D'un côté, elle peut signifier simplement la philosophie qui prend pour objet la société, les institutions, les individus, et réfléchit sur leur mode d'être : elle sera alors définie par ses objets d'étude. Mais l'expression peut aussi prendre un sens plus militant, et désigner une philosophie qui adopte un but de critique sociale, explicitement dirigée vers l'émancipation. C'est par exemple en ce sens que Franck Fischbach, dans un livre récent, *Manifeste pour une philosophie sociale*, veut « réintroduire la question sociale dans le champ de la philosophie » en tentant de « penser le monde social du point de vue des dominés »¹. D'un côté, donc, on trouverait des projets d'ontologie sociale, avec des questions telles que : qu'est-ce qu'une institution, qu'est-ce qu'un fait social, existe-t-il quelque chose de tel que des agents collectifs² ? De l'autre, on trouverait des projets de théorie critique qui s'interrogent sur des pathologies sociales particulières, des dysfonctionnements possibles, des situations précises de domination, et qui reprennent à nouveaux frais les catégories de la théorie critique allemande depuis Marx, en retravaillant les concepts d'aliénation et d'émancipation³.

L'idée qu'illustre un travail comme celui de Philip Pettit, et que je voudrais développer ici, c'est que l'hétérogénéité de ces deux questionnements n'est qu'apparente, et qu'il existe bien une démarche philosophique suffisamment cohérente pour justifier l'expression de « philosophie sociale ». En ce sens, essayer de décrire précisément l'être des objets sociaux, c'est aussi se donner les moyens d'indiquer, ne serait-ce qu'en filigrane, quelles sont les pathologies

¹ Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.

² Au sein d'une quantité considérable de travaux, on peut citer par exemple l'ouvrage représentatif et très discuté de John Searle, *La Construction de la réalité sociale* ([1995], trad. Claudine Tiercelin, Paris, Gallimard, 1998).

³ Les travaux d'Axel Honneth, sur lesquels je reviens rapidement plus loin, sont un exemple de cette seconde approche.

sociales et quels sont les états sociaux « sains ». Inversement, si on comprend la philosophie sociale comme une discipline normative, pour bien remplir son rôle, elle doit reposer sur une ontologie argumentée.

La question qui m'intéresse est donc une question de méthode que j'emprunte à Philip Pettit dans son ouvrage majeur *The Common Mind* : quelle démarche la réflexion philosophique peut-elle adopter pour proposer une forme d'évaluation et de critique sociales, et sur quelle métaphysique de la société et de l'individu celles-ci peuvent-elles s'appuyer⁴ ?

Mais l'on pourrait d'abord douter que l'expression de « philosophie sociale » apporte quelque chose de neuf et ne soit pas purement redondante. Est-ce que la philosophie politique d'une part, la philosophie morale d'autre part, ne quadrillent pas suffisamment le champ et ne prennent pas déjà en charge ces questions ? Une manière simple de répondre à l'objection est empirique : on peut remarquer que la philosophie politique et la philosophie morale laissent bien un certain nombre de questions et d'objets importants dans l'angle mort. Je m'en tiens à quelques exemples, que j'évoquerai très rapidement à la fin de ce travail : la conception du temps (âges de la vie, mais aussi temps de travail/loisir) dans une société donnée ; la manière d'occuper et d'organiser l'espace et le genre d'inégalités que cela peut engendrer ou atténuer ; la manière dont les expressions artistiques et culturelles (roman, film, série, etc.) créent des modèles de subjectivité qui transforment le comportement des individus, en permettant de donner une existence publique à certaines situations ; on pourrait bien sûr continuer la liste. Ce sont là autant d'exemples de cristallisations sociales particulières, qui varient au cours du temps, et dont on peut interroger les conséquences sur les possibilités de vie des individus : ces discours et ces pratiques ouvrent des possibilités d'action, en ferment d'autres, inventent différentes manières d'être un sujet. La

⁴ Philip Pettit, *The Common Mind* (1993), Oxford, Oxford University Press, 1996. Dans la préface à l'édition de 1996, Pettit regrette que ses lecteurs se soient surtout intéressés aux conséquences politiques et sociales de ces thèses, alors qu'il considère qu'une des originalités de l'ouvrage consiste dans la démarche adoptée pour les étayer : les thèses politiques et morales *dependent* de thèses sur l'ontologie sociale, qui *dependent* elles-mêmes de thèses métaphysiques sur ce qu'est qu'être un sujet intentionnel et pensant (p. v).

philosophie politique a pourtant du mal à en traiter de manière complète : si elle aborde ces objets, c'est de biais. Reprenons par exemple le cas des âges de la vie : la philosophie politique traditionnelle va proposer d'aborder la question en termes de réflexion sur la justice intergénérationnelle. C'est incontestablement une perspective intéressante et féconde en soi⁵, mais qui est pourtant loin de couvrir l'ensemble des problèmes que posent l'organisation et la perception des âges de la vie, de la croissance, de la jeunesse, du vieillissement, dans une société donnée.

On pourrait donc proposer un découpage des domaines : la philosophie politique a pour objet le pouvoir et sa répartition, l'organisation des institutions politiques, mais pas toutes les institutions, modes d'organisation et comportements sociaux ; la philosophie morale d'autre part adopte sur les questions pratiques la perspective de l'individu dans son for intérieur. La question de savoir comment décrire, évaluer et critiquer les modes de vie rendus possibles par telle organisation sociale particulière reste donc ouverte et pourrait définir le champ de la philosophie sociale.

On peut alors remarquer que la philosophie sociale croise deux questions que la philosophie politique moderne s'est souvent employée à distinguer soigneusement : la question de l'évaluation normative et la question de la description de l'organisation sociale. Si les questions normatives substantielles sont disputées parce qu'il existe différentes conceptions possibles du bien au sein d'une même société, on peut redouter qu'un discours en termes de « pathologies » sociales ne soit qu'une manière de retourner subrepticement à une forme de paternalisme. Si, dans une société libérale, l'établissement d'une conception de la vie bonne relève de l'autorité du seul individu, de quel point de vue pourrait-on se placer pour évaluer philosophiquement les conditions de vie offertes par une société ?

Une telle question a souvent semblé insoluble. S'il n'y a pas d'accord sur une conception de la vie bonne, on pourrait bien en conclure que le projet de critique sociale est intenable et ne peut dépasser les limites d'une interrogation

⁵ Voir par exemple des travaux comme ceux d'Axel Gosseries sur le sujet.

sur les principes de justice : l'attitude aristotélicienne qui consiste à s'interroger sur la manière d'atteindre la vie bonne pour la *polis* appartiendrait à un stade justement révolu de l'interrogation philosophique. La reconnaissance du pluralisme des conceptions du bien aurait rendu un tel questionnement caduc. Ainsi a-t-on a souvent cherché des moyens d'aborder autrement la question de l'évaluation des institutions et formes de vie sociales. Par exemple, l'utilitarisme de Bentham est une manière particulièrement frappante de tenter de concevoir l'évaluation sociale de la manière la plus objective et moralement neutre qui soit. Et cette attitude a de fait été reprise par le courant d'analyse économique de la société, qui se place dans une perspective globalement utilitariste en cherchant à en mesurer les succès ou les échecs d'une société à l'aide d'indicateurs comme le PNB⁶. Mais les limites de ces approches sont peu à peu apparues. Si, notamment, on veut véritablement se préoccuper de la *mise en place* des droits fondamentaux, si l'on veut passer de l'énoncé de principes de justice à leur réalisation dans un contexte historique et social concret, on ne peut se tenir à distance d'un questionnement normatif sur les conditions de la vie bonne. Nos concepts de droits, de punition, de mérite, impliquent une conception de l'individu, de ses vulnérabilités, de ses possibilités de vie. Croire qu'il est possible de se retirer sur le terrain d'une morale « minimale » en parlant de droits ne serait alors qu'une illusion : pour que l'idée même d'un droit ou de sa violation fasse sens, il faut avoir une idée du genre de vulnérabilité propre à un être humain, de ses besoins, de ses possibilités. Comme le remarque Martha Nussbaum à propos du cas spécifique de nos concepts juridiques :

Sans en appeler à une conception globalement partagée des atteintes qui sont dégradantes, des pertes qui donnent lieu à un profond chagrin, de ce que des êtres humains vulnérables ont de bonnes raisons de craindre –

⁶ Ce qui peut se faire de deux manières : soit en professant un scepticisme ontologique, soit, de manière plus radicale, en supposant que toutes les valeurs sont homogènes et commensurables à travers un étalon commun (par exemple, la valeur d'échange monétaire).

sans cela, il est très difficile de comprendre pourquoi nous nous consacrons ainsi, dans le droit, à certains types de maux et de dommages⁷.

On pourrait en dire autant de la manière dont nous pouvons juger nos institutions sociales : sans une « conception globalement partagée » de ce à quoi peut ressembler une vie humaine, l'entreprise risque de tâtonner. Il s'agit donc d'esquisser une recherche empirique et culturelle à la fois, sur les formes de vie que, de fait certaines pratiques autorisent, et sur la manière dont nous pouvons les évaluer.

Comment donc ne pas reculer devant cette évaluation critique de la société, sans pour autant souscrire à *une* conception du bien qui ne serait pas partagée ? Pour le dire autrement : comment conserver la visée de l'interrogation aristotélicienne sans souscrire à son éthique, avec tous ses présupposés discutables ? C'est un questionnement qui intéresse des philosophes de traditions fort différentes depuis au moins les années 1980, et il me semble que leurs travaux ont montré la possibilité d'un questionnement à la fois normatif et non dogmatique. Je m'en tiendrai à deux exemples. Dans le champ américain, les travaux d'Amartya Sen et de Martha Nussbaum sur les capacités sont une tentative explicite pour dépasser les limites des critères quantitatifs et offrir les instruments d'une évaluation de la capacité de différentes sociétés à assurer les conditions d'une vie bonne⁸. Plutôt que de parler en termes de droits, la réflexion politique doit remonter plus en amont et demander quelles capacités ces droits sont censés garantir, c'est-à-dire quelles possibilités minimales de vie une société donnée doit assurer à ses membres. C'est un essai de conciliation de l'interrogation aristotélicienne sur les conditions de la vie bonne avec un engagement libéral, respectueux du

⁷ Martha Nussbaum, *Hiding from Humanity*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2004, p. 6 (« *Without an appeal to a roughly shared conception of what violations are outrageous, what losses give rise to a profound grief, what vulnerable human beings have reason to fear – it is very hard to understand why we devote the attention we do, in law, to certain types of harm and damage* »).

⁸ La bibliographie sur ce sujet est très abondante, mais on peut citer entre autres : Amartya Sen, « Rights and Capabilities », *Resources, Values and Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1984 ; Martha Nussbaum & Amartya Sen, *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993 et Martha Nussbaum, « Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1988, supplément.

pluralisme des conceptions du bien. Ce faisant, il est clair, notamment chez Martha Nussbaum, que cela s'accompagne d'un élargissement du questionnement philosophique au-delà des limites de la philosophie politique telle que pouvait l'entendre Rawls dans la *Théorie de la justice*.

Dans la tradition de la théorie critique allemande cette fois, Axel Honneth formule le même genre d'exigence : si l'on veut se donner les moyens d'une critique sociale digne de ce nom, qui soit capable de révéler les situations d'injustice et de domination, alors il ne faut pas reculer devant la formulation de jugements normatifs sur la qualité de vie que permet une société donnée :

puisque la philosophie sociale est tributaire, conformément à son intérêt de connaissance, de critères généraux sur ce qu'est la normalité de la vie sociale [son avenir] dépend donc aujourd'hui entièrement de la possibilité de fonder des jugements éthiques concernant les conditions de possibilité de toute vie humaine⁹.

Axel Honneth reprend donc le projet de critique sociale légué par l'École de Francfort, mais en constatant que le discours sur l'aliénation et l'émancipation ne peut pas reculer devant l'explicitation des conceptions normatives et éthiques qui le sous-tendent.

Les trois auteurs dont je viens d'évoquer très rapidement la démarche, Sen, Nussbaum et Honneth, procèdent avec prudence : il est évident qu'ils ne se contentent pas d'affirmer dogmatiquement une conception de la vie bonne sans la justifier, dans l'ignorance de la diversité intra- et inter-culturelle, des contextes, de l'histoire. Mais ils soulignent que le risque que l'on court en se refusant à formuler explicitement ces questions d'évaluation est plus grand encore que le risque de paternalisme ou d'ethnocentrisme : le risque, en effet, est tout simplement que les situations de domination ne trouvent pas de lieu d'expression et restent dans l'ombre, interdisant tout progrès. Clairement, l'objectif de ces auteurs n'est pas tant de *trancher* la question de savoir quels sont les bons modes d'être en société, que de commencer simplement par *l'ouvrir* en essayant de formuler explicitement les arguments concurrents. Nussbaum y insiste particulièrement : la liste des capacités qu'elle propose comme un premier outil possible d'évaluation des sociétés est ouverte,

⁹ Axel Honneth, *La Société du mépris*, éd. et trad. par Olivier Voirol, Paris, La Découverte, 2006, p. 97-98.

susceptible de révision en fonction des expériences, des arguments, de l'histoire et des contextes particuliers. De même, il est clair chez Honneth que la démarche de critique sociale est tout sauf dogmatique, et cherche avant tout à ouvrir la question de l'évaluation, pour éviter qu'en ne la posant pas, on se contente de cautionner la pensée des dominants.

Cette convergence de traditions de pensée différentes sur ce point important permet de trouver une définition simple de l'objet de la philosophie sociale, par distinction avec la philosophie politique ou la philosophie morale : décrire et évaluer les conditions de vie qu'une société propose aux membres qui la composent, observer les modes de subjectivation qui y sont à l'œuvre. L'exigence de justice contraint à se mettre d'accord non seulement sur des critères procéduraux, mais sur des conditions de possibilité du déploiement d'une vie bonne. Il faut trouver les moyens de décrire les caractéristiques d'une société en demandant si elles entravent ou favorisent une vie épanouie¹⁰.

Jusqu'à présent, j'ai essayé de montrer la pertinence d'une interrogation du type de celle que propose la philosophie sociale, en montrant qu'elle ne recoupe pas ce que font philosophie politique et philosophie morale. Je dois maintenant m'intéresser à la seconde partie, et la plus originale, de la thèse qu'on peut lire dans l'œuvre de Pettit : ce travail normatif *dépend* de l'établissement de thèses ontologiques sur la nature de la société et de l'esprit qui s'y rapporte. On ne peut poser la question de la critique sociale sans poser d'abord la question suivante : quelle est la nature des objets sociaux, ces

¹⁰ Une objection possible (formulée par exemple par Stéphane Haber, dans le séminaire de Patrick Savidan à Paris IV en 2008) prend la forme suivante : l'objectif de critique sociale est suffisamment rempli par l'adoption d'une attitude strictement négative, c'est-à-dire en s'en tenant à la dénonciation des pathologies sociales sans se prononcer sur le versant positif des conditions de l'épanouissement, qui engage sur le terrain trop glissant de l'évaluation morale proprement dite (voir également Stéphane Haber, *L'Aliénation*, Paris, PUF, 2007 et *La Critique et la vie*, à paraître). Il semble pourtant difficile de parler de « pathologie » sociale sans faire référence à un état sain. À mon sens, c'est en partie ce passage d'une critique négative à une critique positive qui caractérise l'évolution de Honneth par rapport à ses prédécesseurs, et une partie de la critique qu'il adresse à Jürgen Habermas.

étranges morceaux de la réalité que Searle décrit comme ceux « qui ne sont des faits que par l'accord des hommes »¹¹, et quelle prise a-t-on sur eux ?

On peut remarquer que souvent, parler d'un objet comme d'une construction sociale est une manière de faire peser un doute sur sa réalité et sa consistance. Le discours en termes de « construction sociale » prend souvent la forme d'un discours démystificateur : parler, par exemple, de la construction sociale du genre, ou désigner les objets de la science comme des constructions sociales, c'est souvent une manière d'indiquer qu'ils pourraient être autrement, voire qu'ils pourraient bien n'être que des illusions¹². Il est évident pourtant que le fait qu'un objet soit une construction sociale ne peut pas toujours conduire à sa dissolution : les « faits sociaux » chers à Durkheim se caractérisent au contraire par leur résistance, et que nous reconnaissons le caractère social de l'argent ou du gouvernement ne nous conduit pas, d'ordinaire, à douter de leur substantialité. Mais la question ouverte indique une direction intéressante : elle souligne qu'il est particulièrement intéressant de se demander, à propos de ces objets qui sont des « constructions sociales », s'ils sont nécessaires ou contingents, ou si, même si la fonction qu'ils remplissent peut être nécessaire, la forme particulière qu'ils adoptent ne pourrait pas être différente.

Cette remarque nous permet d'arriver au travail de Philip Pettit. On peut en effet remarquer que sa réflexion proprement ontologique est menée à deux niveaux : (1) le premier est un niveau de réflexion métaphysique très générale, qui est bien représenté par les deux premières parties de *The Common Mind*¹³, et qui consiste à établir une description de ce qu'est un esprit pensant, la manière dont l'esprit pensant est affecté par le fait d'être en

¹¹ Searle, *La Construction de la réalité sociale*, *op. cit.*, p. 13.

¹² Sur ce point, voir la mise au point de Ian Hacking, *Entre Science et réalité. La construction sociale de quoi ?* (1999), trad. Baudouin Jurdant, Paris, La Découverte, 2008. Pour un exemple fameux de l'usage démystificateur du discours de la construction sociale à propos de la science, voir l'ouvrage de Andrew Pickering, *Constructing Quarks. A Sociological History of Particle Physics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.

¹³ Et par de nombreux articles. Sur la question particulière de l'agentivité collective, voir par exemple : Christian List & Philip Pettit, « Group Agency and Supervenience », *Southern Journal of Philosophy*, 2006, vol. 44, p. 85-105.

société, ou encore la nature de l'agentivité collective ; (2) le deuxième niveau est une réflexion plus précise sur ce qui assure la stabilité de certaines institutions particulières. C'est en fait une double question : ces institutions sont-elles *désirables* et sont-elles *résistantes*, solides sur la durée ? Avec cette interrogation, la philosophie sociale parvient à l'articulation du travail ontologique et du travail normatif : il s'agit de décrire la résistance et la désirabilité de certaines institutions sociales particulières.

Je reprends dans l'ordre, en commençant par décrire les traits principaux de la réflexion ontologique générale de Philip Pettit. Dans *The Common Mind* notamment, celui-ci définit la thèse de métaphysique sociale qu'il propose en distinguant deux débats, souvent confondus par le passé : le débat entre holisme et atomisme d'une part, entre individualisme et collectivisme de l'autre. Je me permets de rappeler rapidement la substance de ces deux débats, tels que les présente Pettit.

(1) Le débat individualisme/collectivisme concerne la question de savoir « si la société suppose la présence de régularités ou de forces qui compromettent la description des êtres humains comme agents intentionnels »¹⁴. Autrement dit : est-ce que les régularités que les sciences sociales exhibent (les « faits sociaux » surplombants de Durkheim, dont l'existence montrait le bien-fondé d'une étude scientifique de la société) signifient que l'intentionnalité des êtres humains n'est qu'une apparence ? Si l'on réussit à montrer que le taux de suicide dépend de la religion, est-ce que cela fait de l'intention de l'agent une illusion ? Sans reprendre l'argumentation qui est longue et détaillée puisqu'elle occupe tout le chapitre 4 de *The Common Mind*, j'en viens à la conclusion : Pettit défend ici le point de vue individualiste. L'existence de faits sociaux et d'entités sociales particulières comme les gouvernements, les nations, etc. ne doit pas nous obliger à réviser notre compréhension de l'intentionnalité et de la responsabilité de l'agent pour y voir une simple illusion.

¹⁴ Pettit, *The Common Mind*, *op. cit.*, p. 111 (« *whether society involves the presence of any regularities or forces that compromise the picture of human beings as intentional agents* »).

(2) Le débat atomisme/holisme, d'autre part, concerne la question de savoir « dans quelle mesure les relations sociales qu'entretiennent les gens importent pour leur constitution en tant que sujets et agents »¹⁵. La thèse holiste, que Pettit défend, consiste à dire que les êtres humains dépendent de manière essentielle des relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres pour acquérir leur statut de sujet et d'agent. Les individus ne deviennent le type de sujets qu'ils sont qu'en vertu des interactions particulières avec d'autres individus. L'argument de Pettit, qui est de nouveau un argument élaboré que je n'ai pas le temps de reprendre ici dans le détail¹⁶, est que la capacité de pensée *suppose* l'interaction, de même que le type de pratiques dans lesquelles se déploie la subjectivité. Cette thèse a deux conséquences notables : (a) la plus évidente, c'est que le type de sujet que l'on devient, la forme particulière de subjectivité que l'on adopte, dépend radicalement des ressources et des pratiques proposées par la société dans laquelle on vit – c'est une thèse en un sens tout à fait triviale pour les sciences sociales, mais l'argumentation de Pettit lui donne un fondement métaphysique ; (b) la deuxième conséquence notable, c'est que l'on peut *en principe* comprendre les autres. Il ne peut pas y avoir quelque chose de tel qu'une incommunicabilité radicale entre les sujets. En effet, si pour devenir un sujet pensant nous devons posséder une pensée et un langage commun, alors il est *en principe*, toujours possible de comprendre un autre sujet. Cela ne veut pas dire que ce sera toujours le cas en pratique, et que la compréhension ne demande pas un effort bien particulier qui peut échouer : mais cela interdit la possibilité d'une incompréhension radicale. C'est, souligne Pettit, le troisième sens dans lequel il faut entendre le « *common* » de *common mind*¹⁷ : l'esprit est commun dans le

¹⁵ *Ibid.* (« *how far people's social relationships with one another are of significance in their constitution as subjects and agents* »).

¹⁶ Voir cette fois le chapitre 3 de *The Common Mind*.

¹⁷ Les deux autres sens étant que l'esprit est « commun » dans le sens où il n'est pas fait d'un matériau ontologique différent, mais qu'il survient sur les éléments naturels ; et qu'il est commun dans le sens où l'esprit dont Pettit rend compte est l'esprit que nous manifestons dans notre pratique quotidienne, et pas seulement une capacité de pensée abstraite et sophistiquée.

sens où les règles que nous suivons quand nous pensons peuvent être communiquées, mises en commun.

On pourrait évidemment revenir en détail sur ces deux thèses de Pettit, pour montrer précisément comment elles sont défendues et quelles sont leurs implications. Je me concentre ici sur un point particulier : la conception que Pettit se fait de l'ontologie sociale rend particulièrement important le travail d'évaluation des organisations sociales. Si, en effet, on défend l'atomisme et pas le holisme, alors ce qu'est un individu ne dépendant absolument pas du type de relations qu'il tisse avec les autres, la question de la critique sociale est nulle et non avenue. Mais si, d'autre part, on soutient une position collectiviste, alors le travail de la philosophie sociale n'a pas de conséquences pratiques, puisqu'il n'y a tout simplement plus d'agentivité personnelle.

Au contraire, si on défend comme Pettit une position holiste et individualiste à la fois, alors la question se pose de manière particulièrement urgente de savoir quel type particulier d'agentivité telle organisation sociale favorise ou entrave. Il s'agit d'une réflexion sur les possibilités qu'une organisation sociale ouvre aux individus : comment on oriente leur action, quelles sont les idées et les catégories dont ils disposent pour agir et évaluer leur propre position, etc.

On peut se demander dans quelle mesure il serait possible de développer un projet de critique sociale sans souscrire à ces deux thèses. C'est une question qui mériterait d'être discutée ; je la laisse ouverte dans ce travail et on pourra éventuellement y revenir dans la discussion.

Je me suis attachée jusqu'à présent aux présupposés de métaphysique générale du discours de Pettit. Il faut maintenant s'intéresser au deuxième aspect, celui qui nous conduit directement à l'articulation du descriptif et du normatif : l'analyse de constructions sociales particulières. Je m'en tiens à quelques exemples, dont l'évocation sera elle-même très rapide, dans le but de mettre en valeur deux choses : (a) à la fois la pertinence d'une approche qui permet d'aborder des questions importantes que n'abordent ni la philosophie

politique ni la philosophie morale ; (b) la capacité à développer un raisonnement normatif acceptable, ouvert, et qui explicite ses présupposés.

Je commence chez Philip Pettit lui-même :

* je me contente de signaler tout d'abord un point sur lequel Pettit a explicitement insisté. Ses thèses de philosophie politique, c'est-à-dire sa version du républicanisme qui prend pour concept principal une notion de la liberté comme « absence d'interférence arbitraire », dépend explicitement de ses thèses de métaphysique sociale. Sans entrer dans les détails, c'est le holisme individualiste défendu par Pettit qui le conduit à refuser les approches contractualistes au profit d'une approche centrée sur les institutions. Là encore, on pourra éventuellement revenir sur ce point dans la discussion. Mais un des points essentiels pour Pettit est que le holisme individualiste permet une approche intéressante de l'évaluation de la faisabilité des institutions ;

* je reviens un peu plus longuement sur ses travaux en collaboration avec les économistes (il a également écrit à quatre mains avec un juriste), qui sont également un exemple de la manière dont on peut concevoir l'articulation de la philosophie sociale et des sciences sociales proprement dites. Dans le livre *The Economy of Esteem*, par exemple, Pettit s'attache en collaboration avec un économiste à mettre en valeur le rôle de l'estime ou de la réputation (« *esteem* ») dans les relations humaines et dans le développement des institutions sociales¹⁸. Mettre en valeur ce qu'il appelle cette « main intangible » qu'est la recherche de la réputation, c'est aborder d'une manière renouvelée le problème de la stabilité des institutions sociales. En effet, si on pense que les êtres humains sont seulement motivés par la perspective d'un profit monétaire, alors si l'on cherche à mettre en place des institutions stables, on abordera le problème du *free rider* d'une manière différente de quelqu'un qui pense que la recherche du profit économique est nuancée par celle de la réputation¹⁹. La réflexion est donc à la fois une recherche de la

¹⁸ Geoffrey Brennan & Philip Pettit, *The Economy of Esteem. An Essay on Civil and Political Society*, New York, Oxford University Press, 2004.

¹⁹ Sur ce point, voir un des articles que Pettit a consacré à Sen, « Construing Sen on Commitment », *Economics and Philosophy*, 2005, vol. 21, p. 15-32.

manière de décrire au mieux le comportement des agents, et de mettre au point les institutions qui s'y adaptent de la manière la plus intelligente possible. Comme le souligne Pettit, on pourrait même décourager les comportements pro-sociaux en adoptant une attitude excessivement « pessimiste » sur les motivations des acteurs²⁰. C'est un exemple où une réflexion sur le comportement social des agents est liée à une évaluation du type d'institutions qui peuvent être mises en place, et à leurs conséquences en retour sur le comportement des agents.

On peut ajouter d'autres exemples au-delà du travail de Pettit de questions qui représentent un terrain d'étude particulièrement approprié pour la philosophie sociale.

L'espace : des travaux récents de géographes et de sociologues ont souligné l'importance que l'aménagement du territoire et de l'espace revêtait pour l'accès concret des individus aux droits fondamentaux. C'est en un sens une réalité banale et que l'on peut vivre empiriquement : le lieu d'habitation détermine le destin social. Mais cette expérience banale est difficile à aborder et à analyser dans les catégories classiques de la philosophie politique. Il faut les outils du sociologue, mais aussi l'interrogation de la philosophie sociale, pour réussir à expliciter les effets d'une répartition territoriale particulière. Lorsque, par exemple, Éric Maurin analyse *Le Ghetto français*²¹, il donne précisément l'exemple d'une telle interrogation, dont l'humilité empirique fonde l'ambition normative. Il livre aussi un ensemble de questions pour une analyse philosophique : qu'est-ce que la ségrégation, comment une société définit-elle la réussite, qu'est-ce qui est anxiogène, qu'est-ce qui dans une société reproduit des hiérarchies stables ou promeut la mobilité ? On retrouve là des questions qui sont en sens proches de celles de la philosophie politique, mais qui sont abordées sous un angle beaucoup plus empirique et beaucoup plus sensible à la diffusion des effets politiques à tous les échelons de la vie.

²⁰ Prenant l'exemple du pointage horaire dans une usine, Pettit remarque : « *We may turn conscientious workers into clock-watchers by putting heavy costs in place for late arrival* », *Rules, Reasons and Norms*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 277.

²¹ Éric Maurin, *Le Ghetto français. Essai sur le séparatisme social*, Paris, Seuil, 2004.

On pourrait faire le même type de travail sur les temps de la vie : la manière dont une société définit les rapports de la jeunesse, de la maturité, de la vieillesse ; ou la manière dont, dans le cours du même vie, on conçoit le rapport entre temps de travail et de temps de lois.

Enfin, le travail de philosophie sociale est autant un travail sur les objets que sur leurs représentations. Une des thèses fondamentales, qui découle d'ailleurs logiquement de la manière dont Philip Pettit décrit notre « esprit commun », est que les représentations sont en parties constitutives des objets. De ce fait, un travail de la philosophie sociale consiste à observer la manière dont une société crée des représentations et les véhicule, et de ce point de vue l'étude de la littérature, des films, de productions culturelles mineures comme les séries télévisées est d'un grand intérêt. Là encore, la question n'est pas seulement descriptive, mais également normative : comprendre comment se propagent les représentations sociales, comment elles peuvent libérer ou emprisonner dans des pratiques, c'est se donner les moyens de comprendre les conditions d'un espace de discours public émancipateur ou oppressif.

Ce ne sont que quelques exemples d'objets d'étude pour la philosophie sociale. Ils permettent de mettre en lumière un autre apport intéressant du travail de Pettit en philosophie sociale : la manière dont il oriente la réflexion sur les institutions sociales à la fois en direction de leur désirabilité et en direction de leur faisabilité. La philosophie sociale n'a pas seulement pour but de décrire les institutions sociales, mais aussi de comprendre pourquoi certaines institutions s'établissent durablement et se stabilisent quand d'autres disparaissent. C'est une manière de poser la question de la faisabilité des institutions sociales : ce faisant, la philosophie sociale se donne un rôle qui est véritablement pratique, et pas seulement évaluatif. Elle pose non seulement la question de la désirabilité idéale des institutions, mais bien celle de leur faisabilité. C'est l'occasion d'attirer l'attention sur une réflexion intéressante de Pettit : la manière dont il propose d'analyser ce qui permet à une institution

particulière de devenir stable au cours du temps, de comprendre ce qu'il appelle en anglais sa *resilience*.

L'idée est la suivante : comprendre à quelle fonction répond une pratique sociale particulière, et demander si elle est bonne ou mauvaise, ne suffit pas à rendre compte de son existence sociale. Encore faut-il comprendre si elle est stable ou non, c'est-à-dire mesurer dans quelle mesure elle est nécessaire ou contingente, dans quelle mesure il sera possible et aisé d'y substituer une autre pratique. Ce travail particulier consiste à comprendre pourquoi une institution particulière est stable : selon Pettit, les interprétations du comportement proprement par les sciences sociales comme le modèle du choix rationnel et le fonctionnalisme ont pour principal intérêt de nous permettre de mesurer cette résilience. Pettit souligne en effet que le choix rationnel ou l'explication fonctionnalisme ne permettent souvent pas de comprendre pourquoi une institution particulière a été créée, ou pour quelle motif les individus la respectent au cas par cas. Des motifs tels que la simple habitude sont souvent beaucoup plus efficaces pour rendre compte de cette question. En revanche, choix rationnel et fonctionnalisme permettent de comprendre pourquoi la pratique est stable en montrant quel serait le coût de son abandon : ils agissent comme des garde-fous qui empêchent de s'écarter de la pratique, plutôt que comme des causes directes²². La résilience, autrement, c'est le coût de l'écart par rapport à la règle. Si un concept de ce genre est particulièrement intéressant pour la philosophie sociale, c'est qu'elle lui permet justement de croiser l'objectif d'ontologie sociale et de critique sociale de manière réaliste, en s'interrogeant sur la faisabilité des institutions et la possibilité de leur changement et amélioration éventuelle.

Les différents objets que j'ai pris pour exemple plus haut permettent également une remarque méthodologique, sur laquelle je conclurai. Philip Pettit, dans un texte de présentation générale de la philosophie, la définit de la façon suivante : il remarque que dans notre pratique quotidienne, nous

²² Voir Philip Pettit, « Resilience as the Explanandum of Social Theory », dans Ian Shapiro & Sonu Bedi, *Contingency*, New York, New York University Press, 2007.

sommes forcés d'adopter plus ou moins explicitement des opinions sur les objets qui nous entourent. Si nous voulons agir, nous devons adopter des opinions particulières sur des sujets tels que la responsabilité, ou le libre arbitre, par exemple. Ce qui nous pousse à la philosophie et caractérise cette pratique, note-t-il c'est

le désir d'examiner ces questions et de déterminer dans quelle mesure nos conceptions pratiques peuvent être défendues, de quelle manière elles devraient être amendées et révisées, et si de tels changements sont réalisables dans la pratique ordinaire²³.

Autrement dit, la philosophie est cette discipline qui examine les présupposés des pratiques dans lesquelles nous sommes toujours déjà engagés.

La définition s'applique particulièrement bien à la philosophie sociale, qui se donne pour objet de réfléchir sur nos manières de décrire, de concevoir et d'organiser la vie en commun, nos manières de penser l'articulation du sujet et du groupe, nos manières de définir en quoi consiste le fait d'être un sujet au sein d'un groupe.

Mais les objets que nous avons pris pour exemple montrent bien que la réflexion philosophique, de ce fait, est au croisement de deux types de discours : (a) d'abord, à l'évidence, la philosophie sociale est au croisement à avec les sciences sociales. Celles-ci lui apportent une description objectivante d'objets délimités, que la philosophie sociale tente pour sa part de reprendre dans un discours systématique, et de confronter à son idéal critique ; (b) mais ensuite, la philosophie sociale est aussi constamment en dialogue avec le vocabulaire quotidien et non spécialisé, le langage ordinaire comme révélateur des pratiques, avec l'esprit commun dans le sens d'« ordinaire ». Cela indique que dans la pratique de la philosophie, les textes scientifiques ne seront pas les seules ressources pertinentes, mais que l'expression des individus particuliers a également une place cruciale. Il faut recourir à ce discours, qui fournit non un savoir objectivant, mais la détermination de « l'effet que cela

²³ Philip Pettit, « Existentialism, Quietism, and the Role of Philosophy », dans Brian Leiter (dir.), *Future for Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2004, p. 305 (« *the desire to investigate those questions and to determine how far our practice-bound views can be sustained, in what ways they should be amended and revised, and whether such shifts can be implemented in ordinary practice* »).

fait »²⁴ que de vivre dans telle ou telle situation particulière. On ne demandera pas à ce discours une exactitude objective, mais l'expérience directe. Cela fait de la philosophie sociale une discipline en partie empirique qui demande à la fois l'appui des sciences sociales et l'appui de tous les moyens d'expression – roman, cinéma, série. De tels travaux, guidés par ce même désir, et employant ce genre d'instruments épistémologiques, existent souvent déjà ; il me semble que la proposition théorique de Pettit contribue à expliciter ce qui fait la cohérence et l'intérêt de la philosophie sociale.

²⁴ Je reprends ici l'expression moins en référence à l'article de Nagel qu'à l'usage qu'en fait Bouveresse (reprenant Putnam) lorsqu'il essaie d'expliquer le type de connaissance particulier que propose la littérature : voir *La Connaissance de l'écrivain. Sur la littérature, la vérité et la vie*, Marseille, Agone, 2008, p. 62.