

L'ÉTHIQUE

DANS TOUS SES ÉTATS

TOME II

Dossier coordonné par Nicolas Delon et Thibaud Zuppinger

Publié en septembre 2013



ISSN 2105-0864

SOMMAIRE

Présentation du dossier – Thibaud Zuppinger	4
Présentation des auteurs	6
Le courage d'éduquer :	7
pluralisme moral et éducation en contexte scolaire – Vincent Lorius	7
Introduction	7
L'institution scolaire ou l'abandon du souci d'efficacité	8
Le courage d'éduquer	14
Des éducateurs pluralistes	17
Le courage d'éduquer ou l'éducation au risque du pluralisme	22
Conclusion	25
Définition et éthique du paternalisme libertarien – Adrien Barton	31
Introduction	31
Les mécanismes cognitifs exploités par les <i>nudges</i>	32
Définitions des <i>nudges</i> et du paternalisme libertarien	36
Evaluation éthique du paternalisme libertarien	44
Conclusion	51
Bibliographie	52
Santé publique et qualité de vie liée à la santé :	56
un champ de recherche pour l'éthique appliquée – Julien Blanc	56
Introduction	56
Analyse d'un instrument de mesure de la qualité de vie en santé : le <i>kidskreen</i>	58
Pour un réalisme modéré	67
Perspectives pour le développement qualitatif d'instruments de mesure de la qualité de vie	78
Conclusion	81
Bibliographie	82

L'éthique à l'épreuve du développement durable ou de la durabilité : effets des discours et des pratiques dans la formation agricole et l'organisation du champ – Laure Minassian _ 86

Introduction _____	86
Développement durable, durabilité et éthique _____	88
Agriculture, durabilité et développement durable _____	91
« Sans agriculture pas de nourriture » <i>versus</i> « un autre monde est possible » _____	94
Un autre monde est-il possible ? _____	96
Mondialisation et développement durable : entre développement sectoriel et développement territorial _____	100
Conclusion : L'éthique au service de la domination _____	101

Décider et faire : le « savoir-comment-faire », _____ 104
entre sagesse pratique, habileté et éthique du care – Marta Spranzi _____ 104

Introduction _____	104
Travail soignant et éthique du <i>care</i> _____	108
La mise en œuvre d'une décision : jugement et coup d'œil _____	109
Le savoir-faire entre technique et éthique _____	112
Le tact et la dimension intrinsèquement éthique du « savoir-comment-faire » soignant _____	114
Conclusion _____	117

L'éthique à l'épreuve de la fin de vie – Éric Fourneret _____ 119

Introduction _____	119
Les écueils de la philosophie morale conventionnelle _____	120
L'expérience éthique qui se montre mais ne se dit pas _____	125
L'attention au particulier _____	129

Crédits _____ 135

Présentation du dossier

En guise d'avant-propos, il n'est sans doute pas inutile de rappeler le thème de ce dossier intitulé *L'éthique dans tous ses états*, avant de présenter plus en détail les contributions rassemblées.

Cela n'aurait pas grand sens de prétendre proposer ici une vision exhaustive de la philosophie morale contemporaine. Les dimensions du dossier ne permettent pas ce travail pharaonique, qui serait d'ailleurs à refaire à peine achevé.

Toutefois, ce dossier est plus qu'un simple rassemblement hétéroclite de contributions traitant d'éthique d'une manière ou d'une autre. Notre souhait est, par ce dossier, de proposer des pistes et des manières d'appréhender les mutations de l'éthique, à travers une série d'illustrations propres à différents domaines.

La question est donc vaste mais les éléments de réponses présentés dans les contributions ont aussi pour vocation de s'adresser à tous, spécialistes avertis, curieux éclairés et amateurs néophytes.

Sans sacrifier la compétence et les concepts qui bâtissent une pensée, nous avons veillé autant que possible à ne pas transformer cet espace de présentation en une obscure querelle d'experts.

Les sujets comme les approches présentés dans ce dossier reflètent un changement dans la manière de conduire la recherche en éthique mais aussi dans la manière dont nous pouvons en attendre des résultats.

Le titre de ce dossier *L'éthique dans tous ses états* a été choisi pour indiquer cette idée de mutation que subit, ou plus exactement, que vit l'éthique ces dernières années. Cela est d'autant plus intéressant à observer que la recherche éthique évolue naturellement, sans connaître de crise majeure. Certes il y a des accrochages, des discussions, des courants, une grande diversité interne mais la philosophie morale ne connaît pas de schisme en interne, ni de manque de légitimité externe. Alors que certains domaines de la société comme l'art, l'éducation, la politique... semblent paralysés par une crise qui n'en finit pas, le domaine de l'éthique connaît quant à lui une croissance absolument remarquable.

On peut même parler d'une expansion sans précédent. La philosophie semble requise dans des domaines sans cesse nouveaux. Que ce soit la finance, la politique, l'agriculture, le sport, la médecine, l'environnement, il n'est guère de domaines qui échappent au regard de l'éthicien, ou pour lesquels il n'existe pas déjà une communauté de spécialistes informés et reconnus. Ce mouvement est d'ailleurs double : la philosophie morale s'ouvre à d'autres disciplines, mais les domaines indiqués ci-dessus se mettent volontairement en relation avec l'éthique.

Cet élargissement ne risque-t-il pas de nous conduire à la rupture du champ de la philosophie morale ? Gare en effet à ne pas prendre pour éthique au sens philosophique ce que d'aucuns font de l'éthique : ne confondons pas *greenwashing* et philosophie environnementale ; moralisation de la politique et de la finance et slogans politiques de campagne ; bonnes pratiques professionnelles, codifiées et réflexion critique sur la moralité d'une profession et de ses conditions d'exercice.

La philosophie morale explore d'autres matériaux, s'ouvrant à la littérature comme aux neurosciences. Mais ne risque-t-on pas alors de faire basculer la pratique philosophique dans un cas dans le registre de l'expression, dans l'autre, de dissoudre la philosophie dans l'enquête scientifique ?

Ces différentes questions peuvent sans doute être réunies en une seule : qu'est-ce qui caractérise encore en propre la philosophie morale ?

En effet, les caractéristiques nouvelles de l'éthique qui se dessinent en creux sont : sa prise de distance avec la philosophie traditionnelle, son ouverture à d'autres disciplines, son refus de faire de l'éthique le domaine réservé de spécialistes. Ces traits, partagés par d'autres sections de la philosophie contemporaines, nous amènent à poser cette redoutable méta question : en quoi est-ce encore de la philosophie ?

Cette question ne saurait être ici posée de manière frontale et brutale mais accompagnera peut-être le lecteur à l'examen des différentes contributions. Il l'articulera à chaque article autour de son domaine d'expertise propre et elle parcourra l'ensemble du dossier.

Dans ce constat d'une extension qui touche aux limites de la philosophie, il ne faudrait pas voir de notre part une tentative de tirer des conclusions normatives. Il ne s'agit pas pour nous de plaider pour une façon plutôt qu'une autre de faire de l'éthique, que ce soit pour une sortie de l'éthique hors de la philosophie ou pour le maintien de son indifférence aux sciences ou à tout ce qui l'entoure. Nous voulons seulement observer, comprendre et prendre la mesure des changements importants qui s'opèrent aujourd'hui.

C'est de cette manière que ce dossier a été coordonné et que les contributions retenues ont été organisées : un panorama, non exhaustif. Nous avons organisé les publications en deux grands chemins, représentatifs de ces orientations. Nous avons regroupé au sein d'une première série intitulée « Intersections » les contributions qui nous paraissaient, chacune à leur manière, mettre en regard différentes traditions ou disciplines. La seconde série, intitulée, « Éthique pratique » regroupe les contributions relevant de l'éthique appliquée, de la bioéthique, ou de l'éthique sociale, sur des thèmes très divers. Ces différents chemins sont autant de moyens de s'éloigner de la philosophie au sens traditionnel du terme.

Comment, quand il faut pour répondre à des questions – d'éthique médicale par exemple – faire appel au droit, à la médecine, voire à la littérature, et à l'expérience des praticiens, des familles, des patients – continuer à délimiter pour l'éthique un domaine propre ? Peut-être ce dossier n'y répond-il pas, au contraire. Il nous a en effet paru plus intéressant de dresser des enjeux, des défis et des perspectives que de tirer un bilan. Mais en même temps, on peut

considérer que ces voies qui nous éloignent de la philosophie peuvent aussi être parcourues à rebrousse-chemin et nous faire converger vers une problématique commune, celle du lieu, pluriel et complexe, où se tient l'éthique.

La coordination de ce dossier a été un grand moment intellectuel, avec ses joies et ses découvertes, parfois ses déconvenues, et évidemment un travail de soutier pour les très nombreux relecteurs et correcteurs. Nous les remercions ici vivement pour le temps passé et l'expertise dont ils ont fait preuve car ce dossier ne serait rien, et en tout cas pas tel qu'il est, sans leur contribution décisive.

Nous publions ici la seconde série de contributions, rassemblées sous la rubrique : « Éthique pratique ».

Présentation des auteurs

- Vincent Lorius, *Le courage d'éduquer : pluralisme moral et éducation en contexte scolaire*, est doctorant en philosophie au sein du laboratoire EPIC de l'université Lyon 2.

- Adrien Barton, *Éthique du paternalisme libertarien*, est chercheur au sein du KTH Royal Institute of Technology de Stockholm.

- Julien Blanc, *Santé publique et qualité de vie liée à la santé : un champ de recherche pour l'éthique appliquée*, est enseignant agrégé et doctorant en philosophie au sein de l'IHP de l'université d'Aix-Marseille.

- Laure Minassian, *Le durable : éthique ou doctrine ?*, est ATER et doctorante en philosophie au sein de l'E.SCOL de l'université Paris-8 Vincennes-Saint-Denis.

- Martha Spranzi, *Décider et faire : le savoir-comment-faire entre sagesse pratique, habilité et éthique du care*, est maître de conférences à l'université de Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines et membre du CERSES de l'université Paris-Descartes.

- Éric Fournier, *L'éthique à l'épreuve de la fin de vie*, est chercheur au sein du CERSES de l'université Paris-Descartes.

Nicolas Delon, doctorant et ATER à l'université d'Aix-Marseille

et Tibaud Zuppinger, doctorant et ATER à l'université de Picardie Jules Verne.

Le courage d'éduquer : pluralisme moral et éducation en contexte scolaire

Vincent Lorius

Introduction

Les rapports entre la société française et son école sont caractérisés habituellement par leur intensité. Celle-ci dénote, au-delà des désaccords substantiels concernant ses finalités et les moyens de les atteindre, l'importance des enjeux scolaires dans notre pays. Pourtant, à l'intérieur de l'institution scolaire, le découragement semble parfois être le sentiment dominant.



De nombreux professionnels évoquent en effet les difficultés qu'ils ont à exercer leur métier en raison, entre autres, d'un tiraillement entre des attentes contradictoires (en provenance de l'institution, des parents...) et de la nécessité de prendre en charge des « usagers » dont les profils leur paraissent rendre parfois illusoire toute volonté de transmission dans un cadre scolaire.

Parmi les nombreuses manières de décrire ce découragement, il est possible de l'envisager comme lié à un « déboussolement », une perte de repères professionnels et donc de le rattacher à un questionnement relevant de l'éthique, c'est-à-dire à une interrogation sur les « normes et des valeurs orientant l'action individuelle et institutionnelle¹. » Si l'on suit ce raisonnement, il peut alors être intéressant d'essayer de comprendre à quels cadres normatifs se réfèrent les éducateurs pour fonder leur action au quotidien.

Dans cet article, nous présentons quelques résultats issus d'une recherche en cours dont l'idée de départ est de tenter de caractériser, sur le plan éthique, les moments où les éducateurs scolaires ont le sentiment de faire preuve de courage professionnel. Selon nous, ce sont des moments qui sont susceptibles de rendre saillant ce que les personnes considèrent comme

¹ Stéphanie Gaudet, Anne Queniart (dir.), *Sociologie de l'éthique*, Montréal, Liber, 2008, p. 7.

important sur le plan moral. Nous pensons, par ce moyen, pouvoir donner quelques éléments de réponse au questionnement suivant : quels sont les repères moraux mobilisés par les éducateurs dans les situations où ils jugent les routines professionnelles inopérantes ?

Notre étude permet de mettre au jour une pluralité de repères moraux mobilisés par les éducateurs scolaires, mobilisation rendue possible par des processus de pensée qui relèvent à la fois d'une forme de pluralisme se caractérisant par la diversité des présupposés moraux auxquels il est possible de les référer, et par un statut faible accordé aux obligations morales. L'intérêt de ces résultats est de remettre en cause la nécessité d'une liste finie de valeurs comme support et condition de l'éducation scolaire. Nous développerons au contraire l'idée selon laquelle une telle liste rend plus délicate l'apparition d'une intelligence des situations, facteur de lutte contre le sentiment de précarité morale qui semble toucher fortement les éducateurs.

Pour établir ces propositions, nous nous attacherons dans un premier temps à montrer en quoi le champ scolaire se caractérise par la primauté accordée à la conformité sur l'efficacité, avec comme conséquence une déstabilisation des acteurs scolaires. Nous présenterons ensuite quelques résultats empiriques indiquant la façon dont les professionnels parviennent, parfois, à combiner souci des conséquences de leur action et conformité institutionnelle, combinaison souvent associée au sentiment de faire preuve de courage professionnel.

L'institution scolaire ou l'abandon du souci d'efficacité

Sur le plan du sens de leur action, les explications traditionnellement avancées pour expliquer les obstacles rencontrés par les éducateurs sont de deux ordres. Le premier consiste à pointer la difficulté qu'il y a à s'entendre sur des définitions du bien (et donc en particulier du bien scolaire) au sein d'une société pluraliste où même les modalités d'échange sur les désaccords axiologiques sont difficiles à établir. La deuxième explication est, en quelque sorte, le pendant institutionnel du constat précédent. Elle consiste à constater le déclin du « programme institutionnel » scolaire² qui permettait aux éducateurs de se considérer comme un corps de professionnels chargé de transmettre (des savoirs, des valeurs...) dans un positionnement à la fois légitime et spécifique. Quelle que soit la pertinence de ces deux registres d'explications, il nous semble possible de proposer une troisième hypothèse reposant sur l'observation d'un

² Voir François Dubet, *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil, 2002.

abandon de plus en plus marqué, au sein des services publics et en particulier du service public d'éducation, du souci d'efficacité de la prise en charge scolaire.

L'institution scolaire est concernée par les questions générales d'évolution des institutions et en particulier de l'évolution des modes de normalisation institutionnels. Sur ce point, nous rappellerons qu'il est possible de considérer que les normes institutionnelles n'ont pas forcément vocation à être des dispositifs de domination et d'inculcation de cadres, mais qu'elles peuvent être également, par leur stabilité, des ressources pour l'action des agents et des usagers, par exemple comme support à une dynamique permettant de « donner forme à l'interaction de l'homme et du monde³. » De là, nous montrerons qu'à l'inverse de cette fonction stabilisatrice, de nombreux indices montrent que les normes professionnelles scolaires sont le but plus que le moyen des prises en charge. C'est cette réalité qui, à notre sens, est susceptible de générer une souffrance éthique des acteurs.

Il existe un consensus⁴ pour reconnaître comme constitutifs de la norme les idées de régularité (la norme peut être appelée *règle* si l'on valorise ce critère), d'injonction (de faire ou ne pas faire et c'est la fonction normative ou normalisatrice qui est ainsi décrite), de dimension collective (la norme ainsi caractérisée tend vers l'usage) et enfin de préconisations ni nécessaires ni impossibles⁵. Ainsi définie, la norme peut être affectée d'une valeur libératrice, en particulier dans un cadre éducatif⁶, au motif en particulier que son caractère stable tend à rendre le monde plus sûr. Le moyen de cette sécurisation est relativement établi : « Obéir à des normes ce n'est [...] pas obéir à des règles abstraites et transcendantes mais à des comportements d'usage collectifs⁷. » Il est donc possible de dire que « ce n'est pas la norme qui a autorité sur moi mais les autres au travers de celle-ci⁸. » Cette proposition d'Henri-Louis Go met en lumière une idée centrale : la norme règle temporairement un conflit entre plusieurs manières de procéder. Elle travaille donc à organiser et stabiliser le monde et ceci explique sans doute en partie pourquoi les transgressions sont au final l'exception par rapport

³ Myriam Revault-D'allonnes, *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Paris, Seuil, 2006, p. 251.

⁴ Eirick Prairat, « Considérations sur l'idée de norme », in *Les sciences de l'éducation. Pour l'ère nouvelle*, Paris, Puf, vol. 1, n° 2, 2012, p. 33-50, p. 38.

⁵ Ruwen Ogien, « Repenser les relations entre les faits, les normes et les valeurs », in *Les sciences de l'éducation. Pour l'ère nouvelle*, op. cit., p. 24.

⁶ Vincent Descombes, « Suivre les règles établies », in *Les sciences de l'éducation. Pour l'ère nouvelle*, op. cit., p. 70.

⁷ Eirick Prairat, « Considérations sur l'idée de norme », in *Les sciences de l'éducation. Pour l'ère nouvelle*, op. cit., p. 10.

⁸ Henri Louis Go, « La normativité dans l'éducation », in *Les sciences de l'éducation. Pour l'ère nouvelle*, op. cit., p. 86.

à des comportements adoptant massivement les normes⁹. Comprendre la norme revient donc à « chercher à comprendre la nature des difficultés ou des conflits qu'elles doivent résoudre ou rendre moins dramatiques¹⁰. »

Pour Thomas Berns la conception des normes institutionnelles comme repères pour le déploiement de la vie sociale serait de plus en plus souvent caduque. Ce qui serait intériorisé aujourd'hui par les agents, ce ne serait pas la fonction de la norme mais la norme elle-même. Ce glissement se fait selon lui selon un triple processus : l'abandon du politique, de l'objectif d'efficacité et le renforcement des processus d'autocontrôle. L'abandon du politique se manifeste pour l'auteur par le fait que :

Le modèle n'est plus celui de commandements édictés dans des termes généraux et définitifs par des autorités considérées comme souveraines et douées de contrainte, mais celui d'une multiplicité de dispositifs de contrôle, de classements ou d'évaluation, souvent quantitatifs, qui émergent de la réalité même qu'il s'agit de réguler, qui sont spécifiques à un champ d'activité, qui sont eux-mêmes sujets à un marché, et qui accompagnent de manière constante et adaptable les acteurs concernés, sans même réclamer l'appui d'une sanction activée de l'extérieur¹¹.

Il s'agit donc de gouverner à partir du réel et non plus de gouverner le réel ou le concret, avec l'idée que le concret et son gouvernement seraient des objets de décision : il s'agit de « gouverner sans gouverner¹². » Une norme efficace n'est plus alors une norme qui atteint son résultat, comme si celui-ci lui était encore extérieur, mais une norme qui réussit dans sa normativité même, qui fait de sa réussite normative sa seule question. En d'autres termes, « c'est la seule réussite du processus normatif lui-même qui serait en jeu¹³. » Pour Thomas Berns, c'est là également le signe d'un abandon de l'objectif d'efficacité. En devenant fins plus que moyens dans les institutions, les normes mettent avant tout en demeure ceux sur qui elles portent, de rendre compte de leurs propres activités : « un des principaux outils normatifs est en effet le rapport, qui permet ensuite le déploiement d'autres pratiques normatives plus spécifiques comme l'évaluation, le classement, etc. Il y a là, semble-t-il, un fonds commun à

⁹ Eirick Prairat, « Considérations sur l'idée de norme », in *Les sciences de l'éducation. Pour l'ère nouvelle*, op. cit., p. 34.

¹⁰ Monique Canto-Sperber, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Paris, Puf, 2002, p. 51.

¹¹ Thomas Berns, *Gouverner sans gouverner*, Paris, Puf, 2009, p. 7.

¹² *Idem*.

¹³ Thomas Berns, « L'efficacité comme norme », in *Dissensus*, Liège, ULG, n° 4, avril 2011, p. 150-163, p. 153.

la plupart des contextes normatifs contemporains [...] qui se déploie en exploitant d'une nouvelle manière le modèle de l'aveu ou de la confession¹⁴. »

Les indices de la place importante prise par ces phénomènes caractéristiques de la transformation des normes, de moyens de structuration de la vie commune en buts, peuvent en particulier se constater dans le domaine scolaire. Concernant les processus de régulation institutionnelle, il est en effet aisé de vérifier la multiplication des indicateurs de pilotage qui combinent des formes caractéristiques des normes telles que décrites plus haut. Ceux-ci sont nourris, justifiés, par des techniques statistiques qui permettent de les présenter comme étant l'expression même de la réalité. De même, et c'est la manifestation de l'abandon du politique, l'efficacité tend dans ce processus à se confondre avec la conformité : ce qui est jugé, c'est l'adéquation des formes réglementaires et des mises en œuvre. Les nombreuses enquêtes générées par les échelons départemental, académique ou national sont caractéristiques de ce mode dans la mesure où les indicateurs portent sur ce qui est mesurable (en général les mises en œuvre) et non sur les effets qui le sont beaucoup moins aisément. Les retours des acteurs de terrain vers leur hiérarchie s'établissent d'ailleurs, comme décrit par Thomas Berns, sur le mode de l'autocensure dans un subtil jeu de la part de l'acteur pour comprendre quels résultats produire, non pas dans le but de décrire le réel mais de présenter ce dernier selon les attendus de la norme. On ne compte ainsi plus les établissements qui « trafiquent » les données des enquêtes lorsque, de celles-ci, dépendent les moyens attribués au fonctionnement.

D'autres effets pervers induits par ce mode de pilotage ont à voir avec la façon dont les « normes-buts » permettent d'influer directement et négativement sur les trajectoires scolaires des élèves. Prenons l'exemple d'un chef d'établissement qui, en tant que président d'un conseil de classe, est saisi d'une demande de redoublement par une famille. Indépendamment du jugement pédagogique qu'il pourra porter sur cette requête, il devra également prendre en compte le fait que sa réponse influera sur les indicateurs généraux de l'établissement qui doivent tendre vers la réduction du taux de redoublement. Ce deuxième aspect est susceptible de lui faire prendre une décision ne prenant que partiellement en compte l'intérêt de l'élève en question.

Nous pouvons donc proposer l'idée d'une double caractéristique de l'environnement normatif institutionnel dans lequel évoluent les éducateurs scolaires. En premier lieu, leurs actions sont

¹⁴ *Ibid.*, p. 160.

référéées à des normes considérées comme efficaces non parce qu'elles permettent d'atteindre un résultat mais jugées comme telles du point de vue de leur normativité même. Ceci est précisément l'opposé de l'idée selon laquelle se soucier d'efficacité c'est tenter de constater qu'une réalité extérieure est atteinte de manière optimale ou qu'elle peut être reportée à un projet et au déploiement minimal d'une série de moyens. Nous avons là le signe d'une normativité outrancière, sans limite¹⁵. Les résultats, de ce que l'on peut considérer comme une dérive, sur les pratiques sont bien connus. Ils conduisent à ce que les personnes se préoccupent plus de la conformité de leurs actions que de leurs effets. La seconde caractéristique que l'on peut relever est l'acquisition, par les normes proposées par l'institution scolaire, d'un statut « tendanciel¹⁶ » : il s'agit bien de « tendre vers » tel objectif chiffré, tel seuil minimal qui représentent un horizon qui toujours recule. De là, on peut envisager le sérieux risque, pour les éducateurs, d'une déstabilisation morale induite par une soumission à des normes qui représentent un but à la fois impossible à atteindre et très faiblement en lien avec les finalités de l'institution.

Les caractéristiques du champ d'évolution actuel des éducateurs (abandon du souci d'efficacité, effondrement du programme institutionnel) peuvent faire craindre qu'ils soient placés dans une situation de « juge impuissant », dans le sens où « l'état des choses sociales qu'ils dénoncent continue de s'imposer comme une sorte de nature qu'on ne peut modifier que sur les marges¹⁷. » Si l'on considère avec Guillaume Le Blanc que le précaire est celui qui ne peut se positionner dans un jeu avec les normes pour construire et exercer son autonomie¹⁸, alors il est possible de soutenir que les éducateurs scolaires sont concernés par un risque de précarisation. En effet, au sein l'institution scolaire, les normes n'étant plus présentées pour ce qu'elles devraient être (un usage retraduisant un compromis communément admis sur des questions récurrentes concernant le vivre ensemble) mais comme des entités qui ne sont plus des moyens mais des buts, elles se prêtent plus difficilement à une interrogation critique. C'est bien ce phénomène que Thomas Berns pense voir à l'œuvre dans les institutions modernes et dont nous pouvons constater les traces à l'école.

Cette réalité entraîne de fait un « décalage éthique » entre l'abandon institutionnel du souci d'efficacité et l'engagement moral de réussite envers les élèves dont relève la pédagogie. Se

¹⁵ *Ibid.*, p. 153.

¹⁶ Thomas Berns, Denis Pieret, « Efficacité : normes et savoirs », *Dissensus*, Liège, ULG, n° 4, avril 2011, p. 2-3, p. 2.

¹⁷ Patrick Pharo, « L'enquête en sociologie morale », in *L'Année sociologique*, Paris, Puf, vol. 54, n° 2, 2005, p. 359-388, p. 388.

¹⁸ Voir Guillaume Le Blanc, *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Seuil, 2007.

préoccuper d'éthique professionnelle dans le champ éducatif nécessite en effet de garder le « moment pédagogique¹⁹ » en ligne de mire, comme à la fois la réalisation d'une promesse faite aux élèves (souci d'efficacité), d'un engagement loyal (conformité), avec comme conséquence un sentiment de cohérence. Cette « promesse pédagogique », et au travers elle l'engagement fait à soi-même autant qu'aux élèves et à l'institution d'une cohérence entre actes et discours, est à la fois le moyen et la manifestation d'une action qui se soucie effectivement des conséquences et donc de son efficacité.

C'est ce type de décalage éthique dont on peut trouver les effets dans les travaux portant sur l'analyse du travail éducatif. Ainsi, pour Françoise Lantheaume et Christine Helou, ce qui est à l'origine des souffrances enseignantes, c'est d'abord le sentiment de ne pas faire du « bon boulot²⁰ » par rapport à l'idée qu'ils se font individuellement et collectivement du métier. Pour ces auteurs, le décalage existe en particulier par rapport aux recommandations des politiques publiques (comme le fait de devoir combiner des indicateurs quantitatifs et l'individualisation des prises en charge) et cela conduit à ce que les gens « trichent » pour défendre leur peau, y compris contre leurs propres convictions. Cette souffrance éthique relève moins du contenu des normes (ce qu'elles définissent comme compromis social à un moment donné) que de leur statut. Lorsqu'elles ne sont plus un moyen de sécuriser le monde mais une fin en elles-mêmes, elles contribuent au contraire à créer de l'incertitude dans la mesure où, pour les éducateurs en particulier, la variété des situations rencontrées imposerait un jeu qui permettrait d'éviter la précarité morale.

Par la nature de leur activité, les éducateurs sont dans la situation de « juges » qui doivent décider des normes à utiliser pour définir leurs objectifs et évaluer les conséquences de leurs actions. Lorsque la norme devient « non négociable » (c'est le cas par exemple des indicateurs de performance des établissements scolaires), il y a augmentation du risque « d'épreuves de professionnalité²¹ » qui se manifestent lorsque sont rencontrés des obstacles à l'exercice du métier (mise en évidence de l'impuissance à agir). Ces moments peuvent trouver des issues négatives (épuiement, désengagement, indifférence) ou des issues positives (une capacité de faire face). Dans le domaine scolaire, ces épreuves sont dues, au moins en partie, à une réalité qui induit la nécessité de choisir entre un « bien » et un autre « bien » (institutionnel,

¹⁹ Voir Philippe Meirieu, *La pédagogie entre le dire et le faire*, Paris, ESF, 1995.

²⁰ Voir Françoise Lantheaume, Christophe Helou, *La souffrance des enseignants : une sociologie pragmatique du travail enseignant*, Paris, Puf, 2008.

²¹ Bertrand Ravon, « Souci du social et action publique sur mesure », in *SociologieS*, mis en ligne le 30 octobre 2008. URL : <http://sociologies.revues.org/2713>.

personnel, pédagogique). On voit par là que l'agir moral scolaire relève de la capacité de savoir ce qui est important, ce qui « vaut » dans la situation et ceci ne relève pas tant d'un savoir procédural que d'une attitude. Seule une mobilisation personnelle permet de découvrir, empiriquement, l'ordre des biens à chaque instant. Nous sommes bien là dans le domaine de l'éthique puisqu'il s'agit pour les professionnels de définir « des options axiologiques qui font sortir de l'indifférence, en valorisant un genre de vie qui paraît meilleur ou des actions qui sont jugées bonnes²². » Ces moments d'épreuves éthiques et professionnelles renvoient à la capacité d'affronter une difficulté et donc probablement à une forme de courage. C'est cette possibilité que nous allons étudier dans la partie suivante par une discussion de cette notion.

Le courage d'éduquer

Aristote définit le courage à partir de l'émotion à laquelle cette vertu, pour lui, se réfère : la peur²³. Il pense donc qu'il existe des choses que le courageux sait redouter et d'emblée on perçoit que le courage se construit dans un lien étroit et paradoxal avec la prudence. Cynthia Fleury le confirme, il n'est pas possible de penser qu'il suffirait pour être courageux de ne pas éprouver la peur, de la nier, car « nier la peur, lui refuser un droit de parole, c'est prendre le risque de vaciller bien plus, un jour sans raison apparente, avec fracas. C'est prendre le risque de chuter plus tard et de ne plus savoir pourquoi on a chuté. Alors vivre la peur devient la maxime du courage²⁴. » Il y aurait donc des peurs justifiées n'empêchant pas le courage et des actes qui sont hors du courage car relevant de l'insouciance ou de l'intempérance. Autant qu'à la peur, le courage est donc lié à la prudence et nous pensons avec Anne-Marie Drouhin-Hans qu'il y a un intérêt à revenir à la *phronésis*, cette vertu intellectuelle dont parle Aristote, devenue la *prudentia* en latin et que l'on peut caractériser en, première approche comme « l'aptitude à discerner la droite règle dans les circonstances difficiles de l'action et qui consiste à passer d'un savoir constitué de normes et de connaissances théoriques à une décision concrète en situation²⁵. » Cette composante prudentielle du courage est particulièrement adaptée à notre problématique dans la mesure où l'action de l'éducateur impacte des personnes qui ne peuvent que difficilement s'y soustraire et ceci induit de sa part un minimum de circonspection.

²² Jean-Pierre Pierron, *Les puissances de l'imagination. Essai sur la fonction éthique de l'imagination*, Paris, Le Cerf, 2012, p. 105.

²³ Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Puf. 2004, p. 422.

²⁴ Cynthia Fleury, *La Fin du courage*, Paris, Fayard, 2010, p. 18.

²⁵ Anne-Marie Drouhin-Hans Drouin-Hans, « La laïcité à l'épreuve du relativisme », in France Jutras, Christiane Gohier (dir.), *Repères pour l'éthique professionnelle des enseignants*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2009, p. 210-234, p. 230.

Pour mieux comprendre le sens de la *phronésis*, il est intéressant de s'intéresser à des termes qui lui sont proches mais distincts dans la pensée d'Aristote et en particulier de celui de *technè*. Si de nombreux lecteurs d'Aristote considèrent qu'il est important de réfléchir aux positionnements respectifs de la *technè* et de la *phronésis*, c'est que les deux termes décrivent des actes soumis à la contingence. En cela, ils se distinguent de la pensée (*sophia*) qui concerne les idées générales : « La *phronésis* se sépare de la pensée de la *sophia* car elle se concentre sur le "cette fois-ci" de la situation concrète, sur son occurrence à chaque fois singulière, alors que la pensée vise à l'identique du même²⁶. » Mais, si l'action concerne à la fois la *phronésis* et la *technè*, cette dernière ne prend pas en compte son analyse morale : si la *phronésis* guide l'action pratique et singulière au plan téléologique en tentant d'établir le lien entre pensée et action, la *technè* la fonde en recourant aux lois générales de la causalité²⁷. Cette différence nous paraît intéresser au premier chef l'analyse de l'activité éducative dans la mesure où il est manifeste que l'éducateur ne peut se passer de techniques, mais ne peut occulter non plus leur insertion dans un cadre téléologique référé aux finalités de l'éducation.

Si la *technè* est sans fondements axiologiques c'est en particulier parce que sa caractéristique est de se construire avec la possibilité de l'échec. La *phronésis*, au contraire, est incompatible avec l'idée d'une mise à l'épreuve. Considérer le courage comme relevant de la *phronésis* nous permet donc de comprendre ce que l'éducateur courageux doit prendre en compte eu égard à la dépendance de fait des usagers : si le courage a à voir avec le risque, il a tout autant à voir avec le refus de l'irresponsabilité. Il se caractérise donc par le « sens du risque » car il ne peut être assimilé à un calcul. La notion de *phronésis* décrit en effet un mode d'approche du réel qui « n'est pas une étude réfléchie de la situation ou une contemplation désintéressée (*theoria*), mais une mise en discussion continue de l'action pendant l'action elle-même, jusqu'à son achèvement : elle ne saurait se figer en compétence ou en aptitude, elle est indescriptible puisqu'inséparable de l'action où elle se développe²⁸. » La *phronésis*, et donc le courage, ne peuvent se réduire à des compétences pratiques ou réflexives. Ils caractérisent plutôt une attitude, une disposition à aborder de manière particulière les règles du choix²⁹ qui permet de mettre l'action particulière à l'abri de l'errance axiologique.

²⁶ Didier Moreau, « Compétences éthiques et savoir moral dans l'acte d'éducation », in France Jutras, Christiane Gohier (dir.), *Repères pour l'éthique professionnelle des enseignants*, op. cit., p. 16.

²⁷ Roberto Frega, *John Dewey et la philosophie comme épistémologie de la pratique*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 21.

²⁸ Didier Moreau, *Éducation et théorie morale*, Paris, Vrin, 2011, p. 95.

²⁹ Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, Puf, 2009, p. 34.

Ce que nous permet de comprendre cette rapide étude de la conception aristotélicienne de la *phronésis* peut se formuler ainsi : si le courage est lié à la prudence, il est également action morale en situation. Les comportements relevant du courage éducatif ne sont donc pas seulement ceux qui font preuve d'une volonté d'affronter des difficultés, comme pourrait le laisser penser une approche sommaire de la notion : le courage ne peut être considéré comme une simple volonté de faire face. Le courage des éducateurs est un courage « prudent », au sens d'une appréhension du risque axiologique aussi bien que du risque de l'échec. Il ne nous paraît donc pas pouvoir relever des conceptions actuelles dominantes dans le champ sociétal. Plus encore, nous soutenons qu'il existe une sorte d'inversion de la signification du courage telle que nous la proposons par rapport à ses valeurs courantes. En effet, loin d'être considéré comme l'expression d'une morale personnelle en situation, certains indices montrent que, le discours actuel sur le courage fait de ce dernier une sorte d'injonction qui fait pression sur les individus. Celle-ci se traduit par une définition héroïque et méritante du courage³⁰ que l'on retrouve chez la victime qui résiste, le pompier, l'entrepreneur, et dont la caractéristique commune est à la fois « capacité à se mettre en risque pour une cause qui les dépasse³¹ » et un appel à une responsabilisation référée au culte de la performance. Les valeurs actuelles du courage posent donc ce dernier comme adhésion à des valeurs de l'époque (la valorisation de l'héroïsme, du mérite, de la performance) et aux types de comportements censés les actualiser.

Pourtant, une définition substantielle du courage, nous paraît interdire des conceptions ne se référant pas au sens de l'action engagée au regard des effets produits sur l'environnement. De ce point de vue, il est intéressant de prendre en considération les propositions de Dewey, qui reconnaît au courage trois caractéristiques³². Premièrement, celui-ci est associé à la possibilité d'un commencement, d'un geste inaugural : le courageux se risque à introduire de la variabilité dans l'ordre existant. Deuxièmement, le courage est une mobilisation qui exprime à la fois la sincérité et la possibilité d'un impact sur le monde, au risque de bouleverser l'ordre établi. Pour Dewey, ces différents temps ne valent qu'en référence à un idéal qui n'est ni une option, ni un but ou une finalité qui seraient définis de façon externe à la situation et qu'il s'agirait de rejoindre. Il s'agit au contraire d'une « projection souhaitée de nos pouvoirs

³⁰ Thomas Berns, Laurence Blésin, Gaëlle Jeanmart, *Du courage. Une histoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 12-13.

³¹ *Ibid.*, p. 14.

³² Voir Laurence Blésin, « De l'affect à l'engagement. Une lecture pragmatiste du courage », in *Dissensus*, Liège, ULG, n° 2, septembre 2009, p. 146-165.

d'action³³. » C'est ce qui justifie la fonction d'un troisième moment du courage, celui de l'effort pratique³⁴. Ainsi, le courage a à voir avec l'engagement et la volonté sincère d'influer sur le cours des choses.

Ces éléments nous permettent de proposer le courage mobilisable dans le champ éducatif comme processus de positionnement face à des possibilités à reconnaître ou élaborer plus que comme adhésion *a priori* à un point de vue extérieur à la situation (bureaucratique, réglementaire...). En d'autres termes, les significations accordées habituellement au courage sont moins erronées que réductrices au sens où elles posent des manifestations possibles du courage (l'action, l'adhésion à des principes) comme des constituants.

Notre recherche consiste précisément à tenter, en prenant au sérieux une conception du courage défini comme capacité de lutter contre une simple soumission aux normes, de comprendre les repères mobilisés par les éducateurs, c'est-à-dire leurs préférences éthiques, lorsqu'ils considèrent faire preuve de courage professionnel. Nous considérons en effet que ces moments de courage constituent des « moments éthiques » où l'éducation scolaire devient un acte moral engageant la responsabilité de son auteur³⁵. Or, ces instants où les acteurs visent à mettre en adéquation actes et arbitrages normatifs sont également des « moments pédagogiques³⁶ », tentatives sincères et fondées pour introduire une rupture dans la chaîne des causalités qui pèsent sur le devenir scolaire des élèves³⁷. Le courage peut être conçu comme capacité de « rassembler ce qui est éparé en soi³⁸ » pour résister à un ordre du monde que l'on trouve inopérant. Son actualisation est forcément, pour les professionnels, concomitante d'une cohérence retrouvée dans le passage à l'acte et dans le cadre d'une définition personnelle de ce qui mérite ou qui doit être fait.

Des éducateurs pluralistes

Présentation de la recherche

Notre hypothèse est que le courage professionnel des éducateurs scolaires, ainsi conçu, se caractérise par la possibilité pour ces derniers de recourir à des repères moraux pluriels. Pour

³³ John Dewey, « L'intérêt et l'effort dans leurs rapports avec l'éducation de la volonté », in Édouard Claparede (dir.), *L'école et l'enfant*, Paris ? Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967, p. 39-90.p. 70.

³⁴ John Dewey, *Lectures on Psychology and Political Ethics*, New York, Hafner Press, 1976, p. 197.

³⁵ Michel Soëtard, *Penser la pédagogie*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 66.

³⁶ Voir Philippe Meirieu, *La pédagogie entre le dire et le faire*, op. cit.

³⁷ Michel Soëtard, *Penser la pédagogie*, op. cit., p. 91.

³⁸ Cynthia Fleury, *La Fin du courage*, op. cit., p. 48.

discuter cette proposition, nous nous sommes dotés d'un cadre théorique permettant une classification des repères moraux et d'une méthodologie autorisant le recueil des données empiriques.

Sur le premier point, nous avons recouru à une distinction des théories morales proposée par Ruwen Ogien³⁹, entre des mondes moraux « maximaliste » et « minimaliste ». Des premiers, relèvent par exemple celui d'Aristote qui « nous recommande tout un art de vivre et pas seulement un code de bonne conduite en société, ou celui de Kant, pour qui nous avons des devoirs moraux à l'égard d'autrui, mais aussi de nous-mêmes⁴⁰. » Pour Ruwen Ogien les seconds sont « moins envahissants ». Reprenant cette distinction, nous considérons donc les positionnements éthiques minimalistes comme retenant comme seul principe moral celui « de ne pas nuire aux autres, le reste étant vu comme des conventions sociales ou des règles personnelles⁴¹. » Ces positionnements se distinguent des approches maximalistes qui ajoutent à ce principe de non-nuisance « toutes sortes d'autres devoirs moraux comme ceux de ne pas se nuire à soi-même, de développer ses talents naturels [...] ou de faire le bien des autres même contre leur volonté⁴². »

L'approche minimaliste représente un rétrécissement par rapport à une conception habituelle de l'éthique. Elle exclut en particulier deux catégories de questionnement : celui sur les finalités de l'existence humaine et celui des obligations envers soi-même⁴³. Ce type d'approche est un prolongement de la pensée de John Stuart Mill dont le principe central est l'absence de nuisance à autrui. Il convient d'observer que le minimalisme moral ne rejette pas la préoccupation morale mais l'appréhende d'une manière spécifique en prétendant que le recours à des conceptions substantielles du bien pour autrui n'est pas la seule garantie contre le chaos moral⁴⁴. Ce n'est donc pas une morale de « peu de poids » mais plutôt une morale réduite aux « requêtes minimales que nous nous adressons les uns aux autres⁴⁵. » Notre recherche utilise ce critère de distinction maximalisme/minimalisme pour tenter de caractériser les repères moraux utilisés par les éducateurs. Le premier principe regroupant des actions et justifications référées à une promotion du bien ou du bonheur pour autrui, le second

³⁹ Voir Ruwen Ogien, *L'éthique aujourd'hui, maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007, p. 12.

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ Ruwen Ogien, *La guerre aux pauvres commence à l'école*, Paris, Grasset, 2013, p. 132.

⁴² *Ibid.*, p. 133.

⁴³ Daniel Weinstock, *Profession éthicien*, Montréal, Presses universitaires de Montréal, 2006, p. 15.

⁴⁴ Jean-Pierre Cometti, *Qu'est ce que le pragmatisme ?*, Paris, Gallimard, 2010, p. 172.

⁴⁵ Michaël Walzer, *Morale maximale, morale minimale*, Paris, Bayard, 2004, p. 24.

décrivant des moments où l'agent cherchera simplement à s'abstenir de faire du tort à autrui ou, dans les cas difficiles, à en faire le moins possible.

Avant d'en venir à la présentation de quelques résultats, il est nécessaire de préciser un autre aspect de la méthodologie employée, celui qui concerne le recueil de données empiriques. Le travail repose sur une conception de la vie morale rendant possibles des conceptions fluctuantes du bien. Les données empiriques ont donc pour fonction de permettre la confirmation ou l'infirmité de la présence de cette pluralité. Les décisions morales ne se présentent jamais de manière strictement objective, elles sont toujours le produit d'une interpellation⁴⁶ et il convient donc de disposer d'une méthodologie permettant à la fois de maîtriser les conditions de cette interpellation et d'en permettre l'analyse. Cet objectif doit tenir compte de la définition du courage proposée plus haut et référée non pas à des caractéristiques de l'action mais à un processus d'appréhension des spécificités de l'environnement. Il convient en particulier de prendre en compte le fait que l'actualisation des éléments constitutifs du courage d'éduquer que nous venons de dégager n'est nullement dépendante de l'apparition de moments exceptionnels : ce qui est déterminant c'est que les situations reconnues soient perçues comme nécessitant un changement de registre moral par rapport aux réponses habituelles. Rechercher les manifestations du courage en situation, c'est donc partir à la recherche d'un processus qui permet non seulement de faire face à des situations particulières mais également de les identifier comme telles. Il n'est pas possible dans le cadre de cet article de présenter en détail les modalités de conduite et d'exploitation des entretiens. Nous nous contenterons ici de préciser que deux points de vigilance méthodologique ont guidé notre démarche : la vérification de la nature du lien opéré par les acteurs entre courage et pratique et du lien entre les discours et les actes.

Les éducateurs peuvent être maximalistes et minimalistes

L'analyse des entretiens permet de faire apparaître deux registres pouvant différencier les jugements éthiques effectués en situation limite : le positionnement au regard d'une morale scolaire de sens commun et le positionnement au regard de la conception du rapport pouvant exister entre obligation scolaire et formes d'adhésions des usagers au projet scolaire. La présentation des conséquences de cette observation nécessite de préciser au préalable le sens que nous attribuons à ces deux thématiques.

⁴⁶ Jean-Marc Larouche, « Du souci éthique à l'éthique comme objet en sociologie », in Stéphanie Gaudet, Anne Queniat (dir.), *Sociologie de l'éthique*, Montréal, Liber, 2008, p. 15-28, p. 25.

Positionnement au regard d'une morale scolaire de sens commun

Fortes de leur légitimité, et par la promotion de certains comportements et la sanction d'autres, les institutions en viennent à définir une morale, en général approuvée par le plus grand nombre, qui conduit souvent à réprouber des modes de vie étrangers à la norme (drogués, nomades, minorités sexuelles...). De là, on peut déduire qu'il existe deux modalités d'action pour les acteurs institutionnels : considérer que l'État doit veiller à promouvoir ou défendre une « morale positive » d'une société donnée, comme le propose Ruwen Ogien, ou essayer, dans la mesure du possible, de respecter les principes de neutralité morale. Dans le monde scolaire, existe une tendance lourde à la diffusion de la croyance en ce qu'Anne Barrère appelle l'équivalent travail, croyance selon laquelle tout travail s'accompagne d'une gratification. Cette tendance participe à la diffusion d'une autre croyance, celle d'un monde scolaire juste qui convainc progressivement et durablement les enfants que « quand on veut on peut ». Pour autant, comme le souligne François Dubet⁴⁷, il s'agit là d'une fiction : ni les élèves ni les professeurs ne croient vraiment qu'il suffit de travailler, et leur expérience quotidienne fourmille de cas d'élèves qui échouent tout en faisant beaucoup d'efforts et d'élèves qui semblent réussir sans rien faire. Cette fiction constitue le substrat d'une morale scolaire de sens commun par rapport à laquelle les acteurs sont tenus de se positionner. Elle se caractérise par la croyance en un monde scolaire juste induisant que la réussite et les échecs sont liés à l'investissement des élèves et de leur famille.

Dans ce registre, les éducateurs peuvent se montrer plutôt maximalistes en adhérant de façon marquée à cette façon de concevoir le lien entre activité de l'élève et gratifications scolaires (une absence de résultats sera d'abord attribuée à un déficit d'implication du jeune et/ou de sa famille). C'est la dimension normative de cette attitude qui permet de la caractériser comme maximaliste. Ils peuvent au contraire se montrer plutôt minimalistes et admettre que de multiples facteurs peuvent intervenir sur les performances des élèves et dont on ne peut pas forcément attribuer la responsabilité à ce dernier ou sa famille. Ces deux types de positionnements entraîneront bien sûr des comportements différents qui s'appuieront plutôt sur la responsabilisation, l'exhortation dans le premier cas ou sur la prise en compte du point de vue des « usagers », voire un certain fatalisme dans le second.

⁴⁷ Voir Jean-Marc Larouche, « Du souci éthique à l'éthique comme objet en sociologie », in Stéphanie Gaudet, Anne Queniat (dir.), *Sociologie de l'éthique*, op. cit.

Positionnement au regard des formes d'adhésion au projet scolaire des usagers

Nous avons reconnu dans les propos des personnes interrogées, deux grandes façons de voir cette question. Elles peuvent en effet considérer que la transformation de l'obligation scolaire en projet est une condition préalable à remplir par l'élève et sa famille pour que s'opère le processus d'éducation scolaire. Ils peuvent au contraire penser que cette transformation est l'un des objectifs à atteindre. Nous pouvons poser comme minimaliste la première modalité dans la mesure où il est alors considéré que la décision des usagers d'adhérer ou non au projet scolaire leur appartient et ne peut qu'être constatée par l'éducateur. La seconde modalité traduit plutôt la volonté de promouvoir l'investissement scolaire en partant du principe qu'il s'agit là d'un objectif non seulement réglementaire mais relevant du « bien ». À ce titre, le positionnement peut alors être considéré comme maximaliste.

Ces deux critères permettent *a priori* d'identifier plusieurs types de positionnements se situant entre des positions clairement maximalistes (sous-tendues par l'idée que, non seulement le lien gratification-effort est établi, mais que les objectifs scolaires sur lesquels l'effort doit porter sont par définition légitimes), ou clairement minimalistes (sous-tendues par l'idée que les décisions des usagers sont premières et peuvent remettre légitimement en cause l'opportunité de certaines prises en charge scolaires).

Nous avons constaté que, au regard de ces différents indicateurs, les repères peuvent varier pour une même personne interrogée. À certains moments de l'entretien, une personne peut par exemple recourir à des positionnements maximalistes sur le critère « morale scolaire de sens commun » fondés sur des conceptions substantielles de ce qui semble bon pour un élève (la remobilisation au motif que la réussite viendra de son implication) ou, pour ce qui concerne le critère « adhésion au projet scolaire » (appel à une plus grande implication de ses parents ou de prises en charge scolaires repensées pour permettre une relance de la motivation scolaire). À d'autres moments, le même interlocuteur peut faire preuve d'une vision minimaliste où domine un principe de non-nuisance l'amenant à considérer que, peut-être, face à un élève en difficulté, « l'exhortation » ou la contrainte pédagogique ne sera pas efficace ou justifiée. Ceci peut se traduire par des propos indiquant qu'il faut donner temporairement la priorité à la signification que l'élève ou les parents accordent à la situation (critère d'adhésion au projet scolaire) ou considérer que les déterminismes sociaux interdisent toute réussite et que l'exhortation ne servirait qu'à culpabiliser un individu dont les ressources sont insuffisantes (critère adhésion à une morale scolaire de sens commun).

Les éducateurs recourent donc à des positionnements variés pour prendre en compte le rapport au projet scolaire des élèves et de leurs parents ou pour juger de l'opportunité de mobiliser une morale scolaire valorisant les valeurs de mérite et de travail. Au regard du discours habituel qui n'envisage pas d'autres options que les positionnements que nous venons de décrire comme maximalistes sur ces deux registres, ce processus correspond à un « ressaisissement » au sens d'une remise à plat de leur système de valeur face à des situations considérées comme « limites » du point de vue éthique. Tout se passe comme si, dans certaines situations reconnues difficiles, les éducateurs construisaient un monde moral nouveau à partir de repères connus, mettant en œuvre un pluralisme pratique relevant, suivant les moments, de conceptions minimalistes ou maximalistes de l'éthique professionnelle.

Le courage d'éduquer ou l'éducation au risque du pluralisme

Ce pluralisme pratique prend acte du fait que les réponses pédagogiques ne préexistent pas aux problèmes posés par certains contextes. Les éducateurs, dans les situations qu'ils associent au courage professionnel, font donc preuve de ce que l'on pourrait appeler un pluralisme d'exploration, qui permet d'envisager, sur le plan éthique, la situation sous des angles divers. Ce faisant, ils se positionnent clairement du côté de la morale contre la moralité. Cette dernière est en effet définie par Bernard Williams⁴⁸ comme n'envisageant pas la possibilité d'un conflit entre les obligations morales. Dans le monde de la moralité, s'applique non seulement le principe « devoir implique pouvoir », mais également une règle d'agrégation suivant laquelle « si je suis obligé de faire X et si je suis obligé de faire Y, je suis obligé de faire X et Y. » Cette conception forte des obligations morales se double d'une autre caractéristique de la moralité : l'impossibilité pour un agent moral responsable d'être en dehors de son système. « Du point de vue de la moralité, il n'existe rien en dehors du système, ou du moins rien pour un agent responsable. En reprenant le terme de Kant (on peut dire) que l'obligation morale est catégorique⁴⁹. » L'auteur en déduit que la pureté de la moralité elle-même représente une valeur. Elle exprime un idéal d'après lequel l'existence humaine peut être juste en dernière analyse.

Pourtant, pour Bernard Williams, dans le sens ordinaire d'obligation, « il est évident que les obligations peuvent entrer en conflit⁵⁰. » On peut également raisonnablement penser que la plupart des avantages et des caractéristiques d'une vie sont répartis sinon injustement, en tout

⁴⁸ Voir Bernard Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1990.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 193.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 190.

cas sans justice, et certaines personnes ont simplement plus de chance que d'autres. L'idéal de la moralité est donc une valeur posée comme devant transcender la contingence : « Elle [la moralité] doit se trouver non pas seulement dans l'effort plutôt que dans la réussite, puisque la réussite dépend en partie de la chance, mais dans un type d'effort qui dépasse le niveau auquel la capacité même de tenter peut-être une affaire de chance⁵¹. »

Nos observations tendent à montrer que les éducateurs considèrent parfois ces présupposés comme trop coûteux et s'en tiennent à une définition prenant en compte à la fois des obligations mais également la contingence du réel : ils recourent à une valeur faible donnée aux obligations. Un exemple de cette variabilité peut être donné par un assistant d'éducation qui mobilise très clairement plusieurs conceptions du bien scolaire au cours de son interview et illustrées dans le tableau ci-dessous.

	Minimaliste par rapport au critère « morale scolaire de sens commun »	Maximaliste par rapport au critère « morale scolaire de sens commun »
Minimaliste par rapport au critère « formes d'adhésion au projet scolaire »	« Je comprends très bien que certains élèves ne soient pas en mesure de s'intéresser ou soient même découragés en raison des difficultés personnelles dans lesquelles ils se trouvent. Souvent, je les laisse tranquille car je ne veux pas rajouter des problèmes en leur mettant la pression. »	« Sur la discipline, je ne transige pas. S'ils ne veulent pas m'écouter je ne discute pas, je sanctionne. Ils doivent comprendre que l'on ne peut pas prendre l'avis de chacun sur ces choses-là. »
Maximaliste par rapport au critère « formes	« Parfois, avec certains élèves, j'essaie de m'adapter à ce qu'ils veulent faire : je trouve que le	« Je suis étudiant en histoire-géographie et quand, lorsque je surveille les études, je vois un élève

⁵¹ *Ibid.*, p. 210.

d'adhésion au projet scolaire »	travail qui leur est donné par les professeurs est trop difficile. »	qui ne s'implique pas sur son travail ou qui est en difficulté, je ne peux m'empêcher de le convaincre de "s'y mettre" et d'essayer de l'aider. Je suis convaincu que cette matière pourrait lui apporter des satisfactions et du profit, pour lui, et aussi sur le plan scolaire. »
---------------------------------	--	--

Le pluralisme que l'on voit ici à l'œuvre montre bien que les principes moraux varient suivant la situation : les obligations le deviennent si elles sont reconnues comme adaptées à la situation. Williams écrit ainsi :

L'obligation œuvre à assurer la fiabilité, un état de choses dans lequel les gens peuvent raisonnablement attendre des autres qu'ils se conduisent d'une façon et pas d'une autre [...] Une obligation est une considération d'un genre particulier pourvue d'une relation générale à l'importance et à l'urgence. [...] Nous devrions rejeter l'autre maxime de la moralité, suivant laquelle seule une obligation peut l'emporter sur une obligation⁵².

L'éducation scolaire est directement concernée par cette proposition puisque l'on conçoit aisément que les professionnels doivent dans le même temps rechercher la stabilité de leurs postures et refuser tout immobilisme. Un exemple nous permettra de mieux comprendre l'intérêt d'un statut modeste de l'obligation dans un cadre scolaire. Chacun pourra constater qu'il n'est pas rare que, en début d'année scolaire ou après une période où les difficultés se sont accumulées dans un établissement, une équipe pédagogique considère urgent de rappeler le caractère imprescriptible, « non négociable », des éléments constitutifs du règlement intérieur. La discussion que nous venons de proposer montre bien le caractère généralement vain de cette approche. En effet, chaque journée « normale » dans un établissement scolaire « normal », apporte à la fois la preuve de la nécessité de règles communes permettant de créer une sécurité pour chacun, mais aussi d'arbitrages en situation : peut-on toujours reprocher à un élève de s'être défendu, y compris violemment, face à une agression caractérisée ? Peut-on toujours reprocher à un élève d'avoir eu une attitude déplacée face à l'injustice criante d'un

⁵² *Ibid.*, p. 202.

adulte ? Ces « accrocs » ne remettent bien évidemment pas en cause l'opportunité d'obligations, mais celles-ci peuvent être, à certains moments, supplantées par des raisons liées aux situations et ne pouvant pas être considérées comme des obligations.

Notre situation morale est contingente de deux points de vue. D'abord parce que les questions morales se posent en situation, et ensuite parce que « l'équipement moral » dont nous disposons résulte « d'orientations issues d'un passé parfois lointain et dont nous n'avons aucune raison de penser qu'elles étaient les seules possibles ou les meilleures⁵³. » Outre la contingence des situations, notre raisonnement moral est donc soumis à une seconde forme de contingence, celle des « matériaux » moraux mis à notre disposition par l'histoire. Ainsi, pour revenir sur notre exemple précédent, on peut penser que les questions relatives aux modalités d'utilisation du règlement intérieur gagnent à s'appuyer sur une activité de jugement. Ceci conduit à poser la question en termes de procédures permettant l'instruction des éventuels manquements (Y a-t-il eu manquement ? Dans quelles conditions ? Quels sont les paramètres de la situation à prendre en compte ?). Le pluralisme moral, qui permet de recourir à des conceptions variées du bien scolaire, permet l'adaptation au contexte. Nous l'avons repéré chez les éducateurs lorsqu'ils font face à des situations qu'ils reconnaissent comme difficiles.

Conclusion

Les questions éducatives sont en général abordées en partant de l'idée selon laquelle le « cadrage éthique » est un principe non discutable pour éviter le relativisme, précurseur d'un déclin moral et d'une impossibilité de vivre ensemble. Ce qui est alors demandé aux acteurs, c'est de réaliser et d'assumer des choix entre des obligations éducatives considérées comme étant toutes « non négociables » (principes d'égalité, de mérite, de valorisation de l'excellence, de la réussite de tous, de promotion du goût de l'effort...). Nous pouvons considérer qu'il y a là une façon d'appréhender le travail éducatif comme se souciant plus de la « beauté du geste » que de ses véritables conséquences pour les élèves. François Jullien a montré⁵⁴ que cette façon d'appréhender les problèmes est typique d'une conception occidentale de l'action en situation difficile : il y a, dans l'affrontement d'un dilemme moral insoluble, dans la confrontation au tragique, l'idée d'une rédemption voire d'un plaisir. Si nous analysons cette façon d'envisager la pensée morale d'un point de vue logique plus que culturel, nous pouvons par ailleurs voir à l'œuvre, ce que Bernard Williams appelle

⁵³ Monique Canto-Sperber, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, op. cit., p. 66.

⁵⁴ François Jullien, *Conférence sur l'efficacité*, Paris, Puf, 2005.

« l'argument de la pente glissante⁵⁵ » et que l'auteur décrit ainsi dans le cas d'un jugement négatif porté sur X :

si X est permis (...) il y aura alors une progression naturelle vers Y ; et, comme il s'agit de s'opposer à X, Y doit faire l'objet d'une désapprobation générale⁵⁶.

Dans le domaine éducatif, on trouve de nombreux exemples de ce type d'argumentation à la fois dans les registres pédagogique (« si l'adaptation des contenus aux élèves devient la norme, alors il ne faudra pas s'étonner que le savoir n'ait plus de valeur ») et moral (« si les valeurs comme le goût de l'effort, le respect, ne sont pas clairement réaffirmées comme non négociables, alors il ne faudra pas s'étonner de l'avènement d'un chaos moral qui fera de nos élèves, au mieux des êtres relativistes, au pire des personnes dénuées de principes »). La question qu'il convient de se poser par rapport à ce type de propositions est de savoir ce que recouvre exactement l'idée de « progression naturelle vers... » : puisqu'il s'agit de prospective, l'inférence doit être considérée comme relativement risquée et devrait à tout le moins indiquer ce qui fait que l'on pourrait attendre, inévitablement, l'évolution décrite.

Le courage d'éduquer ne relève pas de cette approche à la fois binaire et héroïque. Plutôt que de recourir à ce type de pensée régressive, nous constatons que les éducateurs, lorsqu'ils déclarent faire preuve de courage, mobilisent plutôt des arguments relevant de la casuistique, visant à juger, en situation, ce qu'il paraît bon ou non de faire, en prenant en considération les conséquences probables de leur action. Les éducateurs, en situation limite, prennent au sérieux l'idée selon laquelle nous ne disposons pas d'un ensemble de principes qui nous permettent de « résoudre » tous les problèmes que nous rencontrons dans la pratique. Pour les situations où nous acceptons lucidement de ne pas disposer de fondements pour décider de ce que nous devons faire, et il s'agit là pour nous des moments d'apparition du courage d'éduquer, cette manière de voir et de faire correspond à ce qu'Hilary Putnam appelle des « arrêts⁵⁷ », en se référant au modèle des arrêts de justice. Ceux-ci se légitiment par le fait qu'ils sont susceptibles de permettre l'action, en promouvant une vision de la pensée morale qui « ne nous oblige pas à admettre l'existence d'une perspective absolue qui contiendrait toutes les perspectives possibles sur le problème, et l'ensemble des dimensions de celui-ci (tout en nous obligeant) à admettre qu'il existe des opinions meilleures et pires⁵⁸. »

⁵⁵ Bernard Williams, *La fortune morale*, Paris, Puf, 1994, p. 337.

⁵⁶ *Idem*.

⁵⁷ Hilary Putnam, *Le réalisme à visage humain*, Paris, Gallimard, 2011, p. 356.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 357.

En quoi le concept d'arrêt peut-il contribuer à comprendre la façon dont les éducateurs font face à un cadre normatif débordant de sa fonction légitime de repère et que nous avons décrit dans la première partie de ce texte ? Contrairement à ce qui se passe lorsque l'on tente de « résoudre » (c'est-à-dire de solder logiquement) des problèmes éthiques complexes, rendre un « arrêt » réussi nécessite de se trouver en phase avec les usages en cours. Pour le sujet qui nous occupe, ceci peut être rendu possible par la combinaison d'une démarche (la prise en compte des tensions normatives que nous avons décrites plus haut) et d'une attitude (la volonté de viser un compromis, qui ne peut être le dernier mot sur les questions éthiques posées par le cas).

Nous voyons alors que le courage d'éduquer est lié à la possibilité de construire des décisions éthiques s'appuyant sur ce que les personnes concernées sont prêtes à considérer comme relevant d'un « sens de la communauté⁵⁹ » et dont les caractéristiques ne peuvent être connues a priori et imposées de l'extérieur. Le jugement est bien ici mobilisé pour dépasser les dilemmes et comme moyen de basculer vers une morale qui passe de la délibération qui choisit parmi des alternatives préexistantes à une inventivité morale à la recherche de solutions. C'est ce basculement qui définit le courage.

Dans un environnement institutionnel qui promeut la norme comme fin plus que comme moyen, les éducateurs scolaires sont confrontés à un risque de précarisation morale. Pour y faire face, et en particulier dans des situations qu'ils reconnaissent comme limites, ils mobilisent un positionnement moral qui permet une attention aux situations par le recours à un pluralisme éthique qui revient de fait à ne pas considérer qu'il existe des obligations morales qui s'imposeraient toujours et partout. En particulier, la prise en compte de la parole des usagers sur ce qu'ils considèrent être le bien scolaire pour ce qui les concerne (positionnement minimalisme) est un moyen de réintroduire le souci de l'effet produit sur les élèves, et d'aller ainsi à l'encontre d'une activité qui ne serait guidée que par les normes institutionnelles : l'efficacité n'est pas la conformité.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 360.

Bibliographie

Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, Puf, 2009.

Anne Barrère, *Les lycéens au travail*, Paris, Puf, 1997.

Thomas Berns, *Gouverner sans gouverner*, Paris, Puf, 2009.

Thomas Berns, « L'efficacité comme norme », *Dissensus*, Liège, UGL, n° 4, avril 2011, p. 150-163.

Thomas Berns, Denis Pieret, « Efficacité : normes et savoirs », *Dissensus*, Liège, ULG, n° 4, avril 2011, p. 2-3.

Thomas Berns, Laurence Blésin, Gaëlle Jeanmart, *Du courage. Une histoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

Laurence Blésin, « De l'affect à l'engagement. Une lecture pragmatiste du courage », *Dissensus*, Liège, ULG, n° 2, septembre 2009, p. 146-165.

Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Puf, 2004.

Monique Canto-Sperber, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Paris, Puf, 2002.

Jean-Pierre Cometti, *Qu'est ce que le pragmatisme ?*, Paris, Gallimard, 2010.

Vincent Descombes, « Suivre les règles établies », *Les sciences de l'éducation. Pour l'ère nouvelle*, vol. 1, n° 2, Paris, Puf, 2012, p. 67-74.

John Dewey, *Lectures on Psychology and Political Ethics*: Donald F. Koch (ed.). New York: Hafner Press, 1976.

John Dewey, « L'intérêt et l'effort dans leurs rapports avec l'éducation de la volonté », in Édouard Claparede (dir.), *L'école et l'enfant*, Paris, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967, p. 39-90.

Anne-Marie Drouin-Hans, « La laïcité à l'épreuve du relativisme », in France Jutras, Christiane Gohier (dir.), *Repères pour l'éthique professionnelle des enseignants*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2009, p. 210-234.

François Dubet, *Faits d'école*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2008.

François Dubet, *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil, 2002.

Cynthia Fleury, *La Fin du courage*, Paris, Fayard, 2010.

Roberto Frega, *John Dewey et la philosophie comme épistémologie de la pratique*, Paris, L'Harmattan, 2006.

Stéphanie Gaudet, Anne Queniat (dir.), *Sociologie de l'éthique*, Montréal, Liber, 2008.

Henri-Louis Go, « La normativité dans l'éducation », *Les sciences de l'éducation. Pour l'ère nouvelle*, vol. 1, n° 2, Paris, Puf, 2012, p. 77-94.

François Jullien, *Conférence sur l'efficacité*, Paris, Puf, 2005.

Françoise Lantheaume, Christine Helou, *La souffrance des enseignants : une sociologie pragmatique du travail enseignant*, Paris, Puf, 2008.

Jean-Marc Larouche, « Du souci éthique à l'éthique comme objet en sociologie », in Stéphanie Gaudet, Anne Queniat (dir.), *Sociologie de l'éthique*, Montréal, Liber, 2008, p. 15-28.

Guillaume Le Blanc, *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Seuil, 2007.

Philippe Meirieu, *La pédagogie entre le dire et le faire*, Paris, ESF, 1995.

Didier Moreau, « Compétences éthiques et savoir moral dans l'acte d'éducation », in France Jutras, Christiane Gohier, *Repères pour l'éthique professionnelle des enseignants*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2009, p. 153-178.

Didier Moreau, *Éducation et théorie morale*, Paris, Vrin, 2011.

Ruwen Ogien, *La guerre aux pauvres commence à l'école*, Paris, Grasset, 2013.

Ruwen Ogien, *L'éthique aujourd'hui, maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007.

Ruwen Ogien, « Repenser les relations entre les faits, les normes et les valeurs », *Les sciences de l'éducation. Pour l'ère nouvelle*, vol. 1, n° 2, Paris, Puf, 2012, p. 17-31.

Patrick Pharo, « L'enquête en sociologie morale », *L'année sociologique*, vol. 54, n° 2, Paris, Puf, 2004, p. 359-388.

Jean-Philippe Pierron, *Les puissances de l'imagination. Essai sur la fonction éthique de l'imagination*, Paris, Le Cerf, 2012.

Eirick Prairat, « Considérations sur l'idée de norme », *Les sciences de l'éducation. Pour l'ère nouvelle*, vol. 1, n° 2, Paris, Puf, 2012, p. 33-50.

Hilary Putnam, *Le réalisme à visage humain*, Paris, Gallimard, 2011.

Bertrand Ravon, « Souci du social et action publique sur mesure », *SociologieS*, mis en ligne le 30 octobre 2008, URL : <http://sociologies.revues.org/2713>.

Myriam Revault-D'allonnes, *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Paris, Seuil, 2006.

Michel Soëtard, *Penser la pédagogie*, Paris, L'Harmattan, 2011.

Michael Walzer, *Morale maximale, morale minimale*, Paris, Bayard, 2004.

Daniel Weinstock, *Profession éthicien*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2006.

Bernard Williams, *La fortune morale*, Paris, Puf, 1994.

Bernard Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1990.

Définition et éthique du paternalisme libertarien

Adrien Barton

Introduction

Le « paternalisme libertarien⁶⁰ » : ce simple intitulé semble relever de l'oxymore. Car si le paternalisme vise au bien des individus en limitant au besoin leur liberté de choix, la philosophie libertarienne prône au contraire de les laisser choisir sans entraves. Il est



naturellement tentant de chercher à combiner les avantages de ces deux approches, et c'est justement là le défi que tente de relever le paternalisme libertarien, proposé par le juriste et philosophe Cass Sunstein et l'économiste Richard Thaler⁶¹.

Selon eux, une certaine dose de paternalisme se justifie par le fait que nous prenons fréquemment des décisions que nous estimons nous-mêmes mauvaises : nous fumons, buvons, mangeons trop, sans parvenir à nous maîtriser ; la plupart d'entre nous sommes prêts à donner nos organes après notre mort, sans pour autant nous enregistrer sur les listes de donneurs volontaires (dans les pays où cela est requis) ; nous souhaiterions épargner plus sans y parvenir, et regrettons nos choix *a posteriori*. Autrement dit, nous agissons fréquemment de manière irrationnelle, et ce pour diverses raisons : nos capacités cognitives sont limitées, nous manquons de maîtrise de soi, nous agissons par conformisme.

L'approche paternaliste libertarienne vise à pallier ces problèmes en arrangeant les environnements dans lesquels les individus évoluent, de manière à ce qu'ils prennent spontanément de meilleures décisions ; de tels arrangements sont nommés *nudges*. Par

⁶⁰ En anglais "*libertarian paternalism*", parfois traduit en français par « paternalisme libéral », ou, de manière plus critiquable, par « paternalisme libertaire ».

⁶¹ Voir Cass Sunstein, Richard Thaler, *Libertarian Paternalism is Not an Oxymoron*, Chicago, University of Chicago Law Review, vol. 70, n° 4, 2003, p. 1159-202 et Richard Thaler, Cass Sunstein, *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*, New Haven, Yale University Press, 2008.

exemple, au lieu de placer les hamburgers et salades à côté les uns des autres dans une cafétéria, les salades pourraient être placées en évidence et les hamburgers un peu en retrait ; un tel *nudge* peut modifier la consommation de certains aliments de 25%, et ainsi contribuer à la santé des consommateurs, sans pour autant diminuer leur liberté de choix. De multiples autres *nudges* ont été proposés dans des domaines aussi diversifiés que le don d'organe, l'épargne retraite ou encore la souscription de crédit. Ce type d'approche n'est pas entièrement nouveau et on peut lui identifier certains précurseurs et travaux contemporains, comme le paternalisme asymétrique de Camerer⁶² *et al.* En revanche, les travaux de Sunstein et Thaler cités ci-dessus et leur vulgarisation ont suscité une masse de commentaires sans précédents. Ils ont également pris une importance significative sur la scène politique ces dernières années, Thaler et Sunstein ayant conseillé des politiciens aussi influents que Barack Obama ou David Cameron⁶³ ; un programme dédié à la mise en place de *nudges* dans la société (la *Behavioural Insight Team*) a ainsi été mis en place au Royaume-Uni en 2010.

L'approche paternaliste libertarienne soulève cependant un certain nombre de questions philosophiques que nous allons présenter ici. Pour cela, j'exposerai dans un premier temps les ressorts cognitifs exploités par les *nudges*. Ceci permettra dans une deuxième partie de définir précisément ce qu'est un *nudge*, et d'analyser les relations exactes du paternalisme libertarien avec les *nudges* d'une part, et avec le paternalisme classique d'autre part. Je montrerai notamment que les *nudges* visent à interagir avec les facultés non délibératives des individus ; par conséquent, là où une intervention paternaliste classique interfère avec la liberté d'un agent, une intervention paternaliste libertarienne interfère avec son autonomie. Enfin, je présenterai un certain nombre de problèmes éthiques soulevés par l'utilisation des *nudges* qui ont été recensés dans la littérature sur le sujet, en exposant leurs liens avec l'atteinte à l'autonomie et en examinant les approches proposées pour limiter leurs effets négatifs.

Les mécanismes cognitifs exploités par les *nudges*

Les motivations théoriques des *nudges* reposent largement sur le programme de recherche des biais cognitifs et heuristiques de jugement⁶⁴ (*heuristics and biases*) initié par Tversky et

⁶² Voir Colin Camerer, Samuel Issacharoff, George Loewenstein, Ted O'Donoghue, Matthew Rabin, *Regulation for conservatives: Behavioral economics and the case for "asymmetric paternalism"*, Philadelphie, University of Pennsylvania Law Review, vol. 151, n° 3, 2003, p. 2111-1254.

⁶³ Voir Aditya Chakraborty, "From Obama to Cameron, why do so many politicians want a piece of Richard Thaler?", *The Guardian*, 12 juillet 2008.

⁶⁴ Amos Tversky, Daniel Kahneman, "Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases", *Science*, vol. 185, n° 4157, 1974, p. 1124-1131.

Kahneman. Selon ces psychologues, nos jugements et prises de décision sont soumis à un grand nombre de biais cognitifs⁶⁵ ; citons-en quelques-uns ici. Par exemple, nous accordons fréquemment une confiance démesurée à nos propres jugements ou à nos capacités. Ainsi, dans une expérience citée par Thaler et Sunstein⁶⁶, moins de 5 % des étudiants d'un cours de management pensent qu'ils vont avoir une note finale inférieure à la médiane ; un grand nombre d'entre eux se trompe nécessairement dans leur prévision, la médiane étant définie comme la frontière au-delà et en deçà de laquelle se trouvent 50 % des notes. Nous manifestons également une aversion à la perte⁶⁷ – autrement dit, nous accordons une valeur supérieure à un objet que nous possédons par rapport à celle que nous lui accorderions s'il ne nous appartenait pas : je ne serai prêt qu'à déboursier 50 euros tout au plus pour cette place de concert, mais si je l'ai acquise et que vous voulez me l'acheter, j'en réclamerai au minimum 100 euros. Nous avons tendance à préférer le *statu quo*⁶⁸ – ainsi, dans les pays où les salariés peuvent choisir les détails de leur plan de retraite, la plupart tendent à conserver celui qui leur est assigné par défaut, même si d'autres leur seraient plus bénéfiques. Nos jugements changent largement selon les variations de mise en forme d'une même information numérique (c'est le phénomène de *framing*⁶⁹). Par exemple, nous tendons à préférer un traitement d'une maladie mortelle à l'issue duquel « 90 personnes sur 100 survivent » plutôt qu'un traitement à l'issue duquel « 10 personnes sur 100 décèdent » – même si ces deux expressions sont numériquement équivalentes. Enfin, nous manquons de self-control et sommes sujets à une certaine inertie dans nos comportements⁷⁰, comme l'aura déjà remarqué n'importe quel amateur compulsif de pistaches.

À quoi devons-nous ces biais cognitifs ? À un certain nombre d'heuristiques, autrement dit des méthodes de prise de jugement rapides et intuitives. Thaler et Sunstein citent ainsi l'heuristique de disponibilité⁷¹, qui décrit la forte influence des exemples qui nous viennent spontanément à l'esprit sur nos jugements. Par exemple, si mon journal du matin relate un grave accident d'avion, j'aurais tendance à craindre ce moyen de transport tant que l'événement restera gravé dans ma mémoire. Thaler et Sunstein mentionnent également

⁶⁵ Remarquons que malgré les connotations péjoratives du terme « biais », et contrairement à une conception relativement répandue en psychologie du jugement et de la décision, la plupart de ces mécanismes psychologiques ne sont pas nécessairement irrationnels – nous reviendrons sur ce point ultérieurement.

⁶⁶ Richard Thaler, Cass Sunstein, *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*, *op. cit.*, p. 31.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 34.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 36.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 43.

⁷¹ *Ibid.*, p. 24.

l'heuristique de représentativité (*representativeness*⁷²) : lorsque nous connaissons certaines informations empiriques, nous avons tendance à adopter l'hypothèse qui évoque le mieux les caractéristiques essentielles de celle-ci. Un exemple classique est donné par le « problème de Linda⁷³ » : si je vous décris une femme intellectuelle, militante et combative, peut-être estimerez-vous plus probable qu'elle soit « féministe et employée de banque » plutôt que simplement « employée de banque ». Cependant, cela est impossible d'après les axiomes de la théorie des probabilités : la probabilité d'être à la fois féministe et employée de banque est nécessairement plus faible que celle d'être employée de banque – car la probabilité d'une conjonction d'énoncés est toujours plus faible que celle de chacun de ces énoncés⁷⁴. Ce sont ces heuristiques de disponibilité et de représentativité – et bien d'autres – qui sont à l'origine des biais cognitifs mentionnés ci-dessus.

Remarquons que d'autres mécanismes peuvent mener à des décisions sous-optimales. Pensons par exemple à la pression sociale et au conformisme : si je suis les décisions de la majorité, mais que mes goûts et mes valeurs ne coïncident pas avec ceux de la population dans son ensemble, alors il s'agit là d'une mauvaise stratégie de décision (sans même mentionner le cas plus simple où la majorité se trompe !). On peut encore penser à la volonté d'éviter les problèmes qui nous mettent mal à l'aise : Bovens⁷⁵ souligne que beaucoup d'individus sont prêts à donner leurs organes après leur mort, mais préfèrent éviter de penser à cette éventualité et ne s'inscrivent donc pas sur les listes de donneurs volontaires (dans les pays où cela est requis par la loi afin d'être considéré comme donneur potentiel).

Ces différents biais cognitifs et heuristiques expliquent comment nous pouvons être amenés à prendre des décisions d'une manière différente de celle décrite par la rationalité classique : nous ne nous comportons pas comme l'*Homo Economicus* souvent utilisé comme modèle par

⁷² *Ibid.*, p. 26.

⁷³ Amos Tversky, Daniel Kahneman, "Judgments of and by representativeness", in Daniel Kahneman, Paul Slovic, Amos Tversky (eds.), *Judgment under uncertainty: Heuristics and biases*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 et Amos Tversky, Daniel Kahneman, "Extension versus intuitive reasoning: The conjunction fallacy in probability judgment", in *Psychological Review*, Washington, APA, vol. 90, n° 4, 1983, p. 293-315.

⁷⁴ Les conclusions de cette expérience ont été débattues ; pour un regard critique, voir par exemple Gerd Gigerenzer, "On narrow norms and vague heuristics: A reply to Kahneman and Tversky", in *Psychological Review*, Washington, APA, vol. 103, 1996, p. 592-596. ou Ralph Hertwig, Gerd Gigerenzer, "The 'Conjunction Fallacy' Revisited: How Intelligent Inferences Look Like Reasoning Errors", in *Journal of Behavioral Decision Making*, Hoboken, Wiley, vol. 12, 1999, p. 275-305.

⁷⁵ Voir Luc Bovens, "The Ethics of Nudge", in Till Grüne-Yanoff et Sven Ove Hansson (eds.), *Modelling Preference Change: Perspectives from Economics, Psychology and Philosophy*, Heidelberg; New York, Springer, 2009, p. 207-219.

l'économie classique, un individu fictif ultra-rationnel qui ne répondrait qu'aux incitatifs économiques.

Un cas particulièrement discuté par Thaler et Sunstein est celui des « choix par défaut » : nous avons tendance à conserver l'option par défaut qui a été préalablement sélectionnée pour nous. Par exemple, il n'est pas rare de conserver la sonnerie de téléphone portable choisie par le constructeur. De nombreux mécanismes psychologiques déjà mentionnés peuvent expliquer cette préférence pour les options par défaut. Parmi ces biais cognitifs, on compte évidemment aussi bien notre tendance à l'inertie (« il faudrait que je change cette sonnerie un de ces jours ; demain, peut-être... ») que notre préférence pour le *statu quo* (« si les constructeurs ont choisi cette sonnerie par défaut, c'est qu'il doit y avoir une bonne raison – peut-être qu'on l'entend mieux ? »). Le phénomène d'aversion à la perte, mentionné ci-dessus, est également un facteur important : une option par défaut m'apparaît déjà être en ma possession ; je lui attribuerai donc une valeur plus importante que celle que je lui aurais accordée autrement (« je sais que cette sonnerie de téléphone portable est affreuse, mais d'une certaine manière, maintenant, c'est la mienne »). Par ailleurs, changer l'option par défaut peut impliquer un certain nombre de coûts (ne serait-ce qu'en temps passé) que nous ne souhaitons pas nécessairement payer (« franchement, je n'ai pas envie de passer une demi-heure à explorer les paramètres de mon téléphone simplement pour changer cette sonnerie »).

Thaler et Sunstein soulignent deux points importants. Tout d'abord, les préférences des individus ne sont parfois que superficiellement déterminées : présenter la même option d'une manière ou d'une autre peut mener à des choix différents⁷⁶. Par ailleurs, dans de nombreuses circonstances, il est impossible de ne pas sélectionner un choix par défaut – par exemple, il ne serait pas raisonnable pour un constructeur de ne pas attribuer de sonnerie par défaut à un téléphone, si l'on souhaite que celui-ci soit immédiatement fonctionnel pour l'acheteur. Dans de telles situations, il n'existe donc pas d'architecture de choix « neutre » : toute architecture de choix va influencer l'individu dans un sens ou dans l'autre. Dès lors, pourquoi ne pas tenter de mettre à profit nos biais cognitifs en choisissant une option par défaut meilleure pour l'individu ou la société ? C'est ce que font un certain nombre de pays en inscrivant d'office leurs citoyens comme donateurs d'organes potentiels après leur mort, tout en leur laissant la possibilité de s'opposer à ce choix s'ils le souhaitent. C'est la stratégie suivie par l'Autriche, qui comprend 99 % de donateurs d'organes – un chiffre à contraster avec celui de l'Allemagne

⁷⁶ Voir Martin T. Wilkinson, “Reason, Paternalism and Disaster”, *Res Publica*, vol. 15, n° 2, 2009, p. 203-211.

(12 %), dont les citoyens doivent faire la démarche de s'enregistrer pour être considérés comme donateurs⁷⁷.

De manière plus générale, le paternalisme libertarien propose de contrer l'effet parfois négatif des biais cognitifs en utilisant ces mêmes biais. Ainsi, les *nudges* ne sont efficaces que parce que les individus réels diffèrent de l'*Homo Economicus* fictionnel mentionné ci-dessus et ne se comportent pas comme le voudrait une conception étroite de la rationalité classique. Selon Thaler et Sunstein le paternalisme libertarien présente l'avantage de ne pas impliquer de coercition⁷⁸ : il est toujours possible de prendre une décision qui va à l'encontre d'un *nudge*. Remarquons par ailleurs que le paternalisme libertarien consiste à influencer l'individu à adopter un comportement qui soit bon d'après ses propres valeurs.

Par exemple, on peut considérer à bon droit que l'État n'a pas à interférer avec le comportement d'un fumeur non dépendant, qui ne nuit pas à autrui, et qui choisit sa consommation librement⁷⁹. En revanche, la situation devient plus problématique lorsque l'individu souhaite par lui-même modifier sa consommation sans y parvenir. Dans un tel cas, une stratégie paternaliste libertarienne reviendrait à l'aider à adopter un comportement en accord avec ses propres préférences.

Cette présentation des mécanismes psychologiques en question effectuée, nous pouvons maintenant nous tourner vers une tentative de définition rigoureuse des *nudges* et du paternalisme libertarien.

Définitions des *nudges* et du paternalisme libertarien

Définition des *nudges*

Bien que Thaler et Sunstein caractérisent partiellement les *nudges* et en donnent de multiples exemples, ils n'en fournissent pas une définition sous formes de conditions nécessaires et suffisantes. Ils nomment l'environnement dans lequel un choix est fait une « architecture de choix », et la personne qui la met en place un « architecte de choix » – ainsi, un architecte de

⁷⁷ Eric J. Johnson, Daniel Goldstein, “Do defaults save lives? ”, *Science*, vol. 302, n° 5649, 2003, p. 1338-1339.

⁷⁸ Voir cependant Till Grüne-Yanoff (“Old Wine In New Casks: Libertarian Paternalism Still Violates Liberal Principles”, *Social Choice and Welfare*, New-York, Springer, 2012, vol. 38, 2012, n° 4, p. 635-45) pour une vue contraire, sur laquelle nous reviendrons ultérieurement.

⁷⁹ Un tel exemple de fumeur est naturellement excessivement rare, environ 90% des fumeurs étant dépendants Michael Carlson, Chris Luhrs, “The Ethics of Tobacco Marketing”, in Laurie Burkhart, Jake Friedberg, Trevor Martin, Kavitha Sharma, (eds), *Confronting Information Ethics in the New Millennium*, Boulder, Ethica Publishing, 1997, p. 72–78.

choix peut être aussi bien un directeur de cantine qu'un responsable de santé publique. Thaler et Sunstein présentent les *nudges* comme des mises en forme de l'architecture de choix qui altèrent le comportement des individus d'une manière prévisible, sans interdire ou modifier de manière significative les incitatifs économiques (autrement dit, l'intervention doit être facile et peu chère à éviter). Un rapide examen montre que cette condition sans doute nécessaire n'est cependant pas suffisante : une architecture de choix qui se contente d'informer les individus peut modifier leurs décisions mais ne compte pas comme un *nudge* ; l'idée sous-jacente à de nombreux *nudges* est d'exploiter nos biais cognitifs, comme expliqué dans la partie précédente. Afin de proposer une définition des *nudges* via un ensemble de conditions nécessaires et suffisantes, nous allons examiner successivement comment les *nudges* agissent, puis ce à quoi ils visent.

Comment les *nudges* agissent

Considérons tout d'abord comment les *nudges* agissent et tentons de caractériser le point commun entre les différents mécanismes cognitifs exploités par les *nudges*. On peut remarquer que la plupart des *nudges* sont conçus afin de déclencher l'action de facultés non délibératives des individus⁸⁰ ; par exemple, la mise en avant des salades dans une cafétéria vise à nous faire sélectionner le premier aliment qui s'offre à notre vue. Au contraire, d'autres *nudges* tentent de bloquer – plutôt que de déclencher – les facultés non délibératives : on peut penser par exemple à la proposition d'Ariely⁸¹ d'imposer un délai minimal avant un achat important, afin d'éviter les achats impulsifs. Un tel *nudge* vise ainsi à renforcer l'exercice des facultés délibératives et à bloquer les facultés non délibératives avant l'achat. Il existe cependant un point commun entre ces deux familles de *nudges* : ils visent tous à interagir avec nos facultés non délibératives, soit en les déclenchant, soit en les bloquant.

Afin d'aller plus loin, il va nous falloir expliquer plus en détail ce que nous entendons ici par « facultés non délibératives ». Précisons déjà que par « facultés », nous sous-entendons « facultés de jugement et de décision » (ce qui exclut, par exemple, les facultés perceptives). On peut distinguer deux grandes écoles en psychologie du jugement et de la décision : la théorie des processus duels et l'approche des heuristiques rapides et frugales.

⁸⁰ Voir Till Grüne-Yanoff, "Old Wine In New Casks: Libertarian Paternalism Still Violates Liberal Principles", *Social Choice and Welfare*, *op. cit.*, p. 635-45.

⁸¹ Voir Dan Ariely, *Predictably Irrational: The Hidden Forces That Shape Our Decisions*, New York, HarperCollins, 2008.

La théorie des processus duels (*dual-process theory*⁸²) dérive des travaux mentionnés ci-dessus des heuristiques et biais cognitifs de Tversky et Kahneman en 1974. Selon cette théorie, il existe deux modes de jugement et de décision. Le premier (système 1) est souvent qualifié d'« intuitif »: il est rapide, immédiat, global, inconscient et spontané; le second (système 2) est dit « analytique »: il est lent, délibéré, analytique et suit des règles (par exemple celles de la logique classique ou des probabilités). Le système 1 est constitué par les heuristiques de jugements que nous avons mentionnées auparavant, alors que le système 2 englobe les facultés rationnelles classiques.

À ces travaux de la théorie des processus duels s'oppose – sur certains aspects du moins⁸³ – l'approche des « heuristiques rapides et frugales » (*fast and frugal heuristics*, à ne pas confondre avec les « heuristics and biases » préalablement cités⁸⁴). Dans cette lignée, Kruglanski et Gigerenzer⁸⁵ définissent les facultés délibératives comme celles qui requièrent un effort cognitif et dont nous sommes conscients du fonctionnement; au contraire, les facultés non délibératives requièrent peu d'effort cognitif et nous ne sommes pas conscients du détail de leur opération. Kruglanski et Gigerenzer mettent en avant (s'opposant en cela à de nombreux travaux inspirés par la théorie des processus duels) qu'une faculté peut être non délibérative mais pourtant suivre des règles bien déterminées, voire être rationnelle dans un environnement déterminé (c'est ce qu'on appelle la « rationalité écologique »): ainsi, l'école des « heuristiques rapides et frugales » vise à décrire les règles simples sur lesquelles ces heuristiques non délibératives sont fondées et à montrer dans quel type d'environnement elles sont rationnelles⁸⁶. En guise d'illustration, mentionnons ici un exemple d'heuristique rapide et frugale qui a donné lieu à de nombreuses études. Je vais mélanger les noms de deux cents villes américaines dans un chapeau, en tirer deux au hasard, et vous demander laquelle des deux est la plus peuplée; je réalise l'expérience et tire les deux noms « Dallas » et « Tulsa ». Laquelle de ces deux villes est la plus peuplée selon vous? Dallas, répondrez-vous certainement (à raison), car peut-être n'avez-vous jamais entendu parler de Tulsa – ou

⁸² Voir Seymour Epstein, "Integration of the cognitive and psychodynamic unconscious, *American Psychologist*", n° 49, 1994, p. 709-724. et Steven A. Sloman, "The empirical case for two systems of reasoning", *Psychological Bulletin*, Washington, APA, vol. 119, 1996, p. 3-22.

⁸³ Il existe cependant un terrain commun important entre les deux approches, voir Richard Samuels, Stephen Stich, Michael Bishop, "Ending the Rationality Wars: How To Make Disputes About Human Rationality Disappear", in Renee Elio (ed), *Common Sense, Reasoning and Rationality*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 236-268.

⁸⁴ Voir Gerd Gigerenzer, Peter M. Todd, and the ABC Research Group, *Simple Heuristics that make us smart*, New York, Oxford University Press, 1999 pour un des premiers exposés synthétiques sur le sujet.

⁸⁵ Arie W. Kruglanski, Gerd Gigerenzer, "Intuitive and deliberate judgments are based on common principles", *Psychological Review*, vol. 118, n° 1, 2011, p. 97-109.

⁸⁶ Voir Gerd Gigerenzer, Peter M. Todd, and the ABC Research Group, *op. cit.*

certainement moins fréquemment que de Dallas. Vous avez utilisé là l’heuristique de reconnaissance (*recognition heuristic*⁸⁷), ou bien sa variante, l’heuristique d’aisance (*fluency heuristic*⁸⁸), qui peuvent toutes deux être décrites par des règles très simples : « choisir la seule ville dont je connais le nom » pour l’heuristique de reconnaissance, ou bien « choisir la ville dont le nom me vient le plus rapidement à l’esprit » pour l’heuristique d’aisance. Ces heuristiques s’avèrent rationnelles dans ce genre d’expérience – car plus une ville est grande, plus nous en entendons parler fréquemment. Ainsi, certaines heuristiques non délibératives (si ce n’est toutes) suivent des règles simples et peuvent être rationnelles dans certains environnements.

Bien que Thaler et Sunstein mentionnent principalement la théorie des processus duels et l’approche de Kahneman et Tversky, il semble que l’analyse des facultés non délibératives de Kruglanski et Gigerenzer⁸⁹ s’insère plus naturellement dans le cadre du paternalisme libertarien, car elle paraît mieux caractériser les heuristiques avec lesquelles interagissent les *nudges* ; ces dernières peuvent en effet aussi bien suivre des règles (« choisir le premier aliment que l’on voit » est une règle simple et bien déterminée) qu’être rationnelles dans certains environnements (si un *nudge* déclenchant une certaine faculté non délibérative parvient à contribuer à notre bien-être, il peut être rationnel de le suivre).

Ces facultés non délibératives maintenant définies, nous pouvons dire qu’une intervention interagit avec les facultés non délibératives de l’individu quand le traitement de l’information convoyée par l’intervention est réalisé (au moins en partie) par les facultés non délibératives. Nous avons ainsi défini les facultés non délibératives de l’individu et nous pouvons dire que les *nudges* agissent en interagissant (soit en les déclenchant, soit en les bloquant) avec les facultés non délibératives de l’individu. Nous pouvons maintenant nous tourner vers le second point, à savoir l’examen de ce à quoi visent les *nudges*.

Ce à quoi visent les *nudges*

⁸⁷ Voir Daniel Goldstein, Gerd Gigerenzer, “Models of ecological rationality: The recognition heuristic”, *op. cit.*

⁸⁸ Voir Ralph Hertwig, Stefan M. Herzog, Lael J. Schooler, et Torsten Reimer, “Fluency heuristic: a model of how the mind exploits a by-product of information retrieval”, *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, vol. 34, 2008, p. 1191-1206.

⁸⁹ Arie W. Kruglanski, Gerd Gigerenzer, “Intuitive and deliberate judgments are based on common principles”, *Psychological Review*, *op. cit.*

Thaler et Sunstein identifient parfois *nudges* et interventions paternalistes libertariennes. Cependant, Hausman et Welch⁹⁰ ont remarqué que tous les *nudges* ne relèvent pas nécessairement du paternalisme, car certains ne visent pas à contribuer au bien-être de l'individu avec lequel ils interagissent – ce qui est pourtant une caractéristique essentielle du paternalisme (nous y reviendrons ultérieurement dans notre définition du paternalisme). Par exemple, un *nudge* qui incite l'agent à donner ses organes après sa mort n'agit pas pour le bien de celui-ci, mais pour le bien d'un autre individu (qui a besoin de ces organes). On peut généraliser en remarquant que certains *nudges* visent à contribuer à un bien commun, tel que le bien-être de la société dans son ensemble ou la protection de l'environnement⁹¹ ; de tels *nudges* ne relèvent donc pas à strictement parler du paternalisme libertarien.

On peut également remarquer que les ressorts théoriques sur lesquels reposent la plupart des *nudges* sont connus depuis longtemps et s'apparentent aux techniques de marketing classiques. Ces dernières visent en effet également à déclencher les facultés non délibératives de l'individu. Pensons par exemple à la mise au point d'un *packaging* de produits attractifs, ou aux stratégies consistant à attirer le client au fond du magasin (en y plaçant les produits de première nécessité, ou en construisant le sol en pente légère afin d'y mener imperceptiblement le visiteur), de manière à ce qu'il passe devant d'autres produits plus superflus et décide impulsivement de les acheter. La différence essentielle entre les *nudges* et ces techniques de marketing classique ne réside donc pas dans les méthodes (qui sont en grande partie similaires), mais dans le but visé : là où un *nudge* vise à contribuer au bien-être d'un individu ou de la société dans son ensemble, le marketing cherche à augmenter le chiffre d'affaires d'une entreprise.

Bilan : Définition des *nudges*

Nous avons analysé comment les *nudges* agissent et ce à quoi ils visent ; nous pouvons maintenant en tirer un ensemble de conditions nécessaires et suffisantes et tenter de définir un *nudge* comme une altération de l'architecture de choix remplissant les conditions suivantes :

- Il vise à modifier le comportement des individus via une interaction avec leurs facultés non délibératives (soit en les déclenchant, soit en les bloquant) ;

⁹⁰ Daniel Hausman, Brynn Welch, "Debate: To Nudge or Not to Nudge", *Journal of Political Philosophy*, vol. 18, n° 1, 2010, p. 123-136.

⁹¹ Voir à ce sujet la campagne "Don't mess with Texas", mentionnée par Richard Thaler, Cass Sunstein, *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*, op. cit., p. 60.

- Il vise à contribuer au bien-être de l'individu en question, ou à un bien commun (tel que le bien-être de la société dans son ensemble, ou la protection de l'environnement) ;
- Il n'impose pas d'interdiction et ne change pas les incitatifs économiques de manière significative (autrement dit, l'intervention doit pouvoir être évitée facilement, pour un coût modique).

Remarquons que cette dernière clause est graduelle (l'expression « de manière significative » n'est pas définie précisément) ; il pourra donc parfois y avoir un continuum, selon cette dimension, entre *nudges* et taxes (une taxe est généralement vue, dans les débats sur le paternalisme classique, comme une forme de diminution graduelle de la liberté, car elle rend plus difficile pour l'individu l'acquisition du bien en question).

Exploitation de la définition

La définition que nous venons de fournir va maintenant nous permettre d'analyser l'interaction des *nudges* avec l'autonomie des agents, et le rapport précis entre *nudges* et paternalisme libertarien.

Interaction des nudges avec l'autonomie

Nous arrivons à un point essentiel dans la caractérisation des *nudges* : en interagissant avec les facultés non délibératives des individus, un *nudge* interfère avec l'autonomie de ces derniers. Pour caractériser cette interférence plus finement, nous allons dissocier ici deux dimensions classiques de l'autonomie⁹² : l'indépendance et l'autorégulation. Un agent parfaitement autonome doit être indépendant, au sens où il doit pouvoir délibérer et faire ses choix indépendamment de la manipulation d'autrui ; il doit également pouvoir s'autoréguler, autrement dit agir en accord avec des règles qu'il s'est lui-même fixées. Par exemple, les techniques de marketing classique interfèrent avec l'indépendance des individus, en les manipulant pour qu'ils achètent un produit ; elles peuvent également nuire à leur autorégulation, en les poussant à acquérir des produits qu'ils s'étaient promis de ne pas acheter. De manière similaire, lorsqu'ils déclenchent les facultés non délibératives de l'individu, les *nudges* constituent une forme de manipulation et nuisent à la première dimension de l'autonomie, l'indépendance. En revanche, certains *nudges* peuvent bénéficier à

⁹² Voir John Christman, "Autonomy in Moral and Political Philosophy", in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2011 Edition,
URL : <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/autonomy-moral/>.

la seconde dimension de l'autonomie ; par exemple, une image répulsive placée sur les paquets de cigarettes pourra renforcer l'autorégulation de l'agent si ce dernier souhaite réduire sa consommation de tabac⁹³. Mais ce bénéfice n'est pas systématique : ainsi, ce type d'avertissement diminuera au contraire l'autorégulation d'un fumeur non dépendant (car elle l'incitera à réduire sa consommation bien qu'il parvienne à suivre la règle qu'il s'est fixée, à savoir fumer au niveau qu'il souhaite). Nous reviendrons sur cette faiblesse lorsque nous considérerons dans la troisième partie les problèmes éthiques soulevés par les *nudges*.

Nudge et paternalisme libertarien

Cet effet des *nudges* sur l'autonomie va maintenant nous permettre de clarifier leur rapport avec le paternalisme libertarien. Tout d'abord, rappelons ce en quoi consiste le paternalisme (classique ou libertarien). Selon Dworkin X agit de manière paternaliste vis-à-vis de Y en faisant (ou omettant de faire) Z si et seulement si :

1. Z (ou son omission) interfère avec la liberté ou l'autonomie de Y.
2. X agit ainsi sans le consentement de Y.
3. X agit ainsi parce que Z (ou son omission) va contribuer au bien-être de Y (ou va promouvoir d'une manière ou d'une autre ses intérêts ou ses valeurs).

Nous admettrons ici cette définition, qui permet de dessiner une ligne de partage nette entre paternalisme classique et libertarien : là où le premier interfère avec la liberté de Y, le second va interférer avec son autonomie. Par exemple, une mesure paternaliste classique permettant de réduire le tabagisme serait d'interdire purement et simplement la cigarette, ou bien, de manière plus modérée, d'imposer des taxes sur le tabac. Au contraire, une mesure paternaliste libertarienne serait d'imposer des avis ou images répulsives sur les paquets de cigarette, tels ceux qui sont maintenant obligatoires dans l'Union européenne (et dans un certain nombre d'autres pays) : le contexte dans lequel est prise la décision de fumer est modifié, mais sans interdiction, ni modification des incitatifs économiques. En revanche, on impose au consommateur une forme de « taxe mentale », en lui imposant la vue de messages ou images déplaisantes qui vont l'influencer ; ce faisant, on interagit avec son autonomie plutôt qu'avec sa liberté.

⁹³ Voir Adrien Barton, "How Tobacco Health Warnings Can Foster Autonomy", *Public Health Ethics*, 2013, URL : 10.1093/phe/pht011.

Nous pouvons maintenant tenter de caractériser le rapport entre *nudge* et paternalisme libertarien de la manière suivante : un *nudge* mis en place sans le consentement de l'individu et visant à améliorer son bien-être est une instance de paternalisme libertarien⁹⁴. Ajoutons une précision importante : le *nudge* doit contribuer au bien-être de l'individu d'après ses propres valeurs ; nous reviendrons sur ce point dans les critiques du paternalisme libertarien. Remarquons par ailleurs qu'un tel *nudge* doit simplement viser à améliorer le bien-être de l'individu (autrement dit, l'architecte de choix doit le mettre en place dans ce but) : même s'il n'y parvient pas, il reste cependant une instance (déficiente) de paternalisme libertarien.

Remarquons également qu'on peut « *nudger* » les individus avec leur consentement. Par exemple, on peut mettre en place dans une cafétéria deux files d'attente différentes⁹⁵ : la file « tentante » dans laquelle les aliments seraient proposés sans ordre particulier, et la file « non tentante » dans laquelle les aliments les plus sains seraient mis en évidence ; pour le consommateur, choisir la seconde file revient à donner son consentement pour être « *nudgé* », et il ne s'agit alors plus à strictement parler d'une instance de paternalisme libertarien, d'après la définition que nous avons donnée.

Les interventions paternalistes libertariennes interfèrent ainsi avec l'autonomie⁹⁶ des individus ; il serait donc faux de dire, comme Thaler et Sunstein le suggèrent parfois, qu'elles n'ont aucun coût : pour évaluer le caractère éthique d'une mesure paternaliste libertarienne, il faut mettre en balance la perte d'autonomie du sujet d'un côté, et ses gains de l'autre⁹⁷. La prochaine partie sera consacrée à une caractérisation plus fine de ces bénéfices et désavantages du paternalisme libertarien.

⁹⁴ Je laisse de côté l'étude de la réciproque, à savoir si toute instance de paternalisme libertarien est un *nudge* ; Richard Thaler et Cass Sunstein, dans *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness* (*op. cit.*), suggèrent à plusieurs reprises que la réponse est positive, mais comme nous l'avons rappelé, ils ne proposent pas de définition véritablement rigoureuse du paternalisme libertarien ou des *nudges*. Répondre à cette question exigerait notamment de décider si toute interférence avec l'autonomie d'un sujet implique une interaction avec ses facultés non délibératives.

⁹⁵ Voir Cass Sunstein, Richard Thaler, « Libertarian Paternalism is Not an Oxymoron », *op. cit.*

⁹⁶ Till Grüne-Yanoff dans son article « Old Wine In New Casks: Libertarian Paternalism Still Violates Liberal Principles » (*op. cit.*), a remarqué que si l'on accepte certaines conceptions qui assimilent autonomie et liberté (en particulier celle d'Isaiah Berlin, *Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 2002.), les interventions paternalistes libertariennes interfèrent avec la liberté de l'agent, et constituent donc une forme de coercition. Cependant, il nous semble préférable de bien distinguer autonomie et liberté (comme l'ont fait de nombreux autres philosophes), cette dernière étant prise ici au sens d'absence d'interdiction (la liberté négative de Berlin).

⁹⁷ Daniel Hausman, Brynn Welch, « Debate: To Nudge or Not to Nudge », *op. cit.*

Evaluation éthique du paternalisme libertarien

Nous allons présenter dans un premier temps les avantages du paternalisme libertarien, puis les problèmes éthiques qu'il soulève (en montrant comment ceux-ci interfèrent avec l'autonomie des agents) et enfin évaluer comment limiter ces difficultés afin de rendre un *nudge* plus acceptable.

Les bénéfices du paternalisme libertarien

Le premier bénéfice évident du paternalisme libertarien, celui que mettent en avant constamment Thaler et Sunstein, est le gain en bien-être (au sens classique du terme : la santé, la fortune...) des individus *nudgés*. Mais la mise en place de *nudges* peut entraîner un autre avantage, moins évident de prime abord, à savoir un gain en autonomie du sujet. Certes, les *nudges* interfèrent toujours avec la première dimension de l'autonomie (l'indépendance), car ils constituent une forme de manipulation⁹⁸. Cependant, ils peuvent également bénéficier à la seconde dimension de l'autonomie (l'autorégulation) des individus *nudgés* ; par exemple, un *nudge* pourra aider un agent à mieux réguler sa consommation, ses dépenses, ou ses projets, et donc à vivre en accord avec une règle qu'il s'est lui-même fixée. Si l'on considère cette deuxième dimension de l'autonomie comme plus importante que l'indépendance⁹⁹, on peut conclure que certains *nudges* apportent un net bénéfice à l'autonomie des agents nudgés.

Les problèmes éthiques posés par le paternalisme libertarien

De manière évidente, un *nudge* constitue une forme de manipulation et de ce fait interfère avec la première dimension de l'autonomie de l'agent – son indépendance. Toutefois, il pose également une gamme d'autres problèmes que nous allons maintenant examiner.

Le choix des valeurs privilégiées

Rizzo et Whitman¹⁰⁰ et Grüne-Yanoff¹⁰¹ remarquent qu'un architecte de choix est en situation d'imposer ses valeurs : en arrangeant l'environnement de manière à ce qu'il bénéficie aux agents, l'architecte de choix utilise (au moins implicitement) une certaine conception du

⁹⁸ Voir Martin T. Wilkinson, "Nudging and manipulation", *Political Studies*, Denton, APSA, vol. 61, n° 2, 2013, p. 341-355, pour une analyse précise des rapports entre *nudges* et manipulation.

⁹⁹ Voir Adrien Barton, "How Tobacco Health Warnings Can Foster Autonomy", *op. cit.*

¹⁰⁰ Voir Mario Rizzo, Douglas G. Whitman, "Little Brother is Watching You: New Paternalism on the Slippery Slopes", *New York University Law and Economics Working Papers*, Paper 126, 2008. URL: http://lsr.nellco.org/nyu_lewp/126.

¹⁰¹ Voir Till Grüne-Yanoff, "[Old Wine In New Casks: Libertarian Paternalism Still Violates Liberal Principles](#)", *op. cit.*

« bien ». On peut donc craindre que la mise en place d'un *nudge* ne respecte pas le pluralisme et la subjectivité des valeurs. Il est vrai que les *nudges* suggérés par Thaler et Sunstein privilégient généralement des valeurs relativement consensuelles, telles que la santé ou la fortune des individus. Mais Mitchell¹⁰² remarque que même une valeur telle que la santé n'est pas un bien absolu. Ainsi, il n'est pas nécessairement irrationnel pour un individu de préférer mener une vie intense et insouciante durant sa jeunesse, même si ce mode de vie lui fait perdre quelques années d'espérance de vie. Un *nudge* qui inciterait une telle personne à « s'assagir » reviendrait à privilégier certaines valeurs (telle que la santé) aux dépens d'autres (le plaisir immédiat), d'une manière que l'on peut estimer à bon droit intrusive dans la vie de l'individu.

Ainsi, même si l'architecte de choix met en place un environnement poussant les individus dans une direction en accord avec les valeurs majoritairement acceptées, ces dernières peuvent aller à l'encontre des valeurs d'une minorité de la population. Pour les membres de cette minorité, de tels *nudges* interfèrent non seulement avec la première dimension de leur autonomie (l'indépendance), mais également avec la seconde dimension (l'autorégulation), car ils les poussent dans une direction qui va à l'encontre d'une règle qu'ils se sont eux-mêmes fixée. Il s'agit là probablement du problème éthique le plus sérieux posé par le paternalisme libertarien. Dans la suite, nous allons exposer d'autres problèmes plus spéculatifs mais auxquels il convient néanmoins de prendre garde dès lors qu'un programme paternaliste libertarien est mis en place.

La personnalité fragmentée

Examinons plus finement les différentes familles de changement de préférence auxquelles peut mener un *nudge*. Bovens¹⁰³ illustre un premier type de changement par l'exemple du renard de la fable¹⁰⁴, qui, ne pouvant atteindre les raisins trop haut pour lui, ne souhaite plus les manger (il s'agit là d'un cas de dissonance cognitive) ; malgré ce changement de préférence ponctuel, le renard aime toujours manger les raisins, même s'il ne souhaite plus manger ces raisins-là. De manière similaire, même si un *nudge* me pousse occasionnellement à préférer consommer une salade, je peux rester une personne qui aime dévorer des hamburgers. Autrement dit, Bovens pointe le risque qu'un *nudge* nous mène à une situation

¹⁰² Gregory Mitchell, "Libertarian Paternalism Is an Oxymoron", *Northwestern University Law Review*, Chicago, University of Chicago Press, vol. 99, n° 3, 2005, p. 1245-1277.

¹⁰³ Luc Bovens, "The Ethics of *Nudge*", *op. cit.*

¹⁰⁴ Voir Jon Elster, *Sour Grapes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

de « personnalité fragmentée », dans laquelle la préférence modifiée ne coïncide plus avec notre schéma de préférences générales (remarquons que ce problème ne se pose pas lorsque les préférences des agents ne sont pas déterminées). Si un tel *nudge* peut nous aider à mieux nous réguler dans la situation en question, il ne change cependant pas nos préférences générales et peut donc nous laisser dans un état de désorientation vis-à-vis de ce que nous voulons.

Bovens évoque cependant la possibilité que des *nudges* répétés modifient la structure générale de nos préférences : à force de voir des salades mises en avant dans une cafétéria, peut-être vais-je les choisir spontanément plutôt que les hamburgers, même dans une situation où elles ne sont pas mises en évidence. Dans ce cas, le problème de la personnalité fragmentée ne va pas se poser. Le *nudge* va permettre à l'agent de mieux s'autoréguler s'il était par exemple sujet à un manque de self-control ou d'inertie, et sera donc bénéfique à la seconde dimension de son autonomie. Mais si son choix d'origine était raisonné et volontaire, le changement de cette préférence pose le problème d'imposition de valeurs exposé ci-dessus.

L'infantilisation et la pente glissante

Un autre problème peut se présenter : en exploitant les failles décisionnelles des agents et en orientant leurs choix régulièrement, le régulateur risque de nuire non seulement à leur autonomie dans l'exercice d'un type de choix particulier, mais même à leur capacité générale ou à leur goût pour la prise de décision autonome¹⁰⁵. Bovens mentionne ainsi le possible effet d'« infantilisation » : accoutumé à être *nudgé* dans une certaine direction, l'individu risque de perdre l'habitude de prendre sa vie en main ; son sens de responsabilité concernant son propre bien-être peut alors s'éteindre. Bovens remarque que l'existence ou l'inexistence d'un tel effet d'infantilisation reste une question ouverte – les études de psychologie cognitive ou de sociologie ne permettent pas d'apporter une réponse définitive à l'heure actuelle à cette question. Il faut cependant prendre en considération ce risque de l'utilisation trop systématique de *nudges*. Rizzo et Whitman¹⁰⁶ ont quant à eux évoqué le problème apparenté de la « pente glissante » : des individus qui commencent à accepter un contrôle léger sur leur vie risquent d'accepter que cette emprise prenne peu à peu une ampleur démesurée.

¹⁰⁵ Voir Arie W. Kruglanski, Gerd Gigerenzer, “Intuitive and deliberate judgments are based on common principles”, *op. cit.*

¹⁰⁶ Voir Mario Rizzo, Douglas G. Whitman, “Little Brother is Watching You: New Paternalism on the Slippery Slopes”, *op. cit.*

Ces risques soulèvent par extension la question suivante : quel équilibre trouver entre *nudges* et éducation ? Considérons ainsi un exemple décrit par Thaler et Sunstein : le choix de la cotisation retraite aux États-Unis, dont l'ampleur est décidée par le salarié. Il s'avère qu'un certain nombre de travailleurs américains cotisent de manière insuffisante (selon leurs propres standards). Afin de pallier ce problème, certaines entreprises ont mis en place un programme d'éducation de leurs employés qui leur permettrait – en théorie du moins – de se rendre compte de la nécessité d'augmenter leurs cotisations ; mais alors que les personnes ayant suivi ce cours affirment avoir été convaincues, cette connaissance théorique n'est pas suivie d'effet : les cotisations restent à peu près au même niveau – un effet probable de l'inertie naturelle humaine. Thaler et Sunstein proposent donc de remplacer de tels programmes d'éducation par le *nudge* suivant : à chaque augmentation de salaire, une portion significative de cette paie supplémentaire sera dédiée aux cotisations retraites. Ce programme *Save More Tomorrow* est largement accepté par les salariés auxquels il est proposé, et permet d'augmenter efficacement leurs cotisations sans qu'ils se sentent dépourvus (puisque ce programme ne mène jamais à une diminution de leur salaire net).

Faut-il donc préférer dans certaines circonstances la mise en place d'un *nudge* à un programme d'éducation ? Même le plus dogmatique des paternalistes libertariens ne suggérerait pas que quelques *nudges* bien choisis puissent remplacer l'école ou l'université. Mais dans des domaines spécifiques de la vie courante, tels que l'éducation à une meilleure santé alimentaire, ou le choix du niveau de cotisations retraites (dans les pays concernés), cette question peut se poser. Privilégier des *nudges* à un programme d'éducation présente cependant le sérieux danger d'infantiliser les individus en diminuant leur capacité à la prise de décision autonome, comme mentionné ci-dessus.

Marginalisation des minorités

Un autre risque posé par l'utilisation de *nudges* est celui de la marginalisation de certaines minorités. Ainsi, les choix par défaut peuvent envoyer un signal implicite à propos de l'option préférée par l'architecte de choix : « nous vous recommandons de manger des salades », « nous vous recommandons de donner vos organes après votre mort », *etc.* De tels signaux peuvent marginaliser l'individu qui, en connaissance de cause, fait un choix contraire ; Sunstein et Thaler en sont d'ailleurs conscients et revendiquent explicitement la tendance de l'individu au conformisme. Certains *nudges* exploitent ainsi directement cette tendance, comme ceux qui informent les individus de la consommation moyenne d'électricité de leur

entourage, afin de les inciter à limiter leur consommation individuelle¹⁰⁷. Cette méthode n'est pas systématiquement problématique ; mais il faut prendre en compte le risque que la société dans son ensemble exerce une pression active – impliquant, par exemple, une forme de discrimination – sur le choix de l'individu. Or, être incité à réaliser une certaine action par une architecture de choix est une chose, se voir discriminer par la société parce que l'on choisit un mode de vie alternatif en est une autre, sérieusement plus problématique. De nouveaux problèmes éthiques apparaîtraient ainsi dès lors que ce n'est plus simplement une architecture de choix, mais la société dans son ensemble qui interfère avec l'autonomie des individus.

La dissimulation des *nudges*

Enfin, nous pouvons mentionner ici un dernier problème posé par les *nudges*, à savoir leur aspect insidieux : il peut être plus difficile de contrôler les influences de choix que de repérer et critiquer des politiques ouvertement coercitives¹⁰⁸. Des lois annoncées publiquement sont en effet aisément repérables et peuvent être dénoncées publiquement (dès lors que la liberté d'expression est assurée) ; au contraire, des groupes de citoyens auraient plus de mal à recenser, caractériser et dénoncer des *nudges* trop intrusifs. Autrement dit, le caractère insidieux des *nudges* rend leur interférence avec l'autonomie des citoyens plus difficilement contrôlable par la sphère publique qu'une simple loi.

L'acceptabilité éthique des *nudges*

Nous avons recensé les bénéfices des *nudges* et quelques-uns des problèmes éthiques qu'ils soulèvent ; nous pouvons maintenant considérer la question centrale : peut-on, en prenant en compte ces difficultés, justifier l'emploi des *nudges* ? Et si oui, à quelles conditions ?

L'interférence avec l'autonomie est-elle acceptable ?

Le problème principal des *nudges* est leur interférence avec l'autonomie de l'agent. Selon une approche éthique déontologiste stricte, qui verrait l'autonomie du sujet comme un bien absolu et inviolable, de telles interventions seraient par conséquent injustifiables. En revanche, elles pourraient être acceptées dans certaines théories conséquentialistes, qui jugent de la moralité d'une action en fonction de ses conséquences : le gain en bien-être d'une grande partie de la population pourrait justifier une interférence modique avec son autonomie. Remarquons

¹⁰⁷ Jessica M. Nolan, Wesley Schultz, Robert Cialdini, Noah J. Goldstein, Vladas Griskevicius, "Normative Social Influence Is Underdetected", *Personality and Social Psychology Bulletin*, Washington, SPSP, vol. 34, 2008, p. 913-923.

¹⁰⁸ Daniel Hausman, Brynn Welch, "Debate: To Nudge or Not to Nudge", *op. cit.*

cependant qu'il peut être difficile de mettre en balance un gain en bien-être au sens classique (santé, fortune...) et une perte d'autonomie : comment pondérer deux biens essentiellement hétérogènes ? En revanche, la balance entre gains et pertes peut être plus facile à justifier dans les cas où un *nudge* bénéficie à l'autonomie (via sa seconde dimension, l'autorégulation) d'une majorité d'individus. En effet, Mill affirmait que l'autonomie est l'une des composantes du bien-être¹⁰⁹ : dans cette perspective, il n'est pas absurde de considérer qu'une petite perte d'autonomie pour une minorité d'individus peut être compensée par un gain plus important d'autonomie pour la majorité.

Quoi qu'il en soit, que nous considérions le bien-être au sens classique, ou bien comme comprenant également l'autonomie des agents, la question qui se pose dans le cas général devient alors : à quelles conditions peut-on accepter qu'un gain en bien-être d'une partie de la population compense une perte d'autonomie d'une partie (éventuellement la même) de la population ?

Contrecarrer le pouvoir du marketing

Un argument en faveur du paternalisme libertarien consisterait à évoquer, comme ci-dessus, la similitude entre les *nudges* et les techniques de marketing classique. Or, nous vivons dans un monde où le marketing omniprésent nous pousse sans cesse à prendre des décisions mauvaises pour notre bien-être – que ce soit notre santé (par exemple en nous incitant à manger trop) ou notre fortune (par exemple en nous manipulant pour acheter des produits dont nous n'avons pas l'utilité). On pourrait alors voir comme un juste retour des choses l'utilisation par l'État des mêmes armes afin de nous pousser dans des directions qui nous seraient plus bénéfiques. Selon Grüne-Yanoff, cela ne justifie pas nécessairement pour autant l'emploi massif de *nudges* : en effet, l'État jouit d'un monopole de pouvoir dans certaines sphères, ce qui peut rendre les *nudges* plus envahissants et dangereux à long terme que les techniques classiques de marketing. On pourrait également soutenir que l'influence du marketing est éthiquement problématique car elle interfère avec notre autonomie et devrait être limitée (à l'image par exemple de l'interdiction de la publicité sur les murs de la ville de São Paulo depuis 2006) ; et que de la même façon, les *nudges* étatiques ne devraient pas être autorisés. Ainsi, l'utilisation massive des techniques de marketing classique dans nos sociétés ne permet pas de justifier automatiquement l'emploi de *nudges* par l'État.

Nudges démocratiquement choisis

¹⁰⁹ Voir aussi John Christman, "Autonomy in Moral and Political Philosophy", *op. cit.*

Une justification plus prometteuse du paternalisme libertarien passerait par un argument politique : on pourrait soutenir que si des *nudges* sont acceptés à l'issue d'un processus démocratique, la minorité qui n'y était pas favorable doit les accepter – de la même manière qu'une loi votée démocratiquement doit être respectée par ceux qui s'y opposent (même s'ils ont le pouvoir d'utiliser leur liberté d'expression pour exprimer leur désaccord). Cependant, le fait que l'État puisse limiter notre liberté (à travers des lois) n'implique pas nécessairement qu'il puisse limiter notre autonomie (via des *nudges*). Par ailleurs, les *nudges* constituant une forme de manipulation, l'opposition de la minorité qui les refuse risque d'être plus virulente. Ainsi, même dans le cas où certains *nudges* seraient acceptés par la majorité, il serait souhaitable de minimiser l'interférence avec l'autonomie des minorités qui s'y opposent. Une caractéristique potentielle des *nudges* peut aider à ce but : la transparence.

Transparence

Un *nudge* est dit transparent si les individus peuvent reconnaître que ce *nudge* est mis en place. De manière plus fine, Bovens établit une différence entre la « transparence de type » (*type transparency*), et la « transparence d'instance » (*token transparency*). La première se rapporte à la manière dont l'architecte de choix met en place l'environnement pour influencer l'agent – autrement dit, il s'agit d'une transparence concernant le type de *nudge* mis en place. La seconde transparence, de manière plus exigeante, concerne chaque instance de *nudge* mise en place à un endroit et à un moment bien déterminés. Ainsi, dans l'exemple de la cafétéria, on pourrait mettre en œuvre la transparence de type en annonçant publiquement par communiqué que toutes les cafétérias d'une certaine entreprise seront désormais arrangées de manière à mettre en évidence les aliments les plus sains. Pour permettre une transparence d'instance, il faudrait indiquer, à l'entrée de chaque cafétéria, que les aliments sont arrangés de telle manière. Cette seconde variante de transparence permet donc à chaque agent concerné de savoir exactement quand et comment son environnement est mis en place de manière à orienter ses choix.

Quel type de transparence doit-on exiger des *nudges* pour qu'ils soient éthiquement acceptables ? Remarquons déjà que la transparence de type permet de minimiser le risque de dissimulation sociale des *nudges* : elle permet à des groupes de citoyens d'être mieux informés des *nudges* mis en place par l'État et de pouvoir critiquer ceux qu'ils jugeraient inappropriés. Elle n'est cependant pas suffisante : la transparence d'instance est nécessaire pour que les minorités dont les valeurs diffèrent, ou celles qui refusent ce type d'interférence

avec leur autonomie, puissent repérer les *nudges* mis en place et les éviter s'ils le souhaitent. Autrement dit, même si la majorité des individus autorise via un processus démocratique un *nudge* interférant avec son autonomie pour son bien-être, la transparence d'instance permet à quiconque qui le souhaiterait de l'éviter. Ceci peut rendre plus acceptable un programme de *nudges* pour un partisan d'une approche déontologique, les agents concernés pouvant éviter l'interférence avec leur autonomie s'ils le désirent.

La transparence d'instance pose néanmoins un problème d'efficacité : il est probable (même si cette assertion mériterait d'être étudiée empiriquement de plus près) que la plupart des *nudges* agissent plus efficacement lorsqu'ils restent cachés, comme l'a remarqué Bovens ; mais on peut soutenir qu'il s'agit là du prix à payer pour un emploi éthiquement justifié des *nudges*.

Conclusion

Nous avons vu comment, en interagissant avec les facultés non délibératives des individus¹¹⁰, les *nudges* peuvent interférer avec l'autonomie des agents – alors que le paternalisme classique interfère avec leur liberté. Ce type d'intrusion très particulier peut justifier qu'un programme de *nudges*, même démocratiquement accepté, doive s'accompagner de mesures permettant aux individus qui le souhaitent de les éviter ; la transparence d'instance semble pour cela nécessaire, même si la transparence de type peut suffire pour contrer la dissimulation sociale des *nudges*. Il existe cependant d'autres risques que la transparence ne permet pas de faire disparaître, tels que la personnalité fragmentée, l'infantilisation (et la pente glissante), ou encore la marginalisation des minorités. Si ces risques ne sont pas à l'heure actuelle empiriquement avérés, ils demanderaient néanmoins une attention vigilante dès lors qu'un programme paternaliste libertarien viendrait à être mis en place.

Plus généralement, la variété des problèmes soulevés met en évidence la nécessité d'une étude individualisée de chaque *nudge*. Un jugement sur l'éthique du paternalisme libertarien dans son ensemble semble impossible sans passer auparavant par de telles analyses particularisées. Certaines de ces études pourront ainsi se consacrer à une famille particulière de *nudges*, ou à des *nudges* touchant à des domaines ayant d'importantes spécificités propres, comme les messages dissuasifs sur les paquets de cigarette, dont on peut considérer qu'ils sont

¹¹⁰ Au sens de Arie W. Kruglanski, Gerd Gigerenzer, "Intuitive and deliberate judgments are based on common principles", *op. cit.*

éthiquement justifiés en raison de l'addiction très forte causée par le tabac¹¹¹. De telles études devront notamment porter une attention particulière aux théories éthiques sous-jacentes (approches déontologique ou conséquentialiste, par exemple), aux caractéristiques propres du *nudge* et aux singularités des différentes populations concernées. Plutôt que de s'intéresser au paternalisme libertarien dans son ensemble, il est temps pour l'éthique appliquée de se consacrer à l'étude particularisée des *nudges* dans toute leur diversité.

Remerciements

L'auteur tient à remercier Christophe Heintz pour les discussions stimulantes sur le sujet, ainsi qu'un relecteur anonyme pour ses nombreuses suggestions pertinentes.

Bibliographie

Dan Ariely, *[Predictably Irrational: The Hidden Forces That Shape Our Decisions](#)*, New York, [HarperCollins](#), 2008.

Adrien Barton, "How Tobacco Health Warnings Can Foster Autonomy", *Public Health Ethics*, 2013, URL : 10.1093/phe/pht011.

Isaiah Berlin, *Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Luc Bovens, "The Ethics of *Nudge*", in Till Grüne-Yanoff, Sven One Hansson (eds), *Modelling Preference Change: Perspectives from Economics, Psychology and Philosophy*, New York, Springer, 2009, p. 207-219.

Colin Camerer, Samuel Issacharoff, George Loewenstein, Ted O'Donoghue, Matthew Rabin, *Regulation for conservatives: Behavioral economics and the case for "asymmetric paternalism"*, Philadelphie, University of Pennsylvania Law Review, vol. 151, n° 3, 2003, p. 2111-1254.

Michael Carlson, Chris Luhrs, "The Ethics of Tobacco Marketing", in Laurie Burkhardt, Jake Friedberg, Trevor Martin, Kavitha Sharma (eds), *Confronting Information Ethics in the New Millennium*, Boulder, Ethica Publishing, 1997, p. 72-78.

¹¹¹ Sur ce point, voir Adrien Barton, "How Tobacco Health Warnings Can Foster Autonomy", *op. cit.*

Aditya Chakraborty, “From Obama to Cameron, why do so many politicians want a piece of Richard Thaler? ”, *The Guardian*, 12 juillet 2008.

John Christman, “Autonomy in Moral and Political Philosophy”, in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2011 Edition,
URL : <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/autonomy-moral/>.

Gerald Dworkin, “Paternalism”, in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2010 Edition), URL :
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/paternalism/>.

Jon Elster, *Sour Grapes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Seymour Epstein, “Integration of the cognitive and psychodynamic unconscious”, *American Psychologist*, Washington, APA, n° 49, 1994, p. 709-724.

Gerd Gigerenzer, “On narrow norms and vague heuristics: A reply to Kahneman and Tversky”, *Psychological Review*, Washington, APA, vol. 103, 1996, p. 592-596.

Gerd Gigerenzer, Peter M. Todd, and the ABC Research Group, *Simple Heuristics that make us smart*, New York, Oxford University Press, 1999.

Daniel G. Goldstein, Gerd Gigerenzer, “Models of ecological rationality: The recognition heuristic”, *Psychological Review*, Washington, APA, vol. 109, n° 1, 2002, p. 75-90.

Till Grüne-Yanoff, “[Old Wine In New Casks: Libertarian Paternalism Still Violates Liberal Principles](#)”, *Social Choice and Welfare*, New-York, Springer, vol. 38, n° 4, 2012, p. 635-45.

Daniel Hausman, Brynn Welch, “Debate: To Nudge or Not to Nudge”, *Journal of Political Philosophy*, Hoboken, Wiley, vol. 18, n° 1, 2010, p. 123-136.

Ralph Hertwig, Gerd Gigerenzer, “The ‘Conjunction Fallacy’ Revisited: How Intelligent Inferences Look Like Reasoning Errors”, in *Journal of Behavioral Decision Making*, Hoboken, Wiley, vol. 12, 1999, p. 275-305.

Ralph Hertwig, Stefan M. Herzog, Lael J. Schooler, et Torsten Reimer, “Fluency heuristic: a model of how the mind exploits a by-product of information retrieval”, *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, Washington, APA, vol. 34, 2008, p. 1191-1206.

Eric J. Johnson, Daniel Goldstein, “Do defaults save lives? ”, *Science*, Washington, AAAS, vol. 302, n° 5649, 2003, p. 1338-1339.

Arie W. Kruglanski, Gerd Gigerenzer, “Intuitive and deliberate judgments are based on common principles”, *Psychological Review*, Washington, APA, vol. 118, n° 1, 2011, p. 97-109.

Gregory Mitchell, “Libertarian Paternalism Is an Oxymoron”, *Northwestern University Law Review*, Chicago, Chicago University Press, vol. 99, n° 3, 2005, p. 1245-1277.

Jessica M. Nolan, Wesley Schultz, Robert Cialdini, Noah J. Goldstein, Vladas Griskevicius, « Normative Social Influence Is Underdetected », *Personality and Social Psychology Bulletin*, Washington, SPSP, vol. 34, 2008, p. 913-923.

Mario Rizzo, Douglas G. Whitman, “Little Brother is Watching You: New Paternalism on the Slippery Slopes”, *New York University Law and Economics Working Papers*, New-York, New-York University Press, Paper 126, 2008. URL: http://lsr.nellco.org/nyu_lewp/126.

Richard Samuels, Stephen Stich, Michael Bishop, “Ending the Rationality Wars: How To Make Disputes About Human Rationality Disappear”, in Renee Elio (ed), *Common Sense, Reasoning and Rationality*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 236-268.

Steven A. Sloman, “The empirical case for two systems of reasoning”, *Psychological Bulletin*, Washington, APA, vol. 119, 1996, p. 3-22.

Cass Sunstein, Richard Thaler, “Libertarian Paternalism is Not an Oxymoron”, *University of Chicago Law Review*, Chicago, Chicago University Press, vol. 70, n° 4, 2003, p. 1159-202.

Richard Thaler, Cass Sunstein, *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*, New Haven, Yale University Press, 2008.

Amos Tversky, Daniel Kahneman, “Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases”, *Science*, Washington, AAAS, vol. 185, n° 4157, 1974, p. 1124-1131.

Amos Tversky, Daniel Kahneman, “Judgments of and by representativeness”, in Daniel Kahneman, Paul Slovic, Amos Tversky (eds.), *Judgment under uncertainty: Heuristics and biases*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Amos Tversky, Daniel Kahneman, “Extension versus intuitive reasoning: The conjunction fallacy in probability judgment”, in *Psychological Review*, Washington, APA, vol. 90, n° 4, 1983, p. 293-315.

Martin T. Wilkinson, “Reason, Paternalism and Disaster”, *Res Publica*, vol. 15, n° 2, 2009, p. 203-211 ([revue en ligne](#)).

Martin T. Wilkinson, “Nudging and manipulation”, *Political Studies*, Hoboken, Wiley, vol. 61, n° 2, 2013, p. 341-355, pour une analyse précise des rapports entre *nudges* et manipulation.

Santé publique et qualité de vie liée à la santé : un champ de recherche pour l'éthique appliquée

Julien Blanc

Introduction

La réflexion en éthique appliquée sur les enjeux éthiques propres aux recherches en santé publique a porté principalement jusqu'à présent sur les problèmes liés aux décisions, et en particulier sur les questions de justice. Cette réflexion est moins structurée en revanche pour ce qui concerne les méthodes et les pratiques de la santé publique et surtout pour ce qui concerne les enjeux éthiques propres à la production des données, à l'évaluation de l'état des



populations. Or ces enjeux sont importants et doivent être explorés. Bien plus, un champ d'application de l'éthique semble s'ouvrir : c'est un tel essai d'application que nous présentons ici.

Parmi les différentes évaluations produites en santé publique, ce sont les évaluations de la qualité de vie liée à la santé qui concentrent le plus d'enjeux éthiques et épistémologiques, comme l'ont montré en particulier Alain Leplège et Emmanuel Picavet au début des années 2000¹¹². Nous présentons ici les résultats principaux d'une recherche en éthique appliquée issue d'un travail pluridisciplinaire effectué entre 2009 et 2012 au sein d'une équipe spécialisée en évaluation de la qualité de vie, composée de médecins de santé publique, de statisticiens et psychométriciens, et de sociopsychologues de la santé.

Le problème principal des mesures de la qualité de vie en santé est un problème de fondement : il ne peut pas se chercher uniquement du côté d'une définition normative

¹¹² Emmanuel Picavet, « Le concept de qualité de vie (entre besoins, satisfaction psychologique et faculté de choix », in *Cités*, Paris, Puf, n° 4, 2000, P. 111-120. Emmanuel Picavet, *Approches du Concret*, Paris, Ellipses, 1995. Alain Leplège, Emmanuel Picavet, « Optimalité sociale, efficacité économique et bien-être mesurable dans l'évaluation des politiques de santé », *Informations sur les Sciences Sociales*, vol. 36, n° 1, 1997, P. 159-197. Alain Leplège, Emmanuel Picavet, « Les normes d'efficacité et d'optimalité dans l'évaluation des politiques de santé », *Journal de gestion et d'économie médicale*, Paris, ESKA, vol. 15, n° 1, 1997, P. 15-34. Emmanuel Picavet, « De l'efficacité à la normativité », *Revue économique*, Paris, Presses de Sciences Po, vol. 50, n° 4, 1999, P. 833-858. Alain Leplège, *Les mesures de la qualité de vie*, Paris, Puf, 1999. Alain Leplège, Sonia Hunt, "The problem of quality of life in medicine", *JAMA*, Chicago, AMA, vol. 278, n° 1, 1997, p. 47-50.

spéculative de la (bonne) qualité de vie, pas plus qu'il ne peut se chercher uniquement du côté des déclarations manifestes des individus, de leurs états physiques ou encore dans les seuls modèles théoriques de mesure. Par conséquent, la question qui se pose est celle de l'articulation de ces différents ordres de discours et approches.

Ce problème conceptuel général se traduit, lors du développement d'un instrument de mesure de la qualité de vie en santé, par l'objectif de satisfaire simultanément deux exigences qui ne sont pas *a priori* compatibles : développer une mesure standard de la qualité de vie, pour pouvoir faire des comparaisons ; et saisir la singularité du point de vue et du vécu des individus.

À partir de l'analyse d'un instrument de mesure de la qualité de vie des enfants et des adolescents très répandu, le *kidscreen-52*, nous montrons comment les choix implicites des développeurs de l'instrument d'une part, et les choix d'apparence purement techniques et théoriques qui portent sur les méthodes de recueil du point de vue et sur les modèles théoriques de la mesure (psychométrie) d'autre part, ont en fait des conséquences éthiques importantes, en introduisant des modèles de bonne vie dans les échelles dont les valeurs sous-jacentes sont problématiques.

Par conséquent, l'enjeu pour l'éthique appliquée consiste non seulement à comprendre les enjeux de ces méthodes d'évaluation en santé publique, mais également à proposer un fondement conceptuel à la mesure de la qualité de vie qui réponde aux contraintes et aux problèmes qui apparaissent dans les démarches existantes d'évaluation de la qualité de vie en santé.

La position théorique sur la qualité de vie qui nous semble alors la plus pertinente est un réalisme modéré sur les valeurs prudentielles. À ce stade du raisonnement, le réalisme signifie simplement qu'il ne dépend pas d'un individu de trouver important n'importe quoi. Les valeurs prudentielles quant à elles sont les valeurs pertinentes dans la sphère de la prudence, autrement dit ce qui touche au bien-être, à l'avantage, au bonheur, à l'intérêt, *etc.* Le réalisme que nous défendons tient compte du fait que les valeurs sont relativement communes et partagées, et parce qu'il est modéré il tient compte d'autre part de l'importance du point de vue personnel sur la hiérarchie entre ces valeurs, et sur leur mode particulier de réalisation. Cette position théorique est élaborée à partir des théories du bien-être de James Griffin.

Nous avançons donc des pistes pour développer un instrument de mesure de la qualité de vie qui soit fondé sur une liste de valeurs prudentielles, issue du recueil du point de vue élaboré, informé et délibéré des individus, et qui permet en même temps de saisir la variabilité individuelle pertinente des formes de vie.

Analyse d'un instrument de mesure de la qualité de vie en santé : le *kidscreen*

Il existe un grand nombre d'instruments de mesure de la qualité de vie liée à la santé différents. Pour la plupart, ils cherchent à capter le point de vue individuel, la « perception » ou le jugement des individus sur leur propre état. On distingue deux familles d'instruments selon les méthodes qu'ils mobilisent : les instruments « économétriques », qui, globalement, évaluent des niveaux de satisfaction de préférences sur les états vécus ou les états possibles ; et les instruments « psychométriques », qui se présentent généralement comme des questionnaires à réponses multiples, qui dérivent historiquement, sur le plan de la méthode, des échelles de douleurs ou des tests de QI, et dont l'objet est d'évaluer une « variable latente » ou cachée, la qualité de vie.

Les instruments psychométriques sont les plus usités dans la recherche clinique. Ils sont intéressants à plusieurs titres : ils sont les plus utilisés et à ce titre ils déterminent le sens du concept de qualité de vie en circulation dans le monde de la santé ; et ils sont conceptuellement hétérogènes et complexes, à la différence justement des instruments « économétriques » qui reposent sur une théorie classique de la qualité de vie comme satisfaction des préférences, certes problématique mais bien appréhendée en philosophie morale. En revanche, le sens du concept de qualité de vie le plus en circulation dans le monde de la santé n'a pas fait l'objet d'une réflexion épistémologique et morale.

Les instruments issus du projet de recherche européen *kidscreen* peuvent retenir notre attention, en particulier le *kidscreen-52*¹¹³, un auto-questionnaire basé sur le « point de vue » des enfants et des adolescents. Par rapport à d'autres instruments, les méthodes qualitatives utilisées pour développer l'instrument sont assez élaborées et surtout elles sont présentées en détail dans les articles publiés. Le développement qualitatif d'un instrument consiste à définir la qualité de vie, à rassembler les expressions pertinentes qui composeront le questionnaire,

¹¹³ Ulrike Ravens-Sieberer *et al.*, "The kidscreen 52 Quality of life measure for children and adolescents: psychometric results from a cross-cultural survey in 13 European countries", *Value in Health*, Paris, Elsevier, vol. 11, n° 4, 2008, p. 645-657.

etc. C'est donc lors des phases de développement que se constitue le concept sous-jacent. Le développement qualitatif de l'instrument s'est fait par deux méthodes que nous discutons : le consensus d'experts et la méthode des *focus groups*.

Le consensus d'experts

Le consensus d'experts¹¹⁴ a été réalisé à partir d'une méthode particulière, appelée Delphi, considérée comme efficace pour déterminer un degré de consensus sur ce type de sujet qui implique plusieurs disciplines¹¹⁵. La méthode a consisté à interroger un groupe d'une vingtaine d'experts venant des diverses disciplines sur leurs opinions concernant trois domaines : la conceptualisation de la qualité de vie liée à la santé et la construction du questionnaire en fonction de ce concept. L'intérêt de la méthode est, selon nous, de susciter des réponses argumentées : après un premier tour de sondage, les questions sont posées à nouveau plusieurs fois en incluant les réponses, anonymes, des pairs enregistrées au tour précédent. Chaque expert est donc invité à corriger, défendre, affiner sa position. À l'issue des tours, on identifie les aspects les plus consensuels : le consensus est considéré comme réalisé lorsque, par exemple, 9 experts sur 10 au moins tombent d'accord pour ou contre un aspect donné. Cette méthode permet d'obtenir une « photographie » des positions et des conceptions dominantes dans le champ, de manière relativement indépendante des différentes perspectives disciplinaires et des enjeux de pouvoirs entre disciplines ou entre personnalités. Les questions du sondage couvrent d'autre part les différentes options de mesure de la qualité de vie en cours ce qui permet de penser que ce consensus, à partir d'un nombre cependant relativement faible d'experts, indique les tendances générales du champ de recherche.

On peut retenir quelques aspects consensuels. Le premier est que la qualité de vie est conçue comme globale et multidimensionnelle. Pour les « experts » consultés, la qualité de vie ne peut se saisir d'un seul bloc, mais il faut la diviser en « dimensions » qui feront véritablement l'objet de la mesure. Émergent ainsi les « dimensions » générales de la « santé physique », la « santé sociale » et la « santé mentale », et les dimensions spécifiques du « bien-être psychologique », de « l'estime de soi », de « l'image corporelle », des « fonctionnements cognitifs », de la « mobilité », de « l'énergie ou vitalité », des « relations sociales » et de « la

¹¹⁴ Michael Herdman, Luis Rajmil, Ulrike Ravens-Sieberer, Monika Bullinger, Mick Power, Jordi Alonso, *The European kidscreen and disabkids groups*, "Expert consensus in the development of a European health-related quality of life measure for children and adolescents: a Delphi Study", *Acta Paediatrica*, Hoboken, Wiley, vol. 91, 2002, p. 1385-1390.

¹¹⁵ Jeremy Jones, Duncan Hunter, "Consensus methods for medical and health services research", *British Medical Journal*, Londres, BMJ, vol. 311, 1995, p. 376-380.

famille » ou « la maison ». D'une manière générale les experts ont préféré des dimensions « psychosociales » plutôt que des dimensions de fonctionnement physique ou de symptôme. Le « modèle conceptuel » de qualité de vie qui se dessine de cette première étape semble à première vue relativement formel d'une part. D'autre part, rien n'y est dit d'un mécanisme (comme la satisfaction) ou d'un attribut (comme l'utilité, le plaisir) sous-jacent de la valeur. À ce titre on peut penser qu'il n'y a pas de modèle qui préexiste au recueil et à l'élaboration des données. Cependant il y a bien un modèle conceptuel. On remarque en effet l'hétérogénéité de ces différents concepts, certains relevant de la vie morale (l'estime), d'autres de la vie du corps (la mobilité), certains étant très généraux comme la santé et d'autres plus spécifiques. Mais ce qu'ils ont en commun c'est d'être des sphères ou des domaines de l'existence, et ceci, pensons-nous, constitue véritablement un choix conceptuel.

En effet, les « sphères » de l'existence sont des réalités axiologiquement neutres. Ceci implique principalement que ce qui est mesuré par l'instrument au final ne peut être qu'une performance sur le domaine, ou la « dimension » : en effet, puisque les auteurs du *kidscreen* ne posent pas, à juste titre, de modèle de « réussite » dimension par dimension, alors il ne peut pas y avoir de critère extérieur. Dès lors, la signification des scores obtenus pour chaque dimension consistera nécessairement à dire que les individus ont une (plus ou moins) « bonne » image d'eux-mêmes, de « bonnes » relations sociales, un « bon » bien-être psychologique, *etc.* Or ce sont, en tant que telles, des affirmations vides : ce qui vient leur donner du contenu c'est la satisfaction des attentes, volontés, désirs, croyances des individus qui remplissent le questionnaire au moment où ils le remplissent, ce qui nous renvoie globalement à un modèle préférentialiste de la valeur¹¹⁶. Item par item, le niveau de performance de l'individu est une fonction de la façon dont l'individu se « situe » lui-même, selon son échelle interne et que l'on peut décrire comme contentement ou satisfaction.

C'est donc ce « modèle » général de qualité de vie qui ne dit pas son nom, dégagé par les experts, qui sert de cadre d'analyse à la deuxième phase de développement qualitatif : le recueil du point de vue des principaux concernés.

¹¹⁶ Par préférentialisme on désigne les théories selon lesquelles le bien-être, l'utilité ou la qualité de vie sont fonction de la satisfaction des préférences des individus. Voir John C. Harsanyi, *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

Focus groups

L'inclusion des « opinions et vues » des enfants et en particulier ceux des enfants en bonne santé, est présentée comme une des originalités importante du *kidscreen*¹¹⁷. Pour récolter ces « opinions et vues », le *kidscreen Group* a mis en place des *focus groups*, qui sont des groupes de discussions de 4 à 8 enfants et adolescents de 8 à 17 ans. Les groupes étaient homogènes selon l'âge et le sexe, mais divers selon le niveau socio-économique et répartis dans six pays d'Europe. La méthode des *focus groups* exploite le principe de la discussion entre les participants pour produire le plus de données possible et/ou le plus de précision ou de profondeur¹¹⁸. La question qui se pose est celle des règles de communication qui gouvernent ces *focus groups*. Detmar *et al.* rappellent ainsi que furent posées des « règles » minimales de discussion, probablement dans l'intention première d'éviter les biais, la violence et de maximiser la quantité d'information produite par groupe, mais dont l'effet est d'introduire une forme de rationalité au moins procédurale. Ces règles consistaient à « respecter les opinions des autres, éviter les moqueries et donner à chacun la chance de s'exprimer¹¹⁹. » On peut tenter d'interpréter cette situation au prisme des éléments de base de la théorie habermassienne de la discussion rationnelle¹²⁰.

En effet, on peut retenir de l'analyse de la discussion rationnelle que fait Habermas deux éléments principaux : le type de validité auquel prétendent les opinions, vues, *etc.* articulées ; et les droits et positions des participants à la discussion. On peut distinguer trois types de validité : la vérité, qui s'entend en un sens factuel ; la correction ou justesse, qui concerne les affirmations relatives aux normes valides dans l'univers social de la discussion des participants ; et la sincérité ou authenticité, qui concerne les sentiments et intentions de celui qui parle. Il est intéressant de noter que les remarques de Detmar *et al.* ne concernent que le troisième type de validité : seule la sincérité ou l'authenticité des participants est mentionnée par les auteurs. Bien que les enfants et les adolescents soient interviewés en tant « qu'experts » des intérêts et attentes de la population à laquelle ils appartiennent, et qu'en cela c'est une forme d'impersonnalité de l'information qui est supposée être recherchée, cet

¹¹⁷ Symone B. Detmar, Jeanet Bruil, Ulrike Ravens-Sieberer, Angela Gosch, Corinna Bisegger et *The European kidscreen Group*, "The use of focus groups in the development of the kidscreen HRQL questionnaire", *Quality of Life Research*, New York, Springer, vol. 15, 2006, p. 1345-1353.

¹¹⁸ David L. Morgan, "Focus Groups", *Annual Review of Sociology*, Palo Alto, Annual Reviews, vol. 22, 1996, p. 129-152.

¹¹⁹ Symone B. Detmar, Jeanet Bruil, Ulrike Ravens-Sieberer, Angela Gosch, Corinna Bisegger et *The European kidscreen Group*, "The use of focus groups in the development of the kidscreen HRQL questionnaire", *op. cit.*, p. 1347, nous traduisons.

¹²⁰ Voir Jurgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris Fayard, 1987.

effet d'impersonnalité n'est en fait obtenu qu'à travers l'analyse, notamment statistique, de l'ensemble des résultats de l'ensemble des discussions : ce sont d'abord des expressions personnelles, individuelles, non biaisées par le groupe ou l'observateur, qui sont explicitement recherchées. Deuxièmement, concernant les droits et positions des participants, Habermas énonce les règles suivantes : A) une règle générale selon laquelle tous les participants à une discussion doivent pouvoir également participer ; et des possibilités particulières : B) chacun peut remettre en question les affirmations de n'importe quel autre participant ; C) chacun peut introduire n'importe quelle affirmation ou remarque ; et D) chacun peut exprimer ses propres attitudes, pensées, désirs, *etc.* A), C) et D) semblent bien faire partie de l'horizon de communication idéale qui règle les *focus groups* mis en place dans le cadre du *kidscreen*. Mais il ne semble pas que la considération B) ait eu un rang égal aux autres considérations : il est certes affirmé que les débats furent vivants et que l'objectif était de susciter l'interaction des participants. Mais l'accent est mis par ailleurs sur l'expression du propre point de vue de chaque participant et sur le respect mutuel de leur liberté d'expression, ce qui peut exclure que les participants se soient adressés des objections. D'autre part, ni le consensus, ni l'accord, ni la conviction des participants ne sont évoqués. Dans l'exemple de discussion rapporté, les enfants ou adolescents répondent individuellement, de manière diverse, aux questions de l'enquêteur : sont ainsi principalement rapportées des propositions à la première personne¹²¹.

À l'issue des focus groups un matériau très important, constitué des déclarations des adolescents, a été rassemblé. Ce dernier fait l'objet de diverses procédures de tri et il est formalisé dans une liste d'environ 200 « items » ou phrases descriptives, qui couvrent une vingtaine de « dimensions ». En l'absence de source ou de référence claire, à notre connaissance, il est impossible de dire sur ces aspects comme sur les autres, quelle est la part de démarche purement inductive dans ces réductions et classifications et quelle est celle d'application de positions théoriques ou présumées, eux-mêmes non explicites. Les auteurs énoncent le sens général de ces dix dimensions de façon remarquable. En effet, elles sont toutes renvoyées à des sentiments ou des sensations, que ce soit la dimension « bien-être psychologique » ou la dimension « autonomie ». Elles renvoient toutes à des « sentiments », « sensations », « perceptions » ou « ressentis » alors même que d'une part, aucune hypothèse explicite dans les étapes précédentes, à notre connaissance, n'avait été faite sur le caractère nécessairement ressenti de ce qui devait être mesuré, et que d'autre part, la majorité des

¹²¹ Symone B. Detmar, Jeanet Bruil, Ulrike Ravens-Sieberer, Angela Gosch, Corinna Bisegger et *The European kidscreen Group*, "The use of focus groups in the development of the kidscreen HRQL questionnaire", *op. cit.*, p. 1349.

exemples d'expressions des enfants et adolescents issues des *focus groups* distillés dans l'ensemble de l'article de Detmar *et al.* ne comporte pas de référence à des sentiments (sensations, *etc.*) mais à des activités. Nous avons compté 24 expressions ou items rapportés par Detmar *et al.* : 16 font référence à des activités, des choses à faire, des comportements ou des états ("you are really on your own" pour exprimer un effet négatif d'être malade) sans référence à des sentiments ou sans usage de verbe reliés à des sentiments et sensations ; et seulement 8 expressions introduites par "I/you feel". Ces 8 expressions de sentiments décrivent des états négatifs ou des sentiments négatifs éprouvés à l'occasion d'un état de choses ("I feel sad when there is nobody to play"). Or grammaticalement même des phrases comme « je suis triste qu'il n'y ait personne pour jouer avec moi » ou « je suis triste lorsqu'il n'y a personne pour jouer avec moi » n'indiquent pas que ce qui est important c'est le sentiment. Ce qui est (négativement) important est au moins autant un état de choses (personne ne joue avec moi) que le sentiment qui l'accompagne (je suis triste). C'est faire une hypothèse causale du stimulus à la valeur du sentiment.

Ainsi, le choix de centrer le modèle sur les affects et les dispositions implique une certaine position ontologique sur la variable d'intérêt de l'instrument, c'est-à-dire la qualité de vie, qui est conçue comme une réalité interne, latente, cachée¹²². Or, à partir de Detmar *et al.* en tout cas, on peut dire que les données rapportées ne justifient pas entièrement cette position ontologique. Elle résulte donc d'un « saut » conceptuel et au fond d'une spéculation sur la nature de la qualité de vie. Ce qui est problématique est que cette conceptualisation n'est pas elle-même justifiée.

Bien que les auteurs renvoient à des « sentiments » ou ressentis, le niveau de qualité de vie mesuré par le *kidscreen* ne peut cependant pas être une fréquence ou une intensité objective des sentiments, puisque ce n'est qu'une « perception » propre au sujet de la fréquence et de l'intensité de ses sentiments que l'on peut saisir. À l'issue de la phase des *focus groups*, et ce malgré le « saut » conceptuel que cela implique, on retombe donc nécessairement sur la conclusion qui s'imposait à l'issue du consensus d'expert : l'instrument doit mesurer une satisfaction éprouvée par le sujet, c'est-à-dire un sentiment de satisfaction ou satisfaction psychologique. En résumé, le *kidscreen*, en cela représentatif de l'ensemble des instruments

¹²² Denny Borsboom, Gideon J. Mellenbergh, Jaap van Heerden, "The theoretical status of latent variable", *Psychological Review*, Washington, APA, vol. 110, n° 2, 2003, p. 203-219.

de qualité de vie liée à la santé¹²³ repose sur un concept de qualité de vie qui mélange des états mentaux et des « préférences » des individus. Les états mentaux que sont les sentiments ou « ressentis » sont les entités auxquelles est réduite la qualité de vie, mais l'instrument n'en mesure pas des niveaux objectifs : il mesure le degré auquel ces états mentaux réalisent les attentes, désirs, préférences des individus. Théoriquement, on dira que c'est un mixte d'hédonisme et de préférentialisme. Par hédonisme, on désigne classiquement les théories qui ramènent la qualité de vie ou le bien-être à des états mentaux, principalement une quantité nette de plaisir ; et par préférentialisme les théories qui ramènent la qualité de vie à la satisfaction des préférences. Ce « mixte », dans la mesure où le concept principalement mis en avant est celui de « point de vue des individus » peut être appelé « perspectivisme ».

Le perspectivisme que l'on trouve ainsi au fondement d'un nombre important d'instruments de mesure de la qualité de vie en santé, comme dans le *kidscreen*, est essentiellement critiquable sur son propre terrain et selon ses propres normes : ce modèle théorique ne colle pas nécessairement aux données mises en avant (les résultats des focus groups), et surtout il ne permet pas de régler le problème qu'il était supposé résoudre. Ce problème, rappelons-le, est de conjuguer deux objectifs : développer une mesure standard de la qualité de vie, pour pouvoir faire des comparaisons ; et saisir la singularité du point de vue et du vécu des individus. La difficulté réside, pensons-nous, dans la façon dont le « point de vue » et le « vécu » sont abordés. Dans l'approche théorique perspectiviste dominante en psychométrie de la qualité de vie liée à la santé, « point de vue » et « vécu » reçoivent d'emblée des définitions subjectivistes : la valeur *y* est comprise comme une projection des attentes individuelles et le « vécu » est confondu avec l'éprouvé ou le ressenti. « Point de vue » et « vécu » sont considérés comme devant être immédiatement donnés dans les déclarations individuelles, « authentiques » nous l'avons vu, et ils ont ontologiquement un statut de donné et non de construit. Deux problèmes se posent simultanément ici. Il y a clairement une contradiction dans la méthode : en adoptant une méthode inductive, les auteurs prétendent parvenir à un concept de qualité de vie sans partir d'un modèle préconçu. En réalité, le modèle perspectiviste n'est pas justifié par les données exhibées et il relève donc en partie d'une spéculation. Le second problème est que cette spéculation n'est pas méthodique. L'objectif étant d'évaluer la qualité de vie des individus selon leur propre échelle d'importance, les procédures de recueil des déclarations des individus, considérées a priori

¹²³ Emmanuel Picavet, « Le concept de qualité de vie (entre besoins, satisfaction psychologique et faculté de choix », in *Cités*, n° 4, Paris, Puf, 2000, p. 111-120.

seulement comme authentiques et non pas également comme justes ou correctes, et leur simple traitement statistique ne suffisent pas à garantir un niveau pertinent de normativité de l'échelle. Il faut pour que cette normativité soit intelligible et acceptable que les instruments soient constitués de notions qui relèvent de la catégorie de la valeur. Ce qui n'est pas possible dans l'appareillage conceptuel dont partent les auteurs des instruments.

Limites des méthodes de focus groups utilisées

En effet, les *focus groups* sont constitués par des individus choisis de manière à être représentatifs : âge, sexe, statut socioprofessionnel, état de santé, *etc.* On cherche d'abord non pas à dégager des majorités ou consensus mais la saturation de l'univers d'items, c'est-à-dire qu'on cherche à arriver à un stade où les personnes interviewées cessent de proposer de nouvelles idées. Le fait que l'instrument soit élaboré seulement à partir des déclarations d'un groupe représentatif implique qu'il peut y avoir quelque individu, qui est soumis au test, qui n'a pas pensé que quelques éléments décrits dans le questionnaire faisaient partie de ce qui est important dans sa vie. Cela signifie, par conséquent, que l'instrument décrit non pas exactement ce que tous les individus à qui est destiné l'instrument désirent ou trouvent important, mais également ce qu'au moins quelques individus devraient désirer et qu'ils ne se trouvent pas actuellement désirer mais qui est cependant pertinent pour appréhender leur état. Sur tout le contenu de l'instrument, parce qu'il est constitué à partir d'un groupe représentatif, il y a donc de la normativité, au sens où ce qui compte comme important dans la vie, qui est supposé être représenté dans l'instrument, est attribué de l'extérieur aux individus et non pas dérivé effectivement de leur point de vue individuel. Le dispositif du groupe représentatif pour recueillir le point de vue implique donc d'imposer une norme à partir de laquelle est évaluée la qualité de vie des individus qui remplissent le test. Ceci n'est pas contradictoire avec le fait que l'instrument est bien psychométriquement valide pour eux. Or la normativité n'est en soi pas problématique pour un instrument de mesure de la qualité de vie : mais celle-ci l'est. En effet, ces normes ne sont justifiées que par l'appartenance des individus à une population donnée. C'est principalement ici que l'élaboration de ce « point de vue » fait défaut et que la situation est problématique. En effet, une manière de justifier cette normativité consisterait à montrer que ce qui est décrit dans l'instrument, les activités physiques ou sociales, les émotions positives ou négatives, peuvent compter comme des constituants de la qualité de vie parce que, effectivement, réaliser ces activités ou avoir ces émotions améliore vraiment la qualité de la vie : mais une telle affirmation serait contraire à la démarche, qui consiste justement à découvrir par simple observation, par induction, sans

modèle antérieur, ce qui constitue la qualité de vie. Or cette démarche empêche d'atteindre le but même qu'elle était censée atteindre, puisque la normativité de l'instrument n'est plus justifiée que par le fait, pour un individu, d'appartenir à une population donnée, ce qui constitue une confusion entre la norme au sens de normalité et la norme au sens de valeur et de modèle. Pour que soit justifié le fait d'attribuer à quelque individu des désirs ou des croyances relatifs à l'importance comme si c'étaient les siens, il ne suffit pas de se fonder sur le fait d'une distribution normale : il faut encore que l'on puisse affirmer que ces désirs et ces croyances sont reliés d'une manière ou d'une autre à des valeurs. Mais ceci n'est pas possible parce que les « points de vue » à la base de cette famille d'instruments sont « bruts » et non pas « élaborés ». Toute la question, c'est la place de l'élaboration du point de vue et du caractère délibéré de la réflexion initiale, lors du recueil des points de vue d'une part, et de l'adhésion au contenu de l'instrument d'autre part. C'est avec raison, nous semble-t-il, qu'Erikson¹²⁴ soutient que lorsqu'il faut élaborer le contenu d'un instrument évaluatif de mesure du niveau de vie ou de la qualité de vie, le recueil du point de vue délibéré et explicite des personnes sur ce qui est important, à travers par exemple une procédure de vote, est préférable à un sondage. Si cela est justifié chez Erikson par la destination pratique de l'indicateur de niveau de vie, qui peut servir à des décisions politiques, cela est également justifié dans le cadre de la qualité de vie liée à la santé soit par le principe d'autonomie des patients, soit, plus simplement, par le fait qu'autrement l'instrument évaluerait de fait les vies individuelles selon un modèle qui n'est pas lui-même justifié ou légitime. Du reste, la normativité des instruments n'est pas un secret. C'est la façon dont cette normativité est construite (ou plutôt s'est imposée d'elle-même) que nous mettons en question. Ainsi dans le manuel d'utilisation du SF-36¹²⁵, instrument le plus utilisé à travers le monde, on peut lire que dans la mesure où les scores ont, en population générale, une distribution normale, l'instrument ne pose pas de problèmes de normativité parce qu'il reflète une forme de normalité. Les limites indiquées sont donc les cas marginaux et les problèmes liés aux adaptations culturelles, le SF-36 étant élaboré en effet à partir du « point de vue » d'une population particulière (urbaine, de pays développés, etc.). Mais c'est justement le passage de la normalité à la normativité qui doit lui-même être encore élaboré.

¹²⁴ Robert Erikson, "Descriptions of Inequality: the Swedish Approach to Welfare Research" in Martha Nussbaum, Amartya Sen (eds), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 67-83, p. 78 : "People's opinions and preferences should influence societal planning through their activities as citizens in the democratic political process, not through survey questions and opinion polls." [« Les opinions et préférences des gens devraient influencer l'organisation sociétale par le biais de leurs activités en tant que citoyens prenant part au processus politique démocratique, et non par le biais de sondages et d'enquêtes d'opinions. »]

¹²⁵ Alain Leplège, Joël Coste, *Mesure de la santé perceptuelle et de la qualité de vie : méthode et application*, Paris, DeBoeck-Estem, 2001, p. 20.

Pour un réalisme modéré

La position théorique qui permet de dépasser les limites du perspectivisme est une sorte de réalisme modéré de la valeur prudentielle. C'est chez Griffin que l'on peut trouver l'appareillage conceptuel qui permet le mieux de répondre au problème principal de l'évaluation de la qualité de vie : articuler mesure standard et point de vue individuel afin que la normativité des données que constituent les évaluations de la qualité de vie ne soit pas problématique. Griffin tâche en effet de concevoir une théorie du bien-être ou de la qualité de vie qui prenne en compte le fait que l'explication de la valeur peut aller en même temps dans deux directions, l'une qui relève du modèle du goût et l'autre du modèle de la perception¹²⁶. Selon « le modèle du goût » une chose a de la valeur parce qu'elle est désirée ; selon le « modèle de la perception » une chose est désirée parce qu'on perçoit qu'elle a de la valeur. Certaines préférences relèvent du modèle du goût mais en aucun cas elles n'ont de titre à servir de modèle pour toutes les préférences. Même pour les préférences qui apparaissent comme les plus personnelles, comme le fait de préférer telle activité sportive à telle autre, ce modèle antiréaliste du goût n'est pas pertinent. Si je désire ardemment par exemple rentrer chez moi sans mettre les pieds sur les rainures du trottoir, il serait faux de dire que cette activité a de la valeur pour moi pour la seule raison que je la désire. Ce n'est pas non plus la performance (ou la réussite) en elle-même qui a de la valeur mais le fait que celle-ci est amusante, par exemple. En d'autres termes, pour qu'une chose ait de la valeur pour moi, il faut que je puisse :

[...] la considérer comme un cas particulier de l'ensemble des réalités susceptibles d'être comprises, en général, comme dotées de valeur, et qui plus est, comme dotées de valeur pour tout être humain (normal)¹²⁷.

La particularité des jugements prudentiels est donc de contenir des valeurs prudentielles, qui sont des catégories : en elles se terminent l'analyse et l'examen prudentiels. On peut les lister, leur nombre est défini, bien que l'on ne puisse pas toutes les embrasser avec certitude. Voici la liste, proposée par Griffin, de ces valeurs prudentielles :

(A) L'accomplissement de soi.

¹²⁶ James Griffin, « Comment comparer la qualité de vies différentes ? », in Monique Canto-Sperber (dir.), *La philosophie morale britannique*, Paris, Puf, 1994, p. 171-196.

¹²⁷ James Griffin, "Replies", in Roger Crisp, Brad Hooker (eds), *Well-being and Morality: Essays in Honor of James Griffin*, Oxford, Clarendon Press, 2000, p. 281-313, p. 294, nous traduisons.

(B) Les composants d'une existence humaine : ce qui rend une vie proprement humaine est généralement estimé au-dessus de ce qui la rend heureuse (au sens psychologique). Il s'agit de l'agentivité (*agency*) qui inclut l'autonomie et les « capacités de base » (fonctionnement physique, nourriture, *etc.*), de la liberté politique (*liberty*) et d'opinion.

(C) La compréhension de soi et du monde, comme valeur en elle-même.

(D) La joie (*enjoyment*) qui inclut les plaisirs, la perception de la beauté artificielle et naturelle.

(E) Des relations personnelles profondes.

Cette liste est ouverte, révisable et amendable. Deux ou trois propriétés de ces valeurs prudentielles sont à remarquer. La première, c'est qu'il s'agit d'une liste, et non pas d'une seule valeur déclinée en plusieurs sous-valeurs. Griffin reproche au bonheur perfectionniste aristotélicien¹²⁸, qu'il interprète comme fonction principalement de la rationalité, de reposer sur un seul modèle de genre de vie bonne. Or non seulement il faut par principe reconnaître qu'il y a une multiplicité de manières égales d'être heureux, mais cette multiplicité s'explique elle-même par la nature du bien-être ou de la qualité de la vie, au niveau des valeurs. Les valeurs sont en effet incommensurables dans le sens précis où il n'y a pas une super-valeur (comme l'utilité chez Bentham, éminemment) à laquelle tout ce qui a de la valeur pourrait être ramené. De ce fait il y a plusieurs fins, plusieurs types de choses bonnes et plusieurs objectifs qui peuvent entrer en conflit. Prenons un point de départ quelconque dans la liste : l'accomplissement. Pourrions-nous le ramener à une autre valeur de la liste, comme les relations personnelles riches ? Non, car on ne s'accomplit pas nécessairement en amitié, et on peut réaliser l'amitié sans s'accomplir par ailleurs, ou s'accomplir par ailleurs sans réaliser l'amitié. Et il en va de même si l'on procède pour les autres valeurs. Ceci ne signifie pas que la liste est close, ni que les noms choisis sont les plus adéquats en toutes circonstances et sous n'importe quel point de vue. Ceci signifie là que nous pouvons raisonnablement penser qu'avec une telle liste ou une liste du même genre, nous sommes plus ou moins au bout de l'analyse.

Les valeurs prudentielles de Griffin ont pour caractéristique d'être des désirables ou des objets généraux du désir humain. Sous cette catégorie, Guibet-Lafaye ajoute des catégories de

¹²⁸ Est perfectionniste une conception de la qualité de vie (ou du bonheur) selon laquelle le niveau de qualité de vie est fonction de la distance de la vie actuelle avec un idéal, un modèle de vie parfaite.

choses de valeur qui ne figurent pas dans la liste de Griffin ou ne peuvent tout à fait s'y ramener : éprouver de la compassion ou accomplir son devoir, ce dernier ne pouvant être ramené à l'accomplissement de soi que sous une certaine théorie du devoir. Il en va de même pour les satisfactions et les réalisations propres à l'exécution appropriée des actions ou gestes techniques¹²⁹. On peut la compléter également à partir de Nussbaum, avec notamment la capacité à « vivre autant que possible une vie humaine complète jusqu'à la fin » qui ne peut se ramener tout à fait à la catégorie d'humanité (B) de Griffin, et qui renvoie à l'ensemble de la conduite de l'existence selon une forme narrative, ou dramatique¹³⁰, et à la valeur du sens de la vie¹³¹. D'autre part, l'ensemble des « capacités centrales humaines » de Nussbaum peut être inclus dans la catégorie (B).

Importance des désirs individuels

À cette liste, Griffin ajoute ce que nous pouvons appeler une clause générale de désirabilité. En un premier sens, la désirabilité en général doit être une propriété de toute chose que l'on prétendrait mettre sur la liste : non pas le fait d'être (dit) désiré par quelque personne, mais d'être généralement l'objet d'un désir humain intelligible. Ce premier sens de la condition de désirabilité n'est pas effectivement une clause qui arrive dans un second temps, mais elle se trouve bien au cœur de la conception des valeurs. Mais il y a un deuxième sens de désirabilité que nous pouvons comprendre comme une clause qui vient se surajouter à la conception de base, centrée sur les valeurs. En effet, en ce deuxième sens, qui se réfère aux désirs effectifs des individus, les désirs ne jouent pas de rôle dans la valeur, ils jouent plutôt un rôle restrictif au niveau de la liste des valeurs.

En effet, pour que nous puissions appliquer à quelqu'un une valeur dans le but d'évaluer la qualité de sa vie, il faut d'abord s'assurer qu'en un sens ou un autre on peut lui attribuer un désir pour cette valeur et, en particulier, s'assurer qu'il ne rejette pas cette valeur, même après avoir été dûment informé sur la valeur de la dégustation, par exemple, et sur le fait que le fait de se réjouir est bien une valeur. En d'autres termes, il faut que l'on puisse lui attribuer un désir effectif pour cette chose. Mais ne retombe-t-on pas alors dans une simple théorie des préférences ? En réalité non. Un bon test pour savoir si cette liste est complète consiste à voir si une valeur qui nous semble importante peut se réduire à une des valeurs de la liste ou non.

¹²⁹ Caroline Guibet Lafaye, *Penser le bonheur aujourd'hui*, Bruxelles, Presses Universitaires de Louvain 2009, p. 57.

¹³⁰ Alistair MacIntyre, *Après la vertu*, Paris Puf, 2006.

¹³¹ David Wiggins, « La vérité, l'invention et le sens de la vie », in Ruwen Ogien (dir.), *Le réalisme moral*, Paris, Puf, 1999, p. 301-361.

Si c'est le cas, il n'est pas besoin d'étendre la liste ; sinon, il faudra rajouter une valeur, ou la remplacer. Qu'un individu se présente qui conteste la valeur de l'autonomie pour lui n'est en effet pas un argument pour retirer la valeur, il faudrait pour cela qu'il nous montre que nous comprenons mal l'autonomie, que ce n'est pas une valeur ou qu'elle peut se réduire à autre chose. Bref, il devra entrer dans une discussion sur les valeurs, ce qui signifie qu'il accepte un aspect important de la thèse réaliste. Cependant, si je veux mesurer sa qualité de vie à lui, je pourrai retirer les items qui portent sur l'autonomie pour que mon échelle soit valide. La théorie des désirs informés a en effet une double implication : 1) quelqu'un qui ne percevrait pas que l'autonomie est une valeur fera preuve d'un « défaut de l'entendement¹³² » ; mais 2) la clause des désirs individuels stipule qu'en aucun cas on ne peut prétendre que tout le monde doit aspirer à l'autonomie. Certains, à cause de leur constitution, de leurs capacités, de leur expérience (et de tout ce qui relève de la connaissance causale de telle personne ou de telle population, comme par exemple telle population de patients), peuvent redouter l'autonomie en raison de l'accroissement de tel affect négatif (par exemple l'inquiétude) qui accompagnerait un accroissement de l'autonomie. Griffin¹³³ reprend l'exemple classique du fou qui se trouve satisfait à compter les brins d'herbe dans la cour toute la journée. Il retourne cet exemple contre Railton, à qui il répond dans ce texte et qui se servait de l'exemple pour justifier un modèle de la valeur prudentielle de type préférentialiste. Railton prétend en effet qu'il y a quelque chose de prudemment bon dans la vie de ce fou compteur. Certes, reconnaît Griffin, puisqu'il s'agit manifestement d'un intérêt central pour le fou. D'autre part, il est évident que sa vie étant réduite à cette seule activité, cela n'aurait pas de sens de lui attribuer d'autres désirs (toutes choses étant égales par ailleurs). Mais qu'est-ce qui fait que compter les brins d'herbes dans ce cas est quelque chose de prudemment bon ? Est-ce la satisfaction d'un point de vue idiosyncrasique ? « Mais peut-on comprendre également le simple fait de compter comme ayant de la valeur ? Est-ce que cela rendrait la vie de la personne meilleure ? Eh bien oui, si cela évite le désarroi, apporte du contentement ou est l'objet de joie. Mais ce sont là toutes des valeurs de la vie humaine caractéristique. »

La délibération sur les valeurs

Le niveau de valeur prudentielle globale réalisé à un moment donné, ou réalisé dans une activité possible est ainsi fonction de la satisfaction des désirs informés. Plus un désir est fort, plus sa satisfaction signifiera une augmentation du bien-être. La satisfaction ne doit pas

¹³² James Griffin, « Comment comparer la qualité de vies différentes ? », *op. cit.*, p. 191.

¹³³ James Griffin, « Replies », *op. cit.*, p. 293. Nous traduisons les citations.

s'entendre dans un sens psychologique : comme dans le cadre général du préférentialisme, la satisfaction d'un désir c'est le fait que l'objet de ce désir se réalise : un désir est satisfait comme une clause d'un contrat est respectée. Ce qu'il décrit est le cas. La « force » d'un désir n'est pas non plus d'ordre psychologique ou ressenti, sinon les désirs ressentis de la façon la plus intense, comme les désirs obstinés ou irrépessibles, dont l'intensité ressentie n'est pas nécessairement fonction de la nature de leur objet, l'emporteraient, quels que soient leurs effets au final sur notre qualité de vie. Or justement Griffin inverse le schéma présupposé par le préférentialisme. La « force » d'un désir est motivationnelle, à condition de ne pas prendre ce terme en un sens psychologique. Il s'agit de la place des désirs dans un ordre hiérarchisé ou en tout cas par emboîtement. Les désirs se distinguent ainsi par leur généralité : on distingue des désirs globaux, qui portent sur toute une forme de vie ou la caractéristique générale d'un projet de vie, et ceux-ci prennent le pas sur les désirs plus locaux : par exemple, l'arbitrage entre la préférence, locale, pour l'escalade et la préférence, locale, pour le yoga dépend de préférences plus générales soit pour la prise de risque (en escalade, par exemple) soit pour l'approfondissement spirituel (en yoga), chacune étant en revanche compatible avec le désir le plus général, par exemple, de s'accomplir en dépassant ses limites. L'ordre hiérarchique des désirs se termine « en bas » par les désirs les plus locaux (boire ce verre d'eau) et « en haut » dans les valeurs prudentielles. D'autre part, les désirs ont une structure hiérarchique dans le sens où les désirs de niveau supérieur se rapportent aux désirs de niveau inférieur : le désir pour une vie d'accomplissement est un désir que certains désirs plus locaux soient les désirs en fonction desquels j'agis. On se rapproche ici du modèle de l'ordre hiérarchique des désirs proposé par Frankfurt pour conceptualiser la personne et l'autonomie.

Pour Griffin, les « marchandages » (*trade-off*) entre les valeurs de même rang (la hiérarchisation des valeurs) semblent se faire en amont des décisions pratiques. Les décisions sont déterminées par l'échelle qu'ont les individus par avance, c'est-à-dire l'ordre qu'ils posent entre leurs valeurs, analogue à un ordre de préférences, que Griffin décrit comme les « préférences de base ». C'est de cette façon principalement qu'est décrite la variabilité entre les individus : dans la mesure où les valeurs sont les derniers éléments de l'analyse, il n'y a pas, effectivement, d'ordre a priori entre elles. Cet ordre est individuel¹³⁴. Mais cette vision de Griffin est en réalité trop statique. Les marchandages entre les valeurs de même rang se font aussi en cours d'action, ce dont rend compte le modèle aristotélicien de la délibération

¹³⁴ Ce qui ne veut pas dire que *chaque* individu a nécessairement un ordre singulier, ni que la source de cet ordre est nécessairement individuelle.

prudente¹³⁵, puisque c'est en effet selon les circonstances, « tout bien considéré », que nous réévaluons, de manière limitée cependant, nos « préférences de base » entre les valeurs. L'ordre entre les valeurs est instable par nature. Par conséquent, parler de « conception » de la vie bonne ou parler de « projet » ou de « plan » de vie est, à la lettre, excessif, dans la mesure où l'on ne peut pas véritablement assigner un moment où ce plan ou ce projet serait arrêté.

La méthode, au niveau de la théorie de Griffin, pour déterminer ce qui peut, théoriquement, être une valeur prudentielle et la méthode par laquelle un individu ou un groupe peut arriver à sa propre liste sont appelées par Griffin « délibération sur les valeurs ». Le terme de délibération renvoie à l'appareillage conceptuel aristotélicien. À la différence d'un projet, nos valeurs et l'ensemble qu'elles constituent ne s'arrêtent pas : autrement dit, en tant que nous sommes engagés dans l'existence et dans l'action, nous avons déjà des fins, nous ne sommes pas face à un « choix radical » et ce n'est pas par un acte de la volonté, pas plus que par une préférence, que nous posons ou même créons ce qui peut être une valeur pour nous. En même temps, nos échelles d'importance se mettent aussi en place en cours de délibération et d'action, et elles sont donc changeantes. Le sens de la délibération selon Griffin est de venir à connaître explicitement les valeurs et par notre compréhension de venir à les spécifier et à les ordonner. À travers Griffin nous rejoignons donc Aristote : le rapport que nous entretenons à ces fins doit effectivement être compris comme une sorte de désir intellectuel de compréhension et de perception désirante. Le trait caractéristique d'une valeur est d'être un objet ultime du désir, de relever de la catégorie du désirable. « Ultime » signifie simplement que les valeurs prudentielles sont la dernière réponse que l'on puisse apporter à des questions de type « pourquoi » : pourquoi cherche-t-il à faire cela ? Pourquoi faire telle chose ou avoir telle chose est-il désirable ? Et ainsi de suite. L'opération intellectuelle par laquelle nous réitérons ce genre de question jusqu'à parvenir à un point d'arrêt satisfaisant, Griffin l'appelle délibération. Il convient de distinguer cependant la méthode philosophique par laquelle on peut arriver à une liste de valeur, comme le fait Griffin et la théorie de la façon dont les individus se rapportent réellement aux valeurs. Pour le dire autrement, s'il faut passer par une délibération pour découvrir la liste des valeurs, les individus ne passent pas leur temps à faire ce genre de délibération chaque fois qu'on leur demande « comment allez-vous ? », ni non plus chaque fois qu'ils hésitent entre deux actions possibles.

¹³⁵ Voir Vincent Descombes, *Le raisonnement de l'ours*, Paris, Seuil, 2007 et Peter Geach, "Kenny on practical reasoning", *Analysis*, vol. 26, 1966, p. 65-75.

Cette délibération ne s'apparente cependant pas à une procédure qui garantirait qu'effectivement nous aboutissions toujours bien à des valeurs prudentielles. À la différence des théories utilitaristes, il n'y a pas de critère extérieur au bien prudentiel. De plus, la délibération au sens où l'entend Griffin, ne peut pas être une procédure formelle : cela n'aurait pas de sens de dire qu'une délibération produit d'elle-même les valeurs. Cette délibération relève plutôt de la découverte et il y a une règle de délibération, ou plutôt il y a une règle au jeu (incertain) de questions-réponses réitérées qu'est cette délibération, puisqu'il y a un point, qui ne peut être fixé a priori, au-delà duquel cela n'a plus de sens de demander encore « pourquoi ceci a de la valeur ? ». C'est la question du point d'arrêt de l'enquête. La réponse qu'adopte Griffin au défi sceptique (ou nihiliste), qui est directement inspirée de Wittgenstein¹³⁶, consiste d'une part à demander à celui qui lance le défi nihiliste de préciser quel genre de réponse le satisferait ; et d'autre part à montrer que pour définir ce qu'est une réponse satisfaisante il ne faut pas tant formuler un critère formel que rappeler comment nous procédons ou comment nous aurions tendance à procéder. Autrement dit, il s'agit de se référer à nos formes de vies : or il est probable qu'au-delà d'un certain terme, qui ne peut être fixé toujours à l'avance, continuer à se demander « à quoi bon ? » ne signifie pas que l'on gagne en vérité, que l'on fait preuve d'un meilleur esprit critique, mais plutôt que l'on tombe dans un langage plein de confusion à propos des valeurs¹³⁷. Autrement dit, cette délibération s'apparente à un éclaircissement de notre compréhension du sens de nos pratiques, usages et de notre langage. Puisque c'est un éclaircissement, il s'agit donc de se rendre intelligible à soi-même et d'exprimer en quoi le comportement des autres nous est intelligible : or quelqu'un qui continuerait à se demander indéfiniment « à quoi bon ? » ne comprendrait vraisemblablement pas ce que nous faisons. Si le comportement des autres (et le nôtre) nous est intelligible, or il l'est généralement, c'est parce que nous avons une idée des intérêts que nous poursuivons et de ce qui est généralement désirable. La délibération est donc une sorte d'enquête dans nos « formes de vies », et ces « formes de vie », comme dans la lecture que Nussbaum fait d'Aristote, doivent être comprises à la fois dans leur sens ethnographique ou sociologique et dans leur sens biologique¹³⁸. Le point d'arrêt de l'enquête sur les valeurs doit donc se trouver dans un « noyau d'expérience » typiquement humaine, selon l'expression de

¹³⁶ Voir James Griffin, *Well-Being, its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford, Clarendon Press, 1986 et « Comment comparer la qualité de vies différentes ? », *op. cit.*, p. 171-196, qui se réfère à Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2005, §19, 23, 241. Voir aussi Donald Davidson, *Actions et événements*, Paris, Puf, 1993, p. 277-304, 305-318.

¹³⁷ James Griffin, *Well-Being, its Meaning, Measurement and Moral Importance*, *op. cit.*, p. 66.

¹³⁸ Stanley Cavell, « Declining Decline: Wittgenstein as a philosopher of culture », in *This New Yet Unapproachable America*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 41.

Nussbaum, ou, selon un autre point de vue, dans ce dans quoi nous nous accordons¹³⁹. Il ne peut pas cependant y avoir de certitude ou plutôt cette élucidation de notre accord ne peut pas être définitive. Il ne s'agit pas du tout de renvoyer simplement à une « étiquette¹⁴⁰ » ou à des conventions sociales. Il ne s'agit pas, bien au contraire, de rejeter toute forme de criticisme, mais de vérifier à chaque pas si ce criticisme ne nous fait pas tomber en dehors des limites du sens. Autrement dit, les valeurs ne sont pas des conventions que nous projeterions sur les faits, elles doivent plutôt être vues comme constitutives de ce que sont certains faits pour nous.

La position méta-éthique et métaphysique qui nous semble le plus appropriée à l'égard des valeurs prudentielles est proche du réalisme anti-théorique d'une part et, en ce qui concerne le rapport qui existe entre les valeurs prudentielles et la motivation, proche d'un internalisme mixte ou aristotélien¹⁴¹. On appelle internalisme mixte ou aristotélien la position qui consiste à expliquer le lien conceptuel entre le jugement moral et l'action ou la motivation, en montrant que les jugements de valeur (et les jugements sur ce qu'il faut faire) expriment des croyances et que celles-ci engendrent des désirs. Jugements et désirs ont un lien « interne ». Cet internalisme aristotélien repose sur l'idée que les jugements de valeur sont fonction à la fois de croyances et de désirs. Mais il n'est pas correct de dire seulement que les croyances engendrent les désirs : l'explication ou l'engendrement va dans les deux sens. Effectivement, les jugements de valeurs, comme le jugement prudentiel complexe « il est bon de se battre pour le bonheur de tous, parce que c'est une manière de s'accomplir », sont des propositions théoriques, des constats et peuvent donc être tenus pour l'expression de croyances : mais en réalité elles expriment également, en même temps, des désirs, dans le sens où la désirabilité fait partie généralement des caractéristiques du concept d'accomplissement et de prédicats comme « bons ». Les jugements de valeurs expriment des croyances en même temps que des désirs mais nous ne statuons pas sur le problème de la prescriptivité et de la genèse de l'action, qui est un problème particulier qui relève de la théorie de l'action. C'est en ce sens-là également que l'internalisme mixte n'est qu'une approximation de la conception adéquate de la valeur prudentielle. D'autre part, le réalisme modéré que nous soutenons à partir de Griffin est ainsi proche du réalisme des qualités secondes de McDowell¹⁴². On appelle cette position

¹³⁹ James Conant, « Introduction », in Hilary Putnam, *Le réalisme à visage humain*, Paris, Seuil, 1994, p. 9-106.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 96.

¹⁴¹ Ruwen Ogien (dir.), *Le réalisme moral*, Paris, Puf, 1999, p. 80-93 et p. 102 *et sq.*, en particulier.

¹⁴² John McDowell, « Valeurs et qualités secondes », in Ruwen Ogien (dir.), *Le réalisme moral, op. cit.*, p. 247-271, dont la position est développée contre John L. Mackie, *Problems from Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 7-28 et *Hume's Moral Theory*, London, Routledge, 1980.

réalisme anti-théorique, caractérisée globalement par l'idée que la théorisation en morale (à partir de principes généraux notamment) n'est pas adéquate et n'est pas possible parce que les « qualités » morales, autrement dit les valeurs, sont bien l'objet d'une connaissance, mais non par réflexion rationnelle (concept ou théorie) mais par perception directe. Un des points essentiels de l'argument de McDowell consiste à montrer que nos valeurs et nos raisons d'agir sont à la fois dépendantes et indépendantes de notre point de vue, pris en général. Pour montrer cela McDowell dresse une analogie entre les qualités secondes (comme les couleurs, de façon paradigmatique) et les valeurs. Or, bien que les qualités secondes comme les couleurs ou les qualités du toucher soient des réalités phénoménales, c'est-à-dire des choses qui existent seulement en nous apparaissant, elles ont indéniablement une forme d'objectivité, qui n'est certes pas celle que l'on attribue généralement à des réalités dont l'existence ne dépend pas de notre point de vue, comme les formes des objets par exemple. L'existence des valeurs dépend du fait que nous soyons également vivants, et que notre système d'intérêts, inextricablement lié à notre système perceptif et à nos capacités physiques, biologiques, neurologiques, soit configuré d'une certaine manière. McDowell tire de l'analogie un objectivisme « faible » des valeurs : elles sont indépendantes de certaines de nos réactions particulières, éprouvées ponctuellement, mais elles existent comme des dispositions à susciter en général certaines réactions, chez un être qui a appris à les détecter et qui a développé les capacités de détection appropriées dans des situations données. On se rapproche ici de l'idée aristotélicienne selon laquelle le bien prudentiel est, dans son détail, ce que désirent et font les hommes prudents c'est-à-dire ceux qui ont développé, par apprentissage et expérience, les capacités à détecter les biens prudentiels propres aux activités.

La différence principale, peut-être, de la conception de la valeur prudentielle issue de Griffin que nous soutenons par rapport à celle de McDowell est le fait que le modèle délibératif ou de l'examen de la découverte des valeurs prudentielles est plus intellectuel et réflexif que le modèle perceptuel de McDowell : en particulier, la question de savoir si nous percevons directement les valeurs prudentielles d'une action possible par rapport à telle autre est relativement ouverte. Que nous ayons perçu effectivement la valeur de ce que nous faisons est relativement indifférent s'il s'agit d'évaluer notre qualité de vie actuelle. D'autre part, il faut aussi supposer des capacités de réflexion pour « percevoir » les valeurs prudentielles en elles-mêmes, dans une délibération, un examen ou une conversation, et pour ranger correctement les situations réelles ou les différentes options sous le concept de telle ou telle valeur prudentielle. En effet, nous pouvons très bien faire des erreurs de jugement sur la situation,

sur nous-mêmes et sur nos propres désirs, et choisir des voies inappropriées pour réaliser des valeurs : par exemple poursuivre obstinément la fortune en pensant que cela permettra de nous accomplir, alors qu'en réalité ce n'est pas le cas. Il est difficile d'expliquer ce genre d'erreur uniquement par un appareil perceptif/réactif défectueux ou mal dégrossi : c'est aussi une question de réflexion avant ou à côté de l'action.

Enfin la conception dispositionnelle des valeurs morales de McDowell tombe sous le coup d'une objection dite « statistique »¹⁴³ que notre propre position évite. Nous retrouvons là la question du passage de la normalité à la normativité qui est éminemment problématique dans les instruments de mesure de la qualité de vie. Si les valeurs sont des dispositions à susciter certaines actions de certaines personnes, alors elles sont « ce qui paraît être [tel] aux yeux de ceux qui ont certaines capacités spécifiques lorsqu[e ces capacités] s'expriment dans certaines circonstances dites “normales”¹⁴⁴. » Le problème bien sûr est le sens de « normal » : si on le comprend dans un sens « statistique », le bien peut être identifié avec ce que la majorité (par exemple) approuve ou approuverait en certaines circonstances. Avec une interprétation de « normal » où la normalité est prise en un sens plus normatif, le bien pourrait être identifié avec ce que les individus les plus entraînés ou expérimentés, comme les hommes prudents ou vertueux d'Aristote, approuveraient. Aucune de ces implications n'est entièrement satisfaisante. Mais elles sont problématiques, nous semble-t-il, surtout pour une conception de la valeur, de la réaction et de l'action morale, mais elles le sont moins pour une conception de la valeur prudentielle car la prescriptivité des jugements de valeur prudentiels est plus lâche, dans la mesure notamment où on peut postuler qu'il existe plus de manières, contraires entre elles, d'être heureux que d'agir moralement. D'autre part, surtout, le problème est bien sûr moins prégnant lorsqu'il s'agit d'évaluer la qualité de vie d'une population donnée, et surtout, l'objection ne porte pas tout à fait parce qu'elle repose sur une petite confusion. En effet, l'objection porte seulement s'il est vrai de dire que la valeur s'explique seulement comme ce qui suscite les réactions de la majorité ou de l'élite morale et intellectuelle. Il faut bien sûr s'intéresser aux jugements de valeurs, aux conceptions de la vie et aux réactions qui sont statistiquement significatifs (ce qui ne veut pas nécessairement dire la majorité ou la moyenne simple) : mais le fait que ces jugements soient significatifs statistiquement n'est qu'un critère extérieur, pour l'enquête pour ainsi dire, de ce qui peut compter comme une valeur prudentielle. En tant que telles les valeurs prudentielles ne sont pas des valeurs par le fait que

¹⁴³ Ruwen Ogien, *Le réalisme moral*, *op. cit.*, p. 91-92.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 92.

telle majorité ou telle élite sociale a telles réactions : cela dépend plutôt de leurs places et fonctions dans nos formes de vie, dans leur généralité, c'est-à-dire notamment de leur statut logique dans notre poursuite des fins et nos délibérations. Il convient plutôt de voir les relations entre les valeurs et réactions, désirs et croyances de personnes réelles comme des relations qui se co-déterminent, et il est probable qu'aucun de ces éléments séparément ne constitue la clef de la valeur prudentielle. La question doit s'aborder plutôt par le tout, le tout de nos formes de vies, dans lesquels ces différents éléments interagissent, déterminent nos formes de vie et sont déterminés par elles.

En résumé, la perspective indiquée par Griffin pour établir une liste de valeur est claire : il faut associer une enquête conceptuelle sur ce qui peut être candidat aux fins humaines (dont fait partie la satisfaction des besoins par exemple, l'évitement de la honte et ainsi de suite) à une enquête empirique qui nous apporte une connaissance causale de la nature humaine, du caractère d'un individu ou d'un groupe, *etc.*, et sur les normes et les valeurs qui sont constitutives du contexte où l'évaluation de la qualité de vie doit être faite.

Cependant, pour le type d'opération intellectuelle que Griffin vise, il n'est peut-être pas adéquat de parler de « délibération » comme il le fait. Une délibération a une fin pratique, indirecte ou directe : soit parce qu'elle débouche sur une décision dans une assemblée, qui n'est pas encore une action, soit parce qu'elle se conclut par une action dans un jugement pratique¹⁴⁵. Or la délibération (rationnelle) à laquelle pense Griffin n'est pas pratique. C'est une méthode pour découvrir les fins, qui s'apparente bien plus au questionnement itératif et dialectique de l'examen socratico-platonicien¹⁴⁶ qu'à une délibération pratique de type aristotélicien. La délibération de Griffin a des affinités avec la délibération aristotélicienne, analysée par Geach ou Descombes. Mais si elle peut s'effectuer en situation d'action, par exemple lorsqu'un changement radical de vie s'offre à nous et qu'il faut se décider entre, par exemple, continuer à vivre une vie douce mais obscure et entrer dans une vie tumultueuse mais brillante, la délibération de Griffin se situe en amont, lorsqu'il s'agit de découvrir les fins (en général et pour soi). S'il s'agit d'une « délibération », c'est en ce sens qu'il s'agit d'élucider ce qui est recherché lorsqu'on agit et lorsqu'on désire, ce qui exclut par exemple que la recherche sur le bonheur prenne la forme d'une déduction des devoirs. Mais à proprement parler, il ne s'agit pas d'une délibération : il s'agit plutôt d'un examen, au sens de

¹⁴⁵ Vincent Descombes, *Le raisonnement de l'ours*, *op. cit.* et Peter Geach, "Kenny on practical reasoning", *op. cit.*

¹⁴⁶ Gregory Vlastos, "The Socratic Elenchus", in *Oxford Studies in Ancient Philosophy I*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 27–58.

l'*elenchos* socratique, c'est-à-dire d'un examen minutieux, déplaisant¹⁴⁷, d'une méthode de questionnement sur les fins et le bien.

Perspectives pour le développement qualitatif d'instruments de mesure de la qualité de vie

Les méthodes actuellement utilisées de *focus group* discutées en première partie et la méthode d'examen rationnel que nous mettons en avant ne sont pas si hermétiquement séparées que cela. La différence principale tient aux contraintes rationnelles au caractère spéculatif assumé des méthodes d'analyse prudentielle que nous avons décrites à grand trait. L'enjeu c'est que les points de vue des individus, recueillis dans ces entretiens, soient élaborés plutôt que bruts d'une part, et qu'en même temps cette élaboration n'induisse pas de biais qui affecte la valeur épistémique des données. Surtout, l'objectif est que cette élaboration présente un caractère de rationalité axiologique. À ce titre, l'examen peut servir de modèle à une forme (moins rigoureuse nécessairement que l'*elenchos* socratique) de réflexion et de délibération collective dans ces *focus groups* sur ce qui a, généralement et véritablement, de la valeur prudentielle et sur ce qui y est associé. Le risque a priori d'intervention paternaliste de l'observateur et de l'enquêteur peut être évacué, puisqu'il est possible d'instaurer des formes de débats et de délibération entre les membres d'un groupe sans altérer la valeur des données obtenues. Clément et Serra montrent par exemple l'intérêt des méthodes faisant appel à des délibérations de groupes informés qui permettent d'obtenir des jugements motivés et réfléchis relativement à des préférences sociales, dans la recherche en éthique appliquée dans le champ médical¹⁴⁸. Si les études disponibles ne portent que sur les préférences sociales et non pas personnelles et relatives au bien-être, il y a tout lieu de penser cependant que de telles méthodes seraient fructueuses pour faire émerger les concepts pertinents relativement à la qualité de la vie au sein de groupes donnés. Il y a habituellement une dichotomie nette entre d'une part, valeurs, normes et préférences sociales, susceptibles de discussions, d'accord et de désaccord, et d'autre part, les valeurs prudentielles, relatives au bien-être et à la qualité de vie. Un des objectifs du présent travail est de montrer que cette dichotomie n'est pas justifiée. D'une manière générale, il n'existe pas, à notre connaissance, d'enquête sur les conceptions de la qualité de vie et de la vie bonne qui s'inspirerait des enquêtes en éthique expérimentale ou des enquêtes et études sur les préférences sociales ou les normes morales. Mais cette

¹⁴⁷ C'est-à-dire qui va contre notre tendance naturelle à entretenir des idées plaisantes – mais fausses – sur nous-mêmes.

¹⁴⁸ Richard Cookson, "Incorporating psycho-social considerations into health valuation: an experimental study", *Journal of Health Economics*, Paris, Elsevier, vol. 19, 2000, p. 369-401.

dichotomie ne tient que si on en reste à un concept individualiste, subjectiviste et perspectiviste de la qualité de vie. L'enjeu c'est de pouvoir disposer du point de vue élaboré des populations étudiées, de manière notamment à s'assurer que la part des préférences et des désirs dont la satisfaction a peu ou pas d'effet en termes de qualité de vie soit aussi faible que possible dans les données recueillies, ce qui implique un cadre évaluatif précédant l'enquête ; et que d'autre part l'élaboration des préférences soit le fait des personnes elles-mêmes, de manière réfléchie, délibérée et informée. Dolan ou Cookson combinent ainsi des méthodes inductives ou « *grounded* », qui sont classiquement utilisées dans les phases de développement qualitatif des instruments, avec des schèmes normatifs explicites, et des hypothèses à vérifier, concernant par exemple la plausibilité ou intelligibilité du contenu des réponses (Cookson). L'usage et l'interprétation des focus groups pourraient donc être modifiés de telle sorte à chercher non seulement des expressions authentiques des points de vue individuels des participants, mais également des propositions vraies ou justes concernant les valeurs prudentielles. D'autre part, dans la mesure où effectivement, comme pour les préférences sociales et les problèmes moraux, il y a des informations sur la qualité de vie relatives à l'éventail des activités humaines, à l'éventail des intérêts humains, aux enjeux liés au statut de santé, à l'histoire naturelle de telle maladie chronique si l'instrument est spécifique et ainsi de suite, on pourrait très bien envisager que les participants aux *focus groups* soient informés avant ou pendant la session. Enfin, l'enjeu essentiel est de diriger les délibérations de sorte à pouvoir dégager des désirs informés. La contrainte est bien sûr d'identifier des désirs, des « préférences fortes »¹⁴⁹ et des intérêts suffisamment stables et suffisamment généraux pour que les items puissent servir à élaborer un instrument de mesure, mais c'est déjà un enjeu des *focus groups* en usage.

Exemple : ICECAP

On peut alors citer à titre d'exemple une tentative vraisemblablement réussie de développer un instrument de mesure de la qualité de vie en santé basé sur des valeurs prudentielles : l'index ICECAP¹⁵⁰ pour les personnes âgées. L'élément essentiel de l'ICECAP est la façon dont sont établis les cinq « attributs » que l'instrument mesure et qui sont conceptuellement des valeurs prudentielles.

¹⁴⁹ L'expression est de Taylor. Voir Charles Taylor, *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989.

¹⁵⁰ Joanna Coast *et al.*, « Valuing ICECAP capability index for older people », *Social Science and Medicine*, Paris, Elsevier, vol. 67, 2008, p. 874-882.

À partir d'une série d'interviews¹⁵¹ auprès d'une quarantaine de personnes âgées de plus de 65 ans dont le sujet principal était « ce qui est important pour eux en terme de qualité de vie », furent dégagés cinq « attributs » principaux, à savoir : 1) « *attachment* », 2) « *role* », 3) « *enjoyment* », 4) « *security* », 5) « *control* ». On peut proposer comme traduction-explicitation : 1) les liens affectifs ou l'affection, 2) avoir un rôle, un but, se sentir utile, voire le sens de la vie, 3) les plaisirs quotidiens ou la joie, 4) la sécurité ou la confiance, et 5) le contrôle ou l'indépendance. Grewal *et al.* identifient une série de « catégories » ou « facteurs » (comme « faire des choses », « être financièrement à l'aise », « les relations familiales », « l'état de santé »...) à partir desquels ils dégagent la liste des cinq attributs. La logique de cette analyse est très proche de celle que nous avons théoriquement envisagée à partir de Griffin. Il s'agissait en effet de déterminer pourquoi les différentes activités ou facteurs, très divers dans leur détail parmi les différents individus, étaient importants, recherchés, valorisés. Ainsi les « activités tendent à contribuer aux liens affectifs (*attachment*), au fait de se réjouir et en procurant le sens de sa propre valeur, elles sont associées au fait d'avoir un rôle (*having a role*)¹⁵². » Les différents « facteurs » identifiés dans les interviews contribuaient à au moins un « attribut ». Les auteurs rapportent ainsi qu'un homme trouve important d'être en bonne santé parce que cela lui permet de faire des choses importantes, principalement voir sa fille et faire ses mots croisés. Par conséquent, on peut dire que la valeur de la bonne santé doit être comprise sous au moins deux attributs ou valeurs prudentielles, à savoir les liens affectifs et le plaisir ou la joie. À l'inverse, un attribut peut être dérivé de nombreux facteurs : l'attribut « *role* » peut être dérivé, dans l'enquête, du travail, du rôle familial, ou de la foi et de la religiosité.

L'intérêt de la démarche de Grewal *et al.* est de dériver les attributs d'un matériau empirique, dont les éléments essentiels sont élaborés par les interviewés eux-mêmes, par les questionnements des enquêteurs, mais également dégagés par une analyse logique des énoncés des personnes interviewées. C'est la limite de la démarche : les répondants ne sont pas toujours « spontanément » capables de révéler leurs valeurs prudentielles, dans la mesure où l'examen sur les valeurs prudentielles ne fait pas partie des tâches intellectuelles ordinaires. Des échanges de questions et de réponses sont donc nécessaires. Il est alors possible que des biais apparaissent dans les questionnements, que le jeu de question/réponse

¹⁵¹ Ini Grewal, Jane Lewis, Terry Flynn, Jackie Brown, John Bond, Joanna Coast, "Developing attributes for a generic quality of life measure for older people: preferences or capabilities?", *Social Science and Medicine*, Paris, Elsevier, vol. 62, 2006, p. 1891-1901.

¹⁵² *Ibid.*, p. 1894, nous traduisons.

échoue, ou que tous les répondants ne soient pas capables du même degré d'abstraction. La qualité des résultats est donc contingente et ils sont révisables. Mais c'est en même temps en cela que réside l'intérêt de la démarche.

Conclusion

Les instruments de mesure de la qualité de vie sont utilisés pour évaluer l'état de santé de certaines populations, comme par exemple les adolescents ou les enfants, selon « le point de vue » et le « vécu » de ces populations. Les données ainsi produites et éventuellement utilisées dans les décisions thérapeutiques constituent des jugements résumés de la qualité de la vie de ces populations. Par conséquent, la signification de ces données et la définition du concept de qualité de vie sous-jacent à ces instruments présentent un enjeu éthique important.

Or si l'on se penche sur les phases de développement qualitatif d'un instrument comme le *kidscreen-52*, il apparaît que les méthodes utilisées et les choix théoriques effectués présentent des limites importantes. La limite principale tient au fait qu'il y a clairement une contradiction dans la méthode : en adoptant une approche inductive, les auteurs prétendent parvenir à un concept de qualité de vie sans être parti d'un modèle « préconçu », mais en réalité, le modèle « perspectivisme » de la qualité de vie auquel ils aboutissent n'est pas justifié par les données exhibées et il relève donc en partie d'une spéculation. Nous pensons que la spéculation est nécessaire en ces matières. Le problème est que cette spéculation n'est pas méthodique. La conséquence de cette approche d'apparence inductive est que la portée normative de l'instrument n'est pas justifiée dans son contenu, justification que ne peuvent apporter seules les analyses statistiques sur lesquelles il repose, dans la mesure où ce contenu ne peut pas être rapporté à la catégorie logique de la valeur.

Nous proposons alors, à partir des travaux de Griffin, d'adopter une position sur la qualité de vie qui relève d'un réalisme modéré, et de l'approcher à partir d'une liste de valeurs prudentielles et d'une clause générale de désirabilité. En termes de méthode, l'idée essentielle est que la qualité de vie doit être conceptualisée à partir d'un examen rationnel de la valeur et d'une enquête empirique sur la forme de vie et les conceptions d'une population donnée.

Nous proposons enfin des perspectives d'amélioration des méthodes qualitatives existantes de développement des instruments de mesure de la qualité de vie qui intègrent ces contraintes rationnelles et ce schéma conceptuel général.

De cette recherche d'éthique appliquée, au croisement de plusieurs disciplines, il appert en général qu'il existe un champ de réflexion pour l'éthique appliquée relativement peu exploré sur la façon dont sont élaborées les données de santé publique et leurs enjeux éthiques. C'est en même temps un champ d'application de l'éthique, qui peut ainsi participer activement aux productions d'autres disciplines scientifiques, à condition d'en saisir les problèmes et les contraintes propres.

Bibliographie

Denny Borsboom, Gideon J. Mellenbergh, Jaap van Heerden, "The theoretical status of latent variable", *Psychological Review*, Washington, APA, vol. 110, n° 2, 2003, p. 203-219.

Stanley Cavell, "Declining Decline: Wittgenstein as a philosopher of culture", in *This New Yet Unapproachable America*, Chicago, University of Chicago Press, 1989.

Valérie Clément, Daniel Serra, « L'équité en matière de santé : qu'en pense l'opinion publique ? Une revue de l'éthique empirique dans le champ de la santé », *Revue de philosophie économique*, Paris, Vrin, vol. 10, n° 1, 2009, p. 55-77.

Joanna Coast *et al.*, "Valuing ICECAP capability index for older people", *Social Science and Medicine*, Paris, Elsevier, vol. 67, 2008, p. 874-882.

James Conant, « Introduction », in Hilary Putnam, *Le réalisme à visage humain*, Paris, Seuil, 1994, p. 9-106.

Richard Cookson, "Incorporating psycho-social considerations into health valuation: an experimental study", *Journal of Health Economics*, Paris, Elsevier, vol. 19, 2000, p. 369-401.

Donald Davidson, *Actions et événements*, Paris, Puf, 1993.

Vincent Descombes, *Le raisonnement de l'ours*, Paris, Seuil, 2007.

Symone B. Detmar, Jeanet Bruil, Ulrike Ravens-Sieberer, Angela Gosch, Corinna Bisegger et *The European kidscreen Group*, "The use of focus groups in the development of the kidscreen HRQL questionnaire", *Quality of Life Research*, New-York, Springer, vol. 15, 2006, p. 1345-1353.

Paul Dolan, Rebecca Shaw, Aki Tsuchiya, Alan Williams, “Quality maximisation and people’s preferences: a methodological review of the literature”, *Health Economics*, Hoboken, Wiley, vol. 14, 2005, p. 197-208.

Robert Erikson, “Descriptions of Inequality: the Swedish Approach to Welfare Research”, in Martha Nussbaum, Amartya Sen (eds), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 67-83.

Peter Geach, “Kenny on practical reasoning”, *Analysis*, vol. 26, 1966, p. 65-75.

Ini Grewal, Jane Lewis, Terry Flynn, Jackie Brown, John Bond, Joanna Coast, “Developing attributes for a generic quality of life measure for older people: preferences or capabilities?”, *Social Science and Medicine*, Paris, Elsevier, vol. 62, 2006, p. 1891-1901.

James Griffin, *Well-Being, its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

James Griffin, « Commentary », in Martha Nussbaum, Amartya Sen (eds), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 67-83, 133-139.

James Griffin, « Comment comparer la qualité de vies différentes ? », in Monique Canto-Sperber (dir.), *La philosophie morale britannique*, Paris, Puf, 1994, p. 171-196.

James Griffin, “Replies”, in Roger Crisp, Brad Hooker (eds), *Well-being and Morality: Essays in Honor of James Griffin*, Oxford, Clarendon Press, 2000, p. 281-313.

Caroline Guibet-Lafaye, *Penser le bonheur aujourd’hui*, Bruxelles, Presses Universitaires de Louvain 2009.

Jurgen Habermas, *Théorie de l’agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.

John C. Harsanyi, *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

Michael Herdman, Luis Rajmil, Ulrike Ravens-Sieberer, Monika Bullinger, Mick Power, Jordi Alonso, *The European kidscreen and disabkids groups*, “Expert consensus in the development of a European health-related quality of life measure for children and adolescents: a Delphi Study”, *Acta Paediatrica*, Hoboken, Wiley, vol. 91, 2002, p. 1385-1390.

Jeremy Jones, Duncan Hunter, “Consensus methods for medical and health services research”, *British Medical Journal*, Londres, BMJ, vol. 311, 1995, p. 376-380.

Alain Leplège, Joel Coste, *Mesure de la santé perceptuelle et de la qualité de vie : méthode et application*, Paris, DeBoeck-Estem, 2001.

Alain Leplège, Sonia Hunt, “The problem of quality of life in medicine”, *JAMA*, Chicago, AMA, vol. 278, n° 1, 1997, p. 47-50.

Alain Leplège, Emmanuel Picavet, « Optimalité sociale, efficacité économique et bien-être mesurable dans l'évaluation des politiques de santé », *Informations sur les Sciences Sociales*, Paris, MSH, vol. 36, n° 1, 1997, p. 159-197.

Alain Leplège, Emmanuel Picavet, « Les normes d'efficacité et d'optimalité dans l'évaluation des politiques de santé », *Journal de gestion et d'économie médicale*, Paris, Eska, vol. 15, n° 1, 1997, p. 15-34.

Alain Leplège, *Les mesures de la qualité de vie*, Paris, Puf, 1999.

Alistair MacIntyre, *Après la vertu*, Paris Puf, 2006.

John L. Mackie, *Problems from Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1976.

John L. Mackie, *Problems from Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1976.

John L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, London, Routledge, 1980.

John McDowell, « Valeurs et qualités secondes », in Ruwen Ogien (dir.), *Le réalisme moral*, Paris, Puf, 1999, p. 247-271

David L. Morgan, “ Focus Groups”, *Annual Review of Sociology*, Palo Alto, Annual Reviews, vol. 22, 1996, p. 129-152.

Ruwen Ogien (dir.), *Le réalisme moral*, Paris, Puf, 1999.

Emmanuel Picavet, *Approches du Concret*, Paris, Ellipses, 1995.

Emmanuel Picavet, « De l'efficacité à la normativité », *Revue économique*, Paris, Presses de Sciences Po, vol. 50, n° 4, 1999, p. 833-858.

Emmanuel Picavet, « Le concept de qualité de vie : entre besoins, satisfaction psychologique et faculté de choix », *Cités*, Paris, Puf, 2000, n° 4, p. 111-120.

Ulrike Ravens-Sieberer *et al.*, “The kidscreen 52 Quality of life measure for children and adolescents: psychometric results from a cross-cultural survey in 13 European countries”, *Value in Health*, vol. 11, n° 4, 2008, p. 645-657.

Charles Taylor, *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

Gregory Vlastos, “The Socratic Elenchus”, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy I*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 27–58.

David Wiggins, « La vérité, l’invention et le sens de la vie », in Ruwen Ogien (dir.), *Le réalisme moral*, Paris, Puf, 1999, p. 301-361.

Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2005.

L'éthique à l'épreuve du développement durable ou de la durabilité : effets des discours et des pratiques dans la formation agricole et l'organisation du champ

Laure Minassian

Introduction

On attribue généralement l'expansion du concept de développement durable (ou soutenable¹⁵³) au rapport élaboré par la Commission mondiale sur l'environnement et le développement, *Our common future*¹⁵⁴, mieux connu par le nom de sa présidente, Gro Harlem



Brundtland (CMED¹⁵⁵). Depuis le rapport Brundtland¹⁵⁶, le concept de développement durable a été convoqué de façon inflationniste dans l'ensemble de la société.

Il constitue une manière d'interroger la croissance économique au regard de l'environnement et de ses ressources limitées. Son usage conduit-il pour autant à la transformation des sphères économico-techniques, des cadres institutionnels, des espaces géographiques, des esprits, par la prise en compte de l'environnement social, économique et les ressources disponibles¹⁵⁷ ?

Si l'incursion de ce concept est prégnante aujourd'hui, est-elle pour autant le signe tangible d'une mutation voire d'un renversement copernicien en comparaison avec le moment socio-historique où la science et la technique imposaient leurs normes, leurs codes, définissaient le bien-vivre, ce que dénonçaient Marcuse¹⁵⁸ et à sa suite Habermas¹⁵⁹ il y a plus de quarante

¹⁵³ De l'anglais *sustainable*

¹⁵⁴ Gro Harlem Brundtland (dir.), *Notre avenir à tous*, Montréal, Éditions du Fleuve, 1988.

¹⁵⁵ Commission mondiale sur l'environnement et le développement.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ Voir Sandrine Rousseau, Bertrand Zuindeau, « Théorie de la régulation et développement durable », *Revue de la régulation*, 2007. (revue en ligne)

¹⁵⁸ Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Éditions de Minuit, 1964.

ans ? Dans le cadre de ce travail, nous inscrivons le concept de développement durable dans l'éthique de la finitude (voir Heidegger¹⁶⁰ ; Grondin¹⁶¹ ; Schürch¹⁶²), c'est-à-dire dans le refus d'une fatalité, de la conception selon laquelle tout ayant une fin (y compris les ressources naturelles, l'environnement et donc l'homme), rien ne peut être fait. Dans cette perspective, le développement durable ou la durabilité (nous reviendrons sur cette distinction) sont potentiellement les lieux d'un sursaut pour penser l'imperfection de nos modes de faire conduisant à la raréfaction des ressources, à la pauvreté, à l'injustice sociale et corriger voire changer de modèle de société. C'est donc à l'aune de cette définition que nous analyserons les usages de ces concepts dans différentes sphères de la société.

Les études de cas que nous proposons permettent d'étudier différentes mobilisations de l'éthique avec les concepts de développement durable et de durabilité, et d'observer leurs effets sur les discours d'acteurs à une échelle locale, ici relative à la sphère agricole, parce qu'elle entretient des enjeux fondamentaux au regard de ces concepts. Nous organiserons notre propos en trois points. Premièrement, nous définirons les concepts de développement durable et de durabilité et justifierons des emplois que nous en faisons. Notons dès à présent que le sens que recouvre le concept de développement durable étant flou, nous avons mobilisé le concept de durabilité pour créer un contraste utile à nos analyses. Dans une seconde partie, nous montrerons les processus d'introduction de ces concepts dans le champ agricole dans une perspective généalogique, avant de nous intéresser, dans une troisième partie, à leurs effets. Nous étudierons ces effets d'une part dans les discours d'acteurs élus de syndicats agricoles, d'autre part dans la rédaction du référentiel de la formation qui prépare au baccalauréat agricole. À travers ces cas, nous discuterons les promesses que ces deux concepts contiennent de renversements des hiérarchies sociales, mais aussi de manières de faire et de penser en nous demandant en quoi ces promesses ne sont pas, en réalité, des entités efficaces de conservation de l'ordre économique et social, autrement dit du champ (voir Bourdieu¹⁶³) qui passe entre autres par la formation d'un *habitus* à l'école.

¹⁵⁹ Jurgen Habermas, *La science et la technique comme idéologie*, Paris, Gallimard, 1968.

¹⁶⁰ Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986.

¹⁶¹ Jean Grondin, « La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, Puf, n° 3, 1888, repris in *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993.

¹⁶² Franz-Emmanuel Schürch, « Heidegger et la finitude », in [KLËSIS. SPÄTER HEIDEGGER/2010/15](#).

¹⁶³ Pierre Bourdieu, *La distinction*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

Développement durable, durabilité et éthique

Le dilemme que pose à la société la finitude des ressources dans un contexte marqué par le développement économique néolibéral oblige à formuler des propositions de transition ou de conservation politique et économique. Le développement durable est une des réponses possibles pour résoudre ce dilemme que nous distinguons de celle apportée au travers du concept de durabilité. Le développement durable renvoie, comme nous allons à présent le montrer, à des thèses néoclassiques, à une régulation et non à une rupture des modes de produire et de penser davantage attachée au concept de durabilité.

Selon Latouche¹⁶⁴, Gendron et Revéret¹⁶⁵, le concept de développement durable engage à une atténuation des inégalités socio-économiques par l'harmonisation des conditions de concurrence au sein du marché. En ce sens, ce serait une composante d'une régulation mondiale ce que confirment les travaux de Rousseau et Zuindeau¹⁶⁶ pour qui ce concept est lié « à une thèse néoclassique ». Renvoyant spécifiquement à la sphère économique et productive tendue par l'idée de développement¹⁶⁷, le concept contient dans sa formulation un flou sémantique. La formulation même du concept « développement durable » est d'ailleurs, selon Daly, volontaire en ce qu'elle permet d'obtenir le consensus des différentes sensibilités attachées à différents courants politiques et économiques. Le caractère antinomique du concept permet à Latouche de le qualifier de « concept alibi ». Dans cette perspective, le développement durable, est, par avance, une mystification¹⁶⁸. La régulation de la croissance par l'environnement physique et social (plus que sa remise en cause) conduit Rousseau et Zuindeau, à distinguer « durabilité faible » et « durabilité forte ». Dans le cadre de notre propos, nous choisissons, plutôt que de mesurer sur une échelle les critères qui appelleraient à une distinction entre forte et faible, de séparer de façon définitive développement durable et durabilité. Pour O'Riordan et Jordan¹⁶⁹, la durabilité ou *sustainability* est un concept plus large que celui de développement durable que nous allons à présent préciser. Nous rapportons le concept de durabilité aux thèses qui vont plus loin que celles de la régulation, en particulier

¹⁶⁴ Serge Latouche, « Développement durable, un concept alibi », in Jean Masini (dir.), *Après le Sommet de la Terre. Débats sur le développement durable*, Tiers-Monde, Paris, Armand Colin, tome 35 n° 137, 1994, p. 77-94.

¹⁶⁵ Corinne Gendron, Jean-Pierre Revéret, « Le développement durable », *Économie et Sociétés*, Série F, n° 37, 2000.

¹⁶⁶ Sandrine Rousseau, Bertrand Zuindeau, « Théorie de la régulation et développement durable », *op. cit.*

¹⁶⁷ Herman E. Daly, « Sustainable growth : an impossibility theorem », *Development*, vol. 3, n° 4, 1990.

¹⁶⁸ Serge Latouche, « Développement durable, un concept alibi », *op. cit.*

¹⁶⁹ Timothy O'Riordan, Andrew Jordan, « The precautionary principle in contemporary environmental politics », *Environmental Value*, Harris, The White Horse Press, vol. 4, 1995.

nous rapportons le concept de durabilité aux travaux de Hardt¹⁷⁰ et Negri¹⁷¹ que Raynaud¹⁷² qualifie comme appartenant au domaine des « nouvelles radicalités ».

La durabilité s'inscrit dans un contexte politique, économique et conceptuel. Elle marque une rupture face aux discours libéraux et néolibéraux, tels ceux de Hayek (en 1993¹⁷³ puis en 2002¹⁷⁴), pour qui l'expansion des sphères productives à une économie de marché mondiale est inéluctable. Cette idéologie néolibérale qui est le mode de pensée hégémonique des années 1980¹⁷⁵ soumet dès lors l'ensemble des individus à cette modalité et renvoie aux doxas¹⁷⁶ toute autre alternative proposée. Les travaux de Negri visent justement à montrer que la société des hommes n'est pas un système où il n'existerait plus de choix, qu'il est possible de refuser le libéralisme, que c'est même un devoir moral de le faire. Ce devoir est né des conséquences du marché libre qui iraient à l'encontre de l'homme et de la planète. Elle précipite, selon l'auteur, une fin, certes inéluctable, mais qui pourrait être retardée par la distribution des ressources matérielles et immatérielles tandis que Hayek défend l'idée que l'économie de marché préserve les ressources et l'environnement. En rapportant le concept de durabilité aux positions théoriques de Negri, nous choisissons de l'inscrire dans la vie même, d'en faire un instrument potentiel d'alternative à toutes les formes de pouvoir. Ces deux points sont traités dans les paragraphes qui suivent.

Loin d'être circonscrite aux seules sphères productives, la durabilité intègre la vie en tant qu'expérience, inventivité, créativité. Il ne s'agit alors pas de défendre la vie pour elle-même, mais de montrer que le changement, les nouvelles possibilités de penser sont contenus dans

¹⁷⁰ Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000.

¹⁷¹ Antonio Negri, « Guerre et démocratie à l'époque de l'empire », *Multitudes*, Paris, Association Multitudes, vol. 4, n° 18, 2004, p. 107-117.

¹⁷² Philippe Raynaud, « Les nouvelles radicalités. De l'extrême gauche en philosophie », *Le Débat*, Paris, Gallimard, n° 105, mai-août 1999.

¹⁷³ Friedrich A. Hayek, *La présomption fatale. Les erreurs du socialisme*, Paris, Puf, 1993

¹⁷⁴ Friedrich A. Hayek, « Économie et connaissance », *Cahiers d'économie Politique*, Paris, L'Harmattan, n° 43, 2002, p. 119-134.

¹⁷⁵ Francis Dupuis-Déri, « En deuil de révolution ? », *Réfractons*, n° 13, 2004 ([revue en ligne](#)).

¹⁷⁶ Résistance par une prise de conscience s'inscrivant dans une pensée en contexte, comme ce fut le cas précédemment avec le *new left*, ce courant de pensée qui condamne, dans sa version radicalisée (Flood, 2002), le libéralisme et le développement économique. Nous qualifions l'éthique en tant que réflexion sur l'action à l'aune des effets prévisibles de cette action (Weber, 1919). La mise en avant des enjeux éthiques face au progrès technique, l'exacerbation des contraires, conduisant à un rapport au monde revisité, mais au service d'une fonction sociale (tout comme l'art et l'esthétique). L'idéal de Marcuse a été considéré dans les années de la parution de *L'homme unidimensionnel* comme une utopie au sens de Marcuse (1964) c'est-à-dire au sens de vecteur autorisant virtuellement à penser le monde hors de l'immédiateté, hors de l'idéologie conditionnant la société, pour permettre non seulement de se donner et donner au monde d'autres possibles (qui ne sont pas encore advenus) comme dans un second temps se donner les moyens de les réaliser. Mais cette utopie peut, comme d'autres dimensions de l'esprit (y compris les œuvres), faire l'objet d'une absorption en vue de pérenniser la société, de continuer à assurer sa logique de productivité par et pour la domination.

l'expérience. S'appuyant sur une conception sociocognitive, Negri montre que la créativité relève d'un processus dynamique permettant de penser d'autres possibles. Les collectifs agissent contextuellement et proposent localement des champs de possibles. Fruit d'un rapport dialogique entre l'individuel et le collectif, le sujet, par nature hétérogène et pluriel, avec d'autres, peut réguler des pratiques face à des phénomènes. L'hétérogénéité déployée permet de penser, de composer ensemble de façon inattendue des modalités de faire. Pensés sous le concept de la multitude, les individus ou groupes d'individus possèdent, par leur capacité de réinvention, des formes de pensée et d'agir potentiellement nouvelles qui peuvent et doivent influencer l'État.

Pour que cette potentialité puisse s'actualiser, la terre et ses ressources, le travail, les richesses accumulées doivent être mis à disposition. Ces éléments sont, dans cette perspective, un bien commun. Cette mise à disposition du capital accumulé se justifie par au moins trois raisons. La première tient au fait que les générations qui nous ont précédées ont inventé des procédés sur lesquels notre travail repose aujourd'hui, c'est le cas de la production de nourriture. Elle s'explique encore parce que le partage du patrimoine accumulé offre des possibilités de penser collectivement autrement. Enfin, le partage des savoirs est une composante même des principes éthiques développés par Negri. C'est par cette mise en commun que les individus peuvent, idéalement au moins, trouver leurs solutions, atténuer les inégalités, et donc réaliser un système fondé sur la durabilité. Cette réflexion sur les modes de construction et de modification du monde par la multitude, à partir de l'héritage des savoirs constitués, participe de l'avènement d'une démocratie planétaire : « la démocratie est en train de devenir, pour la première fois, une possibilité réelle à l'échelle globale¹⁷⁷. »

Ce partage, parce qu'il est essentiel pour construire un monde basé sur la durabilité, légitime les résistances contre la conservation du savoir (qui est aussi celle du pouvoir selon une célèbre expression de Bacon). En ce sens la durabilité est un concept par lequel un contre-pouvoir peut être engagé¹⁷⁸. Il ne s'agit pas d'une réflexion éthique strictement intellectuelle, mais d'une réflexion qui s'ancre dans un contexte de lutte contre l'hégémonie néolibérale. L'organisation mondiale actuelle empêche l'émancipation des hommes, elle introduit des modes de dominations de plus en plus forts, notamment depuis que les États délèguent une partie de leur pouvoir à des substructures (le Fond Monétaire International, Organisation Mondiale du Commerce, G8, G20, *etc.*), ces groupes imposant des modalités de contrôle de

¹⁷⁷ Antonio Negri, « Guerre et démocratie à l'époque de l'empire », *op. cit.*, p. 111.

¹⁷⁸ Miguel Benasayag, Diego Sztulwark, *Du contre-pouvoir*, Paris, La Découverte, 2000.

plus en plus étendues¹⁷⁹ (même si elles sont moins visibles¹⁸⁰), alors même que les solutions de changement passent par une autorégulation, par des expériences, des tentatives, autrement dit passent par moins de contrôles, ou par un autocontrôle comme le suggère Negri.

Les enjeux éthiques que soulève la question de la durabilité dans son sens large peuvent être mis en rapport avec les réflexions d'Herbert Marcuse sur la société contemporaine en tant que la société serait une : « [...] uniformisation économique-technique non terroriste qui fonctionne en manipulant les besoins au nom d'un faux intérêt général¹⁸¹. » La résistance, le contre-pouvoir se concrétisent à l'échelle planétaire et sont rendus visibles depuis le milieu des années 1990 (soulèvement des zapatistes, « Bataille de Seattle » du 30 novembre 1999, premier Forum social mondial à Porto Alegre, en 2001, village anticapitaliste à Evian en 2003 en marge du G8, soulèvement citoyen contre le gaspillage des terres agricoles à Notre Dame des Landes). Là encore, la filiation avec les thèses de Marcuse est intéressante, la notion du droit à la résistance est la continuité d'une valorisation forte dans les années 1960 en Occident (avec les actions mises en place par le *New Left*) :

Le devoir de résister est le moteur du développement historique de la liberté, le droit et le devoir de la désobéissance civile étant exercés comme force potentiellement légitime et libératrice. Sans ce droit de résistance, sans l'intervention d'un droit plus élevé contre le droit existant, nous en serions aujourd'hui encore au niveau de la barbarie primitive¹⁸².

Agriculture, durabilité et développement durable

Les constructions conceptuelles que nous exposons sont produites à partir de l'analyse d'un contexte général. La philosophie radicale, celles de Negri, Hardt, Benasayag et Sztulwark entretiennent une parenté avec celle de Marcuse (nous y reviendrons) et visent à permettre aux individus (à la multitude) de changer le modèle de société. La pensée néomarxiste imprègne une partie du monde agricole en tant qu'espace symbolique fortement concerné par les enjeux environnementaux, ce que nous allons montrer à présent. Cette imprégnation a-t-elle une influence et, si oui, laquelle ?

¹⁷⁹ En reprenant les travaux de Foucault, Hardt et Negri qualifient la société occidentale avancée de « société disciplinaire ».

¹⁸⁰ Santiago Castro-Gómez, « Le chapitre manquant d'Empire », *Multitudes*, Paris, Association Multitudes, vol. 3, n° 26, 2006, p. 27-49.

¹⁸¹ Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, Paris, Minuit, 1968, p. 29.

¹⁸² Herbert Marcuse, « Le problème de la violence dans l'opposition », Conférence de juillet 1967.

La sphère agricole a été dominée par deux logiques distinctes. La première logique renvoie aux thèses classiques et néoclassiques qui semblent dominer depuis le début du XIX^e siècle. Dans l'activité agricole, l'idée du productivisme s'inscrit dans une raison politique, économique et historique. À titre illustratif, Méline comparait, au cours de la Troisième République, l'économie à « un arbre dont le tronc et les racines seraient les symboliques de l'agriculture, les branches et les feuilles celles de l'industrie¹⁸³. »

Plus proche de nous, Valéry Giscard D'Estaing énonçait que l'agriculture était notre pétrole, c'est-à-dire un secteur d'activité relatif à des intérêts stratégiques de conquête de marchés extérieurs. Les finalités des productions agricoles sont sans doute aujourd'hui moins tournées vers la stabilité économique de l'État, mais elles n'en demeurent pas moins un secteur de l'économie mondiale. Elles sont étroitement liées aux conditions industrielles de la transformation de la production, les pratiques culturelles sont intégrées à un ensemble plus vaste et en particulier à une logique industrielle agroalimentaire. C'est l'industrie qui d'ailleurs a le plus de poids sur les orientations des modes de production. Structurellement l'industrie organise l'agriculture. « Le XX^e voit ainsi se constituer une industrie alimentaire puissante qui assure un maillage important de nos territoires et [y] constitue 70 % des débouchés¹⁸⁴. »

On le comprend, l'introduction du concept de la durabilité touche des formes politiques qui ont dominé pendant près de deux siècles cette activité. Ce concept modifie non seulement les usages de l'espace, mais invite à reconfigurer dans les territoires des principes qui concernent le local et le global. Par quel processus de légitimation le concept de durabilité dans l'agriculture s'est-il imposé ?

Si au cours des années 1950 et jusqu'au milieu des années 1970, une conversion des modalités de pensée marquées par le marxisme a eu lieu, elle était pour une grande partie liée à une période de modernisation, à une plus grande productivité, une spécialisation des exploitations agricoles et à une disparition des exploitants en marge du modèle économique visé¹⁸⁵. Dans cette période, la pensée marxiste a fait concurrence à la pensée libérale, l'agriculture était lue à partir du fonctionnement de la société dans son ensemble. La lutte des classes symbolisait les conflits entre propriétaires terriens et exploitants. La contestation de

¹⁸³ Pierre Barral, *Les Agrariens Français de Méline à Pisani*, Paris, Armand Colin, 1968.

¹⁸⁴ Pierre Feillet, *La nourriture des Français. De la maîtrise du feu...aux années 2030*, Versailles, Quae, 2007, p. 68.

¹⁸⁵ Élise Roullaud, « Lutes paysannes dans les années 68. Remise en cause de l'ordre social », in Julian Mischi (dir.), *Campagnes populaires, campagnes bourgeoises*, Marseille, Agone, n° 51, 2013.

l'ordre social, la mise sur le même statut de l'ouvrier et du paysan (par les ouvriers et les paysans), a jalonné un ensemble de réflexion durant cette période. Autrement dit, il existe historiquement deux idéologies dans le champ agricole qui opposent progressistes et conservateurs. Cette opposition s'est étendue jusqu'aux modes de production, la nécessité de prendre en compte l'environnement – et non des supports¹⁸⁶ – a pu être considérée en France comme une imposition progressiste.

Ce contre-pouvoir paysan met en cause un modèle qui au cours des Trente Glorieuses et après a permis aux sociétés industrielles de bénéficier d'un confort jamais atteint, la science appliquée à l'agriculture ayant permis d'accroître le rendement du capital foncier. Mais cet accroissement inégalé des rendements, s'il a certes permis d'assurer une sécurité alimentaire, a provoqué, dans le même temps, des inégalités et une vague de disparition d'exploitations. La remise en cause des usages des espaces tant physiques que sociaux, n'est donc pas si neuve et s'enracine pour partie dans d'autres conflits sociaux, en particulier dans ceux qui s'étendent sur la période allant de l'après-guerre jusque peu après les Trente Glorieuses (1945-1973)¹⁸⁷. Les principes éthiques associés au mieux vivre ensemble sur la base marxiste ont été considérés comme utopiques¹⁸⁸ chez les tenants de ce modèle, comme antisociaux chez les conservateurs. Ce type de tension a engendré une dichotomisation syndicale créant une scission au sein de la FNSEA¹⁸⁹ jusque-là majoritaire, symbolisée par le sigle FNSEA-TP¹⁹⁰ et aujourd'hui devenue Confédération Paysanne. Parmi les arguments échangés les conservateurs s'appuyaient et s'appuient encore sur le fait que les gouvernements successifs depuis la Troisième République leur ont confié la mission de nourrir la population (argument qui pour un nombre important d'agriculteurs l'emporte comme valeur¹⁹¹), et qui sont encore visibles aujourd'hui dans des expressions emblématiques telles que « sans agriculture pas de nourriture », jouant sur la peur du manque des ressources essentielles aux populations et constituant une des réponses données à chaque remise en cause du modèle capitaliste agricole,

¹⁸⁶ Concernant l'exploitation des terres, il existe deux thèses contradictoires, l'une prônant la terre comme support sur laquelle il convient d'apporter un certain nombre d'éléments chimiques, organiques et mécaniques, une seconde considère que la terre interagit avec d'autres éléments, dans ce second cas, les pratiques consistent à favoriser l'apparition *naturelle* des éléments organiques, à réduire la mécanisation, *etc.*

¹⁸⁷ Les années 1960 et 1970 ont été marquées par le marxisme, l'agriculture était référée à la société et à son fonctionnement global.

¹⁸⁸ Au sens d'une autre société possible.

¹⁸⁹ FNSEA : Fédération Nationale Syndicale des Exploitants agricoles (traditionnellement ancrée dans le courant libéral).

¹⁹⁰ TP : Travailleurs Paysans.

¹⁹¹ Oubliant toutefois que seules 10% des exploitations en à peine 150 ans sont parvenues à faire les transitions productives exigées (voir Pierre Feillet, *La nourriture des Français. De la maîtrise du feu...aux années 2030, op. cit.*).

auquel est opposée, par les progressistes, une autre expression emblématique : « un autre monde est possible. »

« Sans agriculture pas de nourriture » *versus* « un autre monde est possible »

Les mouvements contestataires agricoles des années 1980 peuvent être mis en parallèle avec la diffusion de thèses néomarxistes et le mouvement du *New Left* (mouvement des années 1960 aux États-Unis). Le *New Left* est un courant progressiste, composé de jeunes Américains de la classe moyenne dont l'objectif « était de constituer une contre-société sur le plan social, culturel et politique¹⁹². » Construit dans la critique des mouvements de la gauche traditionnelle, le *New Left*, comme les mouvements paysans que nous décrivons, repose sur une analyse focalisée sur le travail et la lutte des travailleurs. Plus largement, il s'agissait de renverser des valeurs dominantes, tant de l'autorité que du travail. Les luttes sur le plateau du Larzac attestent d'ailleurs de ce mouvement. En outre, l'activisme politique de cette période s'ancre dans une critique marxiste et libertaire contextualisée à la campagne et à la ruralité.

Disparues une décennie à peine après leur création par le *New Left*, moins visibles depuis les années 1980 dans les mouvements paysans, les idées diffusées semblent rémanentes. Elles trouvent leurs concrétisations dans les mouvements de pensée et de production tournés vers l'agriculture dite alternative, qui nous a semblé plus proche de la pensée de Negri que des réflexions de Marcuse dans les années 1960. Depuis plus d'une décennie, la diffusion d'une remise en cause du modèle néolibéral semble en outre gagner la sympathie d'une large partie de la population non agricole dans un contexte de crises successives (crises sanitaires, inquiétudes concernant les stocks, augmentation des prix sur des denrées à base de blé et de riz, *etc.*), autrement dit dans un contexte bien éloigné des Trente Glorieuses. Elle est également moins circonscrite au travail ouvrier et au travail de la terre qui qualifiait les activistes du *New Left* et les mouvements paysans en France. Dénonçant les excès du productivisme agricole dont la « malbouffe » devient l'un des symboles, remettant en cause un modèle, le mouvement fédère. C'est particulièrement le cas en France, pays historiquement

¹⁹² Frédéric Robert, « Différences idéologiques entre “*New Left*” idéaliste et “*Old Left*” socialiste et marxiste aux États-Unis dans les années soixante », *La Clé des Langues*, Lyon, Éditions de l'ENS Lyon, 2010.

rural¹⁹³, où une grande partie des individus se sent concernée par les impacts des pratiques culturales dites intensives sur l'environnement :

[...] l'augmentation régulière des apports d'engrais et du nombre de traitements phytosanitaires inquiètent les Français de plus en plus nombreux à être préoccupés par des pratiques agricoles qu'ils jugent agressives pour l'environnement. Des excès dans l'apport des fumures azotées contribuent à la contamination des ressources en eau par les nitrates¹⁹⁴.

Courant d'opinion favorable à l'agriculture durable, plus encore à l'agriculture biologique, qui pourtant restera un sous-secteur minoritaire de la production, ces prises de conscience s'accompagnent d'une volonté de prendre mieux en compte les ressources, de réévaluer les besoins de chacun, de penser les pratiques de consommation et d'inscrire ces revendications dans un mouvement planétaire avec des thèmes tels que la protection du monde et l'autosuffisance alimentaire des populations. Ce mouvement militant, avec ses expressions emblématiques (« un autre monde est possible », « la terre est un bien commun »), place l'éthique au principe de l'action et questionne l'usage même de l'appareil productif qui n'est autre que la planète elle-même. Il s'agit alors de construire un cadre de référence où peuvent être discutées les orientations d'une agriculture responsable : doit-elle être efficace, doit-elle être efficiente ? Ces questions sont aussi sous-tendues par le respect de la vie sous toutes ses formes, au sens qu'en donnait : l'homme et la nature doivent cohabiter dans une interaction respectueuse.

Bien que le mouvement en faveur d'une éthique semble être pris en compte dans les sphères productives, il ne peut être considéré comme le seul élément déterminant d'une mutation. En effet, et c'est le second point que nous relevons pour expliquer la prégnance des thématiques de l'éthique, le mouvement citoyen de sympathie envers une agriculture alternative est concomitant de bouleversements écologiques ayant des impacts réels sur les stocks de céréales et donc sur les prix. Une rapide revue de presse en France atteste d'ailleurs des conséquences des transformations du climat :

« Incendies en Russie. Le prix du blé s'envole » (*Le Point*, 07/08/2010).

¹⁹³ En 1850, 80% de la population vit à la campagne. Voir Jacques Dupâquier, « Le plein rural en France », in *Espace, populations, sociétés*, Lille, Université de Lille 1, n° 3, 1989, p. 349-356.

¹⁹⁴ Pierre Feillet, *La nourriture des Français. De la maîtrise du feu...aux années 2030*, op. cit., p. 65.

« Avec les inondations en Australie les cours du blé reprennent leur ascension » (*Rfi*, 04/01/2011).

« La pollution américaine menace le blé en Europe » (*Le Figaro*, 02/02/2012).

« Une sécheresse historique aux États-Unis » (*Le Monde*, 18/07/2012).

« L'Inde craint la sécheresse, faute de mousson suffisante cet été » (*Le Monde*, 06/08/2012).

Aux bouleversements écologiques s'ajoutent les études prospectives concernant l'accroissement de la démographie à l'horizon 2050 : l'OCDE¹⁹⁵ prévoit une population mondiale de 9 milliards d'habitants contre 7 milliards aujourd'hui et s'empare de la question suivante :

Comment nourrir une population plus forte alors même que les ressources en terres disponibles s'amenuiseront (du fait de l'accroissement de la population), alors même que l'évolution du climat (et la pollution que les activités humaines génèrent) met à mal les greniers céréaliers traditionnels (États-Unis, Russie, Australie, Europe)¹⁹⁶.

Ce contexte de mutations à l'échelle planétaire crée des conditions matérielles d'existence plus difficiles (sécheresses, inondations,...). En outre, la spéculation financière sur le marché des céréales a des conséquences sur les prix des denrées dites de base contribuant à plonger dans la précarité très grande des populations qui peinent à réunir l'argent nécessaire pour leur alimentation quotidienne.

Un autre monde est-il possible ?

L'éthique de la finitude, émergence d'un sursaut, d'une prise de conscience de l'existence globale, de la précarité de l'homme et du monde, se traduit par un devoir moral envers les générations à venir, d'une transmission de valeurs, de richesses et de ressources considérées comme finies, mais elle s'adapte à des visées politiques contradictoires. La durabilité, mais aussi le développement durable, selon l'affiliation politique choisie, sont, en ce sens, les lieux d'une réflexion sur l'action et sur ses effets prévisibles¹⁹⁷. Cela suffit-il à la qualifier d'alternative politique capable de renverser des processus de domination économiques et

¹⁹⁵ Organisation de Coopération et de Développement Économique.

¹⁹⁶ Perspectives de l'environnement de l'OCDE à l'horizon 2050 : « Les conséquences de l'inaction », *Synthèses*, Mars 2012, URL : www.oecd.org/fr/env/indicateurs-modelisation.../49884240.pdf

¹⁹⁷ Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1963.

sociaux ou entérine-t-elle des dichotomies historiques, voire justifie-t-elle des conceptions néolibérales ?

Le rapport de force entre néolibéraux et néo-marxistes se retrouve tout particulièrement dans les discours des responsables de syndicats agricoles. Il nous a paru intéressant d'étudier à une échelle locale la mobilisation des concepts de durabilité et de développement durable dans les discours. Nous avons procédé à un recueil de discours (par entretiens sociologiques) de deux responsables de deux grands syndicats traditionnellement opposés : la FNSEA (traditionnellement plutôt libérale), la Confédération Paysanne (traditionnellement plutôt marxiste)¹⁹⁸. Les terrains d'enquête ont été choisis pour leur aspect clivé. L'analyse discursive révèle que l'opposition néolibérale et néo-marxiste est celle par laquelle les discours recueillis peuvent être comparés. Ces éléments nous servent à construire une analyse soucieuse de tenir compte de la multiplicité des dimensions qui se combinent avec les thèses néolibérales et néo-marxistes.

À gauche comme à droite, les responsables considèrent le monde comme profondément influencé par un nouveau système économique mondialisé, ils considèrent encore la nécessité de tenir compte de l'environnement et s'accordent sur l'idée que la pluralité des dispositifs de production (AMAP¹⁹⁹, circuits courts, circuits longs) sont une nécessité, dans tous les cas un état de fait. Les discours que nous avons analysés sont ordonnés selon des thèmes récurrents concernant plus spécifiquement le calcul économique et la dénonciation des conséquences de la thèse adverse sur le social et l'environnemental. L'enracinement idéologique est fort, chacun des responsables commence l'entretien en se démarquant du syndicat opposé alors même que la question d'entretien ne portait pas sur ce thème²⁰⁰. Nous organisons notre propos en présentant succinctement les résultats de l'analyse du discours, en commençant par celui qui porte la vision néolibérale puis par celui qui porte la vision néo-marxiste.

L'opposition nous/eux s'actualise dans le discours du responsable de la FNSEA, par un argumentaire thématique utilisant les thèses marxistes pour renverser le rapport de force (ce qui constitue une stratégie du discours libéral selon Boltanski et Chapollio²⁰¹). Dans le discours du responsable de la FNSEA, la durabilité ou le concept de développement durable (les deux

¹⁹⁸ Bertrand Hervieu, Nonna Mayer, Pierre Muller (dir.), *Les mondes agricoles en politique. De la fin des paysans au retour de la question agricole*, Paris, Presses de Sciences Po, 2010.

¹⁹⁹ Association pour le Maintien d'une Agriculture Paysanne.

²⁰⁰ La question que nous avons posée dans le cadre de ces entretiens était : « Qu'est-ce qu'être agriculteur aujourd'hui, que sera être agriculteur demain ? »

²⁰¹ Luc Boltanski, Eve Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

étant assimilés) a permis l'émergence de dispositifs de production pluriels. Pour autant, selon ce responsable, si « les gens peuvent en vivre/c'est grâce aux circuits longs », puisque les producteurs engagés dans les circuits longs²⁰², laisseraient à de plus petits des marchés de niche. Les arguments selon lesquels le libéralisme engendrerait plus d'injustice sociale, de déclassement, d'arrêt, pour certains agriculteurs, de leur outil de production sont aussi renversés. Selon le responsable syndical, le déclassement, la disparition des exploitations agricoles et ainsi l'augmentation de la pauvreté, de l'injustice sociale seraient plus importants dans le modèle néo-marxiste. En faisant disparaître l'organisation hiérarchique (en particulier dans l'agro-industrie), les agriculteurs se mettraient en concurrence directe les uns avec les autres. Les exploitants ne pourraient plus s'unir pour obtenir des prix garantis contre une institution plus forte, mais seraient plongés dans un libéralisme plus violent que le libéralisme actuel. De façon générale, la prise en compte du développement durable ne doit pas être un critère exclusif (toujours selon le responsable de la FNSEA), le raisonnement politique doit se construire à partir des débouchés économiques. Ce discours n'est pas exempt de principes éthiques mais pose que la durabilité passe par le marché, l'éthique se décline dans l'objectif affiché de conserver une profession, d'éviter la concurrence trop forte que générerait potentiellement le modèle d'une agriculture exclusivement de proximité.

Du côté de la Confédération Paysanne, ce sont les limites d'un système qui sont mises en avant. Le libéralisme aurait engendré une série de catastrophes écologiques majeures. Le responsable évoque d'ailleurs son expérience vécue. Les changements qu'il a observés au cours de sa carrière professionnelle – par exemple l'érosion des sols par la disparition des haies – illustrent son propos par des exemples repris à Yann Arthus-Bertrand (qu'il cite). Il défend l'idée d'un système plus économe, les thèmes de la planète comme « bien commun », « autosuffisance alimentaire », constituent un premier fil conducteur. Mais cette radicalisation ne pouvant s'accommoder des conditions politiques actuelles, orientées vers un néolibéralisme, il existe chez lui un second discours qui fonctionne en parallèle. À côté de ce premier trait néo-marxiste du discours, le responsable de la confédération paysanne interrogé indique à de multiples reprises qu'il y a nécessité de retirer une plus-value de la production du travail, énonce les conditions de travail moins avantageuses dans un système de circuits courts ainsi que sa faible rentabilité, souligne encore les nouvelles formes d'autoritarisme qu'imposent les exigences des consommateurs sur le marché de la vente directe ou des

²⁰² Circuits longs : les débouchés du producteur sont tournés vers l'agro-industrie.

AMAP conditionné par leur souci d'acheter, à travers des produits de consommation, une image rurale idyllique.

Une des critiques que l'on peut adresser aux deux courants politiques concerne leur caractère généraliste qui enchevêtre visée politique globale et situations locales conduisant à une mise en concordance entre pratiques de productions et valeurs politiques en jeu. En effet, cet enchevêtrement entre situations et réflexions sur la société s'observe dans la sphère agricole et s'actualise aux plus petites échelles. Dans cette perspective, les pratiques des agriculteurs peuvent être jugées, selon la perspective choisie, comme relevant d'un modèle dit solidaire ou d'un modèle dit libéral. L'agriculteur qui ne mettrait pas en place une structure en correspondance avec des modalités de gestion qui s'apparente à une alternative devient un social-traitre pour reprendre une formulation de Dupuis-Deri²⁰³, c'est-à-dire un acteur désigné comme l'avant-garde du système néolibéral dans le discours néo-marxiste. Autrement dit, les théories qui accompagnent le concept de la durabilité ou du développement durable participent d'un rapport de force qui place les individus dans un système dichotomique.

Une deuxième critique, concernant chacune des thèses que nous avons présentées, concerne l'oubli d'un fait social essentiel, à savoir que les modes de réflexion des individus et leurs choix sont liés à leur position dans le champ, à un contexte, à une socialisation. Or, dans le domaine agricole comme ailleurs, les agriculteurs sont issus de plusieurs catégories sociales qui ne partagent pas toutes les mêmes intérêts et les individus qui adhèrent aux thèses anticapitalistes sont en majorité ceux qui sont justement menacés par le capitalisme (et inversement). De plus, ici comme ailleurs, il existe une recomposition des classes sociales. Celle qui correspond à la Confédération Paysanne est en marge de la société agricole, les AMAP sont plus largement composées de néo-ruraux²⁰⁴ qui s'engagent dans la profession d'agriculteurs dans une perspective politique, tandis que les exploitants agricoles proches des thèses de la FNSEA sont plus généralement ceux qui disposent d'un capital d'exploitation leur permettant de considérer que la tendance néolibérale sert leurs intérêts. Mais la grande masse silencieuse, c'est-à-dire celle qui n'est ni privilégiée, ni en marge – la marginalité conférant un pouvoir politique d'importance comme l'avait montré Mills²⁰⁵ – subit la

²⁰³ Francis Dupuis-Deri, « L'ambition politique d'Antonio Negri. Philosophie radicale et mouvement altermondialiste », *Monde commun*, [CIRCEM](#), juin 2008.

²⁰⁴ Jean-Baptiste Paranthoën, « Processus de distinction d'une petite bourgeoisie rurale. Le cas d'une "association pour le maintien de l'agriculture Paysanne" (AMAP) », Marseille, *Agone*, n° 51, 2013, p. 117-131.

²⁰⁵ Wrigth C. Mills, "Letters to the New Left", in Chaim Waxman (ed.), *The End of Ideology Debate*, New York, Funk and Wagnalis, 1968, p.133.

tendance hégémonique néolibérale et le moralisme néo-marxiste. Elle est ainsi placée sous un double autoritarisme.

Loin d'arracher les individus à des configurations sociales, l'éthique, parce qu'elle est actualisée en fonction de valeurs et de représentations, plonge les acteurs dans un *ethos*. Les modèles politiques créent des typologies d'acteurs, d'objets, d'actions et de valeurs politiques et empêchent de penser une alternative possible en dehors de ces modèles.

Ces éléments que nous présentons s'actualisent encore dans les orientations curriculaires²⁰⁶ de la formation agricole. Loin de présenter la durabilité et le développement durable²⁰⁷ détachés des valeurs que ces concepts peuvent servir, le programme de formation que suivent traditionnellement les futurs agriculteurs (le baccalauréat agricole) alterne entre discours concernant les limites d'un système libéral (avec la mise en avant des attentes sociétales, du choix d'un système durable, de la préservation des ressources naturelles), tandis que quelques paragraphes plus loin les concepts de développement durable et de durabilité deviennent un moyen de développer économiquement une exploitation, de rechercher des marchés de niches. Les attentes sociétales sont alors mises en relation avec un contexte de mondialisation et de moins-value que cette mondialisation engendre. Le durable, le label, l'agriculture biologique sont alors une possibilité, un moyen comme un autre pour rehausser cette moins-value. Le programme de formation entretient en quelque sorte une proximité avec le rapport Bruntland au sens où le flou laissé (volontairement ?) crée une marge d'interprétation importante, dont la tendance générale est orientée vers le néo-libéralisme.

Mondialisation et développement durable : entre développement sectoriel et développement territorial

Pourtant ce processus de mondialisation peut aussi se lire de façon plus ouverte en considérant qu'il recouvre deux versants complémentaires : au niveau global, l'intensification de la mondialisation des échanges et son impact sur l'exacerbation des concurrences entre agricultures, en contrepoint, au niveau local, le renforcement des appellations territoriales :

²⁰⁶ Un programme de formation professionnelle (le terme exact est « référentiel ») est composé de deux entités distinctes : le référentiel professionnel, qui est une présentation argumentée de la profession du responsable d'exploitation, puis du référentiel de formation qui comprend l'organisation et les contenus de la scolarisation d'une profession (en tant qu'elle se professe, s'enseigne, Dubar et Tripier. Voir Claude Dubar, Pierre Tripier, *Sociologie des professions*, Paris, Armand Colin, 1998. Ces deux référentiels comprennent un volume égal (près de 200 pages pour chacune des entités).

²⁰⁷ Les concepts de durabilité et de développement durable concernent dans le référentiel professionnel 29 occurrences.

signes officiels de qualité, produits fermiers et circuits courts de l'agriculture visant à lier plus fortement les produits au territoire et au développement local. On retrouve ce dilemme dans l'organisation de la Politique Agricole Commune de l'Union européenne : le 1^{er} pilier de la PAC, conçu comme une protection du revenu contre la baisse des prix imposée par cette mondialisation, et en contrepoint le 2^e pilier visant la préservation des territoires ruraux : économie, social, préservation des ressources naturelles. Sans présumer des réformes à venir de la PAC, on peut considérer que, pour l'agriculteur, un des enjeux essentiels sera donc bien de construire (ou reconstruire) le lien de son activité au marché et au territoire et de retrouver ainsi la maîtrise de la fonction de commercialisation quels que soient les circuits développés : depuis les circuits courts jusqu'aux marchés internationaux.

Selon Marcuse : « les sources de la plus-value assurant le maintien de la société mercantile (*Tauschgesellschaft*) se tarissent²⁰⁸ » et les énoncés du référentiel vont dans ce sens, la mondialisation participe d'une dégradation de la plus-value. Cependant, la source mercantile peut se générer par d'autres moyens, ici le durable et les pratiques qui y sont associées. Là encore la pensée peut nous aider à comprendre un tel mouvement :

[...] si le besoin vital de joie, de bonheur goûté en toute bonne conscience fait défaut, et qu'il est remplacé par le besoin de tout devoir gagner dans une vie aussi étriquée que possible, lorsque ces besoins vitaux sont éliminés ou étouffés par les besoins répressifs, alors il faut s'attendre simplement à ce que les nouvelles possibilités techniques deviennent à nouveau des possibilités de répression²⁰⁹.

La rationalité technique et économique, les pratiques qui y sont associées constituent le principe organisateur du référentiel. Cette rationalité est l'espace social par lequel les élèves sont scolarisés et socialisés, habitués au rôle qu'ils sont amenés à jouer demain dans notre société.

Conclusion : L'éthique au service de la domination

Le concept de développement durable possède une forte ambiguïté, il est rattaché de façon fonctionnelle et opérationnelle à deux tendances dominantes : l'une orientée vers une composante économique, la seconde rattachée à la sphère sociale. Dans chacune de ces tendances, ce concept conserve sa part d'idéalité doctrinale. En outre, si le concept de durabilité semble moins ambigu que celui du développement durable, il s'uniformise

²⁰⁸ Herbert Marcuse, *La Fin de l'utopie*, Paris, Seuil, 1968, p. 12.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 14.

néanmoins avec ce dernier. Cette équivalence, que l'on retrouve entre autres dans les usages langagiers des responsables syndicaux et les termes du référentiel, retire au concept de durabilité la charge critique qu'il contient, il devient dès lors un cliché et fonctionne en mots-valises. Le lissage dont fait l'objet ce concept s'étend aussi aux théories néomarxistes et néolibertaires qui sont incorporées à la pensée néolibérale. Dans cette perspective, l'affrontement de deux idéologies (néolibérale et néomarxiste) ne conduit pas à une exacerbation des contraires devant permettre la mise en avant de perspectives originales contribuant à renverser l'idéologie dominante²¹⁰, mais elle est absorbée, et ce à plusieurs échelles de la société (productive, politique, éducative). Cette absorption a certes participé de transformations, de modifications, a permis l'avènement de nouveaux outils de pensée, sans doute moins d'un changement de paradigme. Au contraire, les modes de pensée contestataires, sous couvert d'éthique, servent de justification au développement économique. Ainsi, le développement durable et/ou la durabilité réalisent les prophéties de Hayek et deviennent un argument supplémentaire à la logique du marché présentée comme inévitable. À l'échelle agricole, les mouvements de pensée et de productions actuels, tendant à faire émerger des résistances paysannes, font l'objet d'une absorption et ne remettent pas en cause le modèle productiviste, comme en attestent les discours des responsables de syndicats. L'écriture du référentiel de la formation des futurs agriculteurs contribue à la même tendance et participe d'une normalisation et d'une intériorisation par l'école²¹¹ d'une conception du monde centrée sur le marché et du rôle que les aspirants à la profession d'exploitants agricoles auront à jouer. À ce jeu perdure un système économique « non pas orienté vers la satisfaction des besoins de tous, mais vers la satisfaction des besoins toujours plus grands de quelques privilégiés²¹². » À toute petite échelle enfin, c'est-à-dire au niveau de l'exploitation, les pensées néomarxiste et néolibérale deviennent, par l'intermédiaire d'une redéfinition de l'éthique, des instruments participant de la conservation de l'ordre social. En contribuant à une vision du monde dichotomisée, les agriculteurs doivent alors s'assujettir à l'une d'entre elles sous peine d'être sous la condamnation de l'une et de l'autre en cas d'échec économique. Cette restriction de la pensée à une idéologie contribue à nouveau à une société sur-répressive

²¹⁰ Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire*, op. cit..

²¹¹ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

²¹² Francis Dupuis-Deri, « Herbert Marcuse altermondialiste ? », in *Revue internationale de théorie critique*, Varia, n° 11, 2008 ([revue en ligne](#)).

en tant que « la sur-répression, ce sont les restrictions rendues nécessaires par la domination sociale²¹³. »

²¹³ Herbert Marcuse, *La fin de l'utopie*, Paris Seuil, 1968, p. 8, note 2.

Décider et faire : le « savoir-comment-faire », entre sagesse pratique, habileté et éthique du care

Marta Spranzi

Introduction

Depuis quelques décennies déjà, la décision médicale fait l'objet d'une attention particulière. Avec l'essor du principe de respect de l'autonomie des patients, sanctionné par la loi des « droits des patients » de 2002 (n° 2002-303 du 4 mars), la décision médicale devient partagée. Elle fait aussi – du moins en théorie – l'objet d'une discussion collégiale au sein de



l'équipe médicale : les arguments éthiques sont donc échangés, évalués et pesés lors d'un processus de délibération qui aboutit à une décision.

Malgré les controverses qui entourent l'interprétation de la notion d'autonomie²¹⁴, le champ de l'éthique médicale a exploré, et continue d'explorer, la problématique difficile de ce qu'on appelle les « dilemmes » éthiques,

c'est-à-dire les situations dans lesquelles les décisions médicales sont le plus controversées, soit au niveau sociétal, soit au niveau individuel. L'éthique « clinique », par opposition à la bioéthique, concerne traditionnellement la décision médicale dans des situations singulières : c'est précisément quand des médecins s'interrogent sur « Que décider ? », et quand plusieurs options sont techniquement possibles que se pose la question des valeurs et des principes éthiques de référence et de leur éventuel arbitrage.

En effet, la dimension éthique de la décision médicale se présente de façon aiguë quand l'équipe est confrontée à un dilemme : deux solutions opposées se défendent non seulement du point de vue technique mais également par rapport à des principes éthiques de référence : est-il bien de ne pas nourrir de force un patient âgé et dément qui refuse de se nourrir ? Faut-il interpréter ce refus comme une manifestation de son autonomie résiduelle ou comme une

²¹⁴ Voir à ce propos, Marlène Jouan, Sandra Laugier (dir.), *Comment penser l'autonomie ?*, Paris, Puf, 2009.

manifestation de sa maladie ? Et même si c'est le cas, faut-il le laisser mourir alors qu'il n'a pas de pathologie létale sous jacente ? Respect de l'autonomie du patient et non-malfaisance semblent être ici en contradiction. Un processus de délibération est donc nécessaire dans lequel les différents arguments sont évalués et « mis en balance ». Cette expression, utilisée notamment par Tom Beauchamp et James Childress dans leur ouvrage de référence sur l'éthique médicale²¹⁵, signifie que dans une situation dans laquelle deux décisions opposées pourraient se justifier à partir de deux principes différents, il convient de donner la priorité à l'argument qui, étant donné les circonstances, a le plus de poids. Ce processus aboutit à une décision qui clôt la délibération et sanctionne ses conclusions. Un bon exemple de ce difficile arbitrage est la décision d'arrêt ou de continuation des soins en néonatalogie : il s'agit de décider si la qualité de vie du futur enfant justifie un éventuel arrêt de soins ou si au contraire il convient de tout mettre en œuvre pour lui sauver la vie. Comme l'a bien montré Anne Paillet²¹⁶ dans un livre consacré à cette question, le personnel infirmier, dans le doute, préfère en général prendre le risque d'arrêter une vie qui aurait pu être acceptable, plutôt que prendre le risque inverse, de prolonger une vie avec un très grand potentiel de souffrance pour l'enfant lui-même et pour son entourage.

Par conséquent, dans la succession naturelle délibération/décision/action, l'éthique ne semble concerner que les deux premiers moments, l'action en elle-même passe au second plan. Elle n'a d'importance qu'en tant qu'elle est l'aboutissement de la décision, qu'Aristote justement appelle le « désir délibératif » pour mettre en évidence son caractère dynamique. Dans l'exemple donné, et en supposant que la décision ait été prise de nourrir de force le patient, dans l'espoir qu'il se remette physiquement et qu'il puisse à nouveau se nourrir avec plaisir, le personnel soignant est convoqué pour attacher le patient, le nourrir par sonde, le détacher une fois la séance terminée. Cet ensemble d'actes – dirait-on – n'est éthiquement légitime que si la décision préalable est bonne. En effet, dans la vision courante l'évaluation éthique de l'action des soignants dépend du bien-fondé de la décision dont elle résulte et qui informe son « intention ». À son tour le bien-fondé de la décision repose sur le processus de délibération et des principes invoqués, interprétés et pesés.

²¹⁵ Tom L. Beauchamp, James F. Childress, *Les principes de l'éthique médicale*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

²¹⁶ Anne Paillet, *Sauver la vie, donner la mort*, Paris, La Dispute, 2007.

La conséquence en est que, si éprouvant soit-il, le travail des soignants reste souvent invisible. Comme l'écrit Pascale Molinier, « un travail attentionné efface ses propres traces²¹⁷. » Il vise en effet à ce que tout se passe sans heurts et il n'est donc remarqué que quand des obstacles se présentent et que les rouages complexes des relations de soin ne fonctionnent pas de façon fluide. Mais cette invisibilité n'est pas simplement pratique : elle s'étend à la dimension éthique. C'est précisément le fait que le travail soignant soit intrinsèquement lié à la pratique qui le rend moralement invisible. Le rôle principal du personnel infirmier est d'assurer l'« application » de la décision médicale et de permettre la réalisation des objectifs identifiés lors de la délibération qui a conduit à la décision. « L'infirmier applique et respecte les protocoles thérapeutiques et de soins d'urgence que celui-ci a déterminés²¹⁸. » Par dérogation, l'infirmier peut en urgence agir sans prescription médicale en attendant une validation médicale a posteriori. Ainsi, l'action du soignant elle-même reste dans l'ombre, alors qu'elle constitue une source importante de ce qu'il est convenu d'appeler la « détresse morale » des soignants : faire des soins qui n'ont pas de sens, faire des soins douloureux, prendre en charge un patient avec lequel on n'a pas de relation, ne pas réussir à harmoniser le bien-être de toutes les parties en présence.

Dans cet article je voudrais montrer que la manière dont la décision se traduit en action comporte une dimension éthique indépendante de la décision elle-même. Ainsi, même en admettant que la décision de nourrir de force le patient soit la meilleure éthiquement, sa mise en œuvre soulève des questions éthiques nouvelles : Faut-il attendre le soir ou sédaté le patient ? Comment gérer sa rébellion éventuelle ? Comment concilier la bienfaisance médicale et humaine de nourrir et la violence inhérente à l'alimentation forcée ? En effet, « trouver ce chemin (du quoi au comment) est une tâche pratique, même expérimentale. Il en va de même dans la logique du soin : définir “bien”, “pire” et “mieux” ne précède pas la pratique, mais en fait partie. Une partie difficile²¹⁹. » Étant donné la complexité que l'action recèle, il ne convient donc pas de parler d'« application » de la décision mais de sa « mise en œuvre ».

La dimension éthique spécifique inhérente à l'action repose sur les différences entre décision et action. Premièrement, la décision reste interne à ceux qui la prennent et concerne leur

²¹⁷ Pascale Molinier, « Apprendre des aides-soignantes », *Gérontologie et société*, Paris, Fond. Nationale de gérontologie, vol. 133, n° 2, 2010, p. 133-144.

²¹⁸ Projet du code de déontologie élaboré par le Conseil de l'ordre national des infirmiers, art. 45, 9 février 2010 (<http://www.ordre-infirmiers.fr/code-de-deontologie/le-code.html>).

²¹⁹ Annemarie Mol, *Ce que soigner veut dire. Repenser le libre choix du patient*, Paris, Presses des Mines, 2009, p. 149.

propre conscience, alors que l'action implique la relation aux autres et suscite leurs réactions. C'est la dimension plus proprement éthique de la pratique soignante qui consiste en un « travail du care », c'est-à-dire en un engagement continu et fondamental à assurer le bien-être de l'autre²²⁰. Deuxièmement, la décision occupe un instant déterminé du temps, alors que l'action se prolonge dans le temps par une succession de gestes et d'actes qui peuvent prendre des formes différentes et doivent s'adapter au contexte. La mise en œuvre de la décision principale – nourrir le patient de force – implique une multitude de microdécisions qui demandent beaucoup de finesse de jugement et de réactivité au contexte de l'action. Ces « petits jugements » relèvent moins d'une vertu de sagesse pratique proprement dite que d'une capacité d'identifier, de voir, de façon immédiate ce qu'il convient de faire. Troisièmement, le travail soignant implique, outre un « savoir juger », un « savoir-faire » (*skill* en anglais) comparable à celui des techniques artisanales. Ce savoir-faire implique une connaissance de comment faire quelque chose qui est distincte d'une connaissance de quelque chose ; elle suppose une intelligence particulière qui est par définition irréductible à une succession de règles précises²²¹. Alors que le travail du *care* demande à la fois une grande capacité de jugement et une certaine habileté pratique, son évaluation morale dépend des modalités fines de son exécution.

Dans ce qui suit je développerai les différentes composantes inhérentes à l'action soignante qui relèvent à la fois de l'éthique du *care*, de la *phronesis* aristotélicienne et du savoir-faire technique. Toutefois, je voudrais montrer que le travail du care suppose également, et surtout, un « savoir-comment-faire » qui permet de réaliser les gestes du soin et de le faire en sorte de manifester d'emblée le souci pour le bien de l'autre. En effet, ce n'est pas seulement l'adéquation des gestes soignants au but poursuivi par l'action qui en fait des gestes éthiquement appropriés : les modalités fines du rapport à l'autre déterminent la justesse éthique des gestes soignants. Dans la dernière partie je développerai la notion moralement sensible de « tact » apparentée au toucher, qui tient une si grande place dans le travail quotidien du soignant. Je tirerai également quelques enseignements plus généraux de cette analyse. J'esquisserai les grandes lignes de ce qu'on peut appeler un « savoir-comment-faire » éthique, qui est différent et complémentaire à la fois du « bien faire », du « savoir juger » et du « savoir faire ».

²²⁰ Pascale Molinier, *Le travail du care*, Paris, La Dispute, 2013.

²²¹ Le « *knowing how* » a été thématiqué pour la première fois par Gilbert Ryle, "Knowing how and knowing that", *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol. 46, 1945-1946, p. 1-16.

Travail soignant et éthique du *care*

Dans un ouvrage fondateur, Carol Gilligan²²² a décrit les trois piliers d'une nouvelle théorie éthique qui emprunte ses caractéristiques fondamentales à l'attitude que l'on décrit comme typiquement féminine et qu'elle appelle le "*care*". L'éthique est fondée sur la responsabilité et les liens humains, plutôt que sur les droits et les règles, elle donne une place centrale aux émotions par opposition à la rationalité et ne s'évalue que par rapport aux circonstances concrètes de l'action²²³. Depuis l'avènement de l'éthique du *care*, le soignant est devenu le symbole d'une approche éthique alternative à celle de la tradition rationaliste. Pascale Molinier²²⁴ parle de « travail du *care* », comme d'une activité, en le distinguant d'une simple disposition à, ou volonté de, prendre en compte le bien de l'autre (sollicitude), ou encore d'une vertu de caractère comme la générosité. Une éthique du *care* comporte nécessairement un engagement pratique et concret à réaliser des actions qui exemplifient cette attitude bienveillante et qui sont naturellement orientées vers le bien-être d'autrui. Dans cette perspective, l'éthique du *care* se présente d'emblée comme un savoir-faire plutôt que comme une capacité de juger où est le bien : « faire le bien » est considéré comme prioritaire sur « décider ce qu'il est bien de faire ». Ce savoir-faire concerne les interactions humaines et à ce titre il est d'emblée éthique :

Cette éthique qui reflète une connaissance accrue des relations humaines, pivote autour d'une vérité centrale, celle de l'interdépendance entre soi et autrui. Reconnaître cette interdépendance signifie reconnaître qu'un acte de violence finit toujours par se retourner contre soi tout comme on bénéficie du bien (*care*) fait à autrui²²⁵.

Cet aspect éthique du travail soignant est explicitement reconnu. Outre les devoirs généraux de respect de la dignité du malade, du secret médical, et le conflit d'intérêts, la dimension éthique du travail soignant concerne l'accompagnement, la relation avec la famille, et tous les soins qu'on appelle « relationnels ». Ces soins jouent un rôle de « facilitation » de l'application de la décision médicale et peuvent donc être évalués dans cette perspective étroite. Ainsi, si le soignant s'y prend bien il peut mieux persuader les patients et les proches,

²²² Carol Gilligan, *A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* [1982], trad. Annick Kwiatek *Une voix différente : Pour une éthique du care*, Paris, Flammarion, 1986.

²²³ En cela, elle n'est pas sans rapport avec l'éthique aristotélicienne. Voir Frédérique Plot, « Ethique de la vertu et éthique du care : quelles connexions ? », in Patricia Paperman, Sandra Laugier (dir.), *Le souci des autres : éthique et politique du care*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2006, p. 227-246.

²²⁴ Pascale Molinier, « Le care à l'épreuve du travail », in Patricia Paperman, Sandra Laugier (dir.), *Le souci des autres*, op. cit.

²²⁵ Carol Gilligan, op. cit., p. 123, note 9.

et éviter ainsi les résistances et conflits éventuels. Mais le but des soins relationnels qui occupent une part importante du temps des soignants va bien au-delà de la facilitation : le bien-être de toutes les parties en présence devient un objectif indépendant et même prioritaire par rapport à la facilitation et revêt une dimension éthique à part entière. C'est en cela que le paradigme de l'éthique du *care* prend tout son sens : par son travail relationnel le soignant vise le bien-être et comporte potentiellement une dimension sacrificielle qui est bien reconnue par les théoriciens de l'éthique du *care* : « C'est surtout en fonction des soins et du bien-être qu'elles prodiguent à autrui que les femmes se jugent elles-mêmes et sont jugées. Le conflit entre soi et l'autre constitue le problème central des femmes²²⁶. »

Le bien-être que vise l'infirmier est à la fois modeste et essentiel : il ne s'agit ni du bonheur (en dehors de sa portée) ni de l'absence complète de souffrance (par définition présente dans les situations de maladie). Le bien s'identifie plutôt à une sorte d'harmonie entre les désirs et les plaisirs de tout le monde et repose sur une acceptation intime de chacune des contraintes de la situation et du bien effectivement réalisable. Ainsi, une des causes de la souffrance soignante (par-delà le « *burn out* » émotionnel) est le fait d'administrer des soins qui n'« ont pas de sens », qui sont incohérents par rapport au bien visé, inutiles, voire clairement néfastes, pour l'une des parties. En effet, même des soins bienfaisants, mais qui seraient perçus douloureusement par la famille, peuvent être cause de malaise. Un idéal de pacification, d'agapè, est inscrit dans le travail du *care* du soignant.

En effet, l'éthique du *care* vise la réalisation d'un état de fait positif pour toutes les parties en présence : c'est en relation à ce résultat, et non aux moyens mis en œuvre, que l'action sera évaluée. Toutefois, le travail soignant ne se définit pas seulement par rapport à son objectif éthique. Il comporte également une obligation de moyens et dépend donc d'un certain savoir-faire qui requiert une véritable expertise : comme l'écrit Catherine Green en thématissant le savoir-faire soignant, « la vérité réside dans sa direction et non dans son résultat²²⁷. »

La mise en œuvre d'une décision : jugement et coup d'œil

La mise en œuvre d'une décision – nourrir le patient de force par exemple – ne relève pas d'une procédure réglée composée de plusieurs étapes standardisées mais elle appelle elle-même des microdécisions qui relèvent de la responsabilité du soignant et dont l'évaluation

²²⁶ *Ibid.*, p. 117, note 9.

²²⁷ Catherine Green, "Nursing intuition: a valid form of knowledge", *Nursing Philosophy*, vol. 13, n° 2, 2012, p. 98-111, p. 105.

dépend éminemment du contexte. Comme le met en évidence Christine Korsgaard²²⁸, une action se décompose en plusieurs actes ou gestes qui sont structurés de façon à pouvoir réaliser la fin inhérente à l'action intentionnelle. Alors que les actions sont « signées » par l'agent, les actes ou « activités » qui la composent ne le sont pas²²⁹ : ils passent souvent inaperçus et ne font pas l'objet d'une attention particulière. De plus, les gestes et les actes du soignant relèvent de plusieurs registres : technique, communicationnel et affectif. En effet, le soignant ne peut pas se limiter à réaliser les gestes techniques impliqués par la décision. Son travail comporte deux autres tâches essentielles. Il doit tout d'abord organiser et gérer la communication inhérente à l'action entreprise et aux différents gestes qu'elle comporte, et ceci aussi bien avec le patient qu'avec ses proches. Souvent il sert aussi de relais informationnel pour les médecins décideurs : c'est au soignant que les proches et/ou le patient s'adressent pour avoir des renseignements et des explications supplémentaires sur le diagnostic, le pronostic et le traitement. Il doit également être sensible à la détresse éventuelle que ces gestes suscitent chez toutes les parties concernées (patients, proches, autres soignants) et réagir de la façon la plus appropriée possible. C'est la raison pour laquelle ce qu'on appelle les « soins relationnels » font partie du cahier des charges des soignants.

Ces soins relationnels comportent également une dimension temporelle complexe. Premièrement, le travail du soin comprend la coordination entre les différents intervenants et l'établissement de leurs liens réciproques dans le temps :

La coordination des temps des différents agents du *care* est l'axe organisateur des problèmes du *care* sous son double aspect de travail et d'éthique. Elle est ce qui rend possible la mise en œuvre du *care*, au-delà des soins et attentions dispensés de manière fragmentée. Elle est la face temporelle de l'intégration du processus, la condition de sa cohérence²³⁰.

À ce titre le soignant est comme le « tuteur de l'histoire » du malade et contribue à son déroulement. Deuxièmement, le soignant est le garant de la continuité des soins :

Cette continuité, qu'on appellerait sans doute « suivi » dans le langage des institutions, est identifiée comme déterminante par les professionnels du soin également, car elle permet

²²⁸ Christine M. Korsgaard, *The Constitution of Agency*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

²²⁹ James D. Velleman, *The Possibility of Practical Reason*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

²³⁰ Pascale Molinier, Sandra Laugier, Patricia Paperman (dir.), *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Payot, 2009, p. 144.

d'engranger les éléments de connaissance du cas singulier : c'est un « capital » de connaissance de la situation, capital accumulé au fil du temps²³¹.

La dimension temporelle des soins est essentielle non seulement parce que la mise en œuvre d'une décision médicale prend du temps, et parfois beaucoup de temps (plusieurs jours). Elle implique aussi un ajustement permanent et une réactivité au contexte fin et changeant de la situation. Le bien-faire ne dépend donc pas uniquement d'une attitude et d'une visée générales, mais des modalités fines des gestes et de leur capacité réactive.

Tous ces gestes d'ordre différent requièrent des microdécisions dont la justesse relève davantage de l'expérience et d'une certaine sagesse pratique que de règles explicites. Si celles-ci existent, elles ressemblent plus à des maximes de bon sens qu'à un véritable argumentaire éthique. Dans ce sens on pourrait rapprocher le « savoir juger » éthique des soignants de la *phronesis* aristotélicienne. En effet, la *phronesis*, la sagesse pratique théorisée par Aristote, est une vertu intellectuelle qui s'applique à l'action particulière plutôt qu'à la contemplation d'objets généraux. Elle implique la capacité de l'agent de conjuguer dans un seul et même moment des maximes d'action pertinentes, les circonstances particulières du contexte de l'action et un désir spécifique, la fin du bien. Cet arbitrage doit être renouvelé à chaque décision et dépend d'un jugement particulier de l'acteur lui-même ; en ce sens, il ne peut pas être réduit à une suite de règles pratiques. Aussi, la *phronesis* suppose la bonté de la fin poursuivie : « C'est caractéristique de la “*phronesis*” qu'elle ne se limite pas à posséder la vérité pratique mais qu'elle tend à la mettre en pratique en créant une harmonie entre rationalité et le désir droit²³². » La fin est incluse dans la définition de la *phronesis* elle-même : en tant que « vertu intellectuelle pratique, la *phronesis* est vérité en accord avec le désir droit²³³. »

Toutefois, la sagesse pratique aristotélicienne reste liée au raisonnement et à la décision : l'homme prudent est celui qui sait prendre la bonne décision et donc juger correctement de ce qu'il convient de faire. En effet, soutient Aristote, la véritable sagesse morale demande du temps pour s'exercer et n'est pas indépendante des raisons :

Mais elle [la bonne délibération] n'est pas davantage justesse de coup d'œil, car la justesse de coup d'œil a lieu indépendamment de tout calcul conscient, et d'une manière rapide, tandis

²³¹ *Ibid.*, p. 145.

²³² Carlo Natali, *The wisdom of Aristotle*, Albany, State University of New York Press, 2001, p. 13.

²³³ *Ibid.*, p. 5 ; voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1998, [1139a22-26].

que la délibération exige beaucoup de temps, et on dit que s'il faut exécuter avec rapidité ce qu'on a délibéré de faire, la délibération elle-même doit être lente²³⁴.

Par conséquent, la *phronesis* thématifiée par Aristote s'applique difficilement à la question de l'action et aux microdécisions qu'elle comporte. En effet, ici le jugement, si jugement il y a, se présente comme la réaction immédiate aux multiples facettes de la situation, y compris les réactions immédiates aux gestes en cours en dehors de toute visée lointaine et de toute conscience de règles même implicites. En effet, certaines positions dites particularistes, qui s'inspirent d'Aristote, développent l'analogie entre le jugement moral et la perception. Le « savoir juger » moral est parfois identifié à une sorte de perception morale. Pour les particularistes, cette faculté morale est comparable à la perception physiologique en ce qu'elle permet de saisir directement – et sans impliquer aucunement le raisonnement et la fin générale de l'action – ce qu'il faut faire, c'est-à-dire la réponse qu'il faut donner à une situation qui appelle une décision éthique. Même a posteriori, il serait impossible de justifier le choix fait²³⁵. C'est ce qu'Aristote appelle un « coup d'œil » et qu'il distingue de sa propre conception du véritable jugement moral émis par l'homme doué de sagesse pratique. D'autres particularistes limitent le rôle de la perception morale au fait de saisir les caractéristiques éthiques pertinentes d'une situation, qui vont à leur tour orienter l'action sans pour autant permettre leur meilleure réalisation. Dans le cas pris en exemple, un soignant peut percevoir la panique du patient relative au fait d'être attaché. Ceci est une indication morale forte sur le degré de malfaisance que les gestes correspondants vont comporter. Il reste ensuite à les réaliser de la façon la plus appropriée possible étant donné les contraintes éthiques identifiées avec l'aide de la perception morale : celle-ci est bien nécessaire mais elle n'est pas suffisante pour un travail du *care* accompli.

Le savoir-faire entre technique et éthique

Il a été remarqué qu'une des caractéristiques fondamentales du travail soignant est une forme de « savoir-faire », qui peut être décrit comme le niveau ultime de l'expertise, qu'on atteint après plusieurs stades d'apprentissage. Dans le savoir-faire propre d'un expert, les règles s'estompent en faveur des éléments situationnels qui prennent le dessus : plus un agent est expert, moins il a besoin de délibérer et de prendre consciemment des décisions. Le jugement

²³⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, *op.cit.*, [1142b2-5], note 20.

²³⁵ Jonathan Dancy, "Ethical particularism", *Mind*, Oxford, Oxford University Press, vol. 92, 1983, p. 530-547.

moral expert est rapide et immédiat et ne se limite pas à percevoir les caractéristiques pertinentes d'une situation :

On atteint le niveau de l'expertise en développant des capacités interprétatives d'identifier la nature des situations pratiques ainsi que des réponses habiles à ce qui doit être fait, ainsi que du quand et du comment²³⁶.

En invoquant l'approche de Dewey, Dreyfus met en évidence l'importance déterminante de l'expérience pour acquérir l'expertise. Dans les gestes impliqués dans la mise en œuvre d'une décision médicale, il y a en effet une multitude d'actions proches d'un savoir-faire détaché du raisonnement, surtout dans la phase experte. Dans le sillage de Patricia Benner²³⁷ qui a appliqué la théorie de Dreyfus au savoir-faire infirmier, un article récent érige ce savoir-faire au statut d'une véritable intuition, comme une forme de connaissance certaine : « Dans ce contexte intuition signifie une conscience pré-cognitive et non discursive d'une situation ou d'une vérité²³⁸. » Cette intuition comprend : « (1) un savoir incarné ; (2) des perceptions sensorielles bien exercées à saisir les détails subtils de situations complexes qui évoluent rapidement ; (3) un réservoir conséquent de savoir conceptuel pertinent ; et (4) un bon nombre d'actions habituelles dont le but est d'atteindre les meilleurs résultats pour le patient²³⁹. » En effet, comme tout savoir « tacite », le savoir-faire est organisé de façon à atteindre un but : comme l'écrit Michael Polanyi qui l'a théorisée, toute connaissance tacite possède un élément fonctionnel qui relie le terme proximal de l'action – les différents détails des circonstances – et l'oriente vers un « terme focal », le but de l'action : au fur et à mesure que l'action se met en œuvre grâce au savoir-faire, les particuliers s'intègrent dans un tout, qui représente le but de l'action²⁴⁰.

Le savoir-faire s'apparente ici à une forme de connaissance *sui generis* qui se fonde sur l'habitude et se passe du raisonnement et des principes généraux. Il peut être rapproché de ce qu'Aristote appelle une « habileté » et qu'il distingue de la sagesse pratique proprement dite²⁴¹ : « L'habileté est la capacité de réaliser aisément des fins [...] mais l'habileté en tant

²³⁶ Hubert Dreyfus et Stuart E. Dreyfus, "The relationship of theory and practice in the acquisition of skill", in Patricia Benner, Christine Tanner, Catherine Chesla (eds), *Expertise in Nursing Practice. Caring, Clinical Judgement and Ethics*, New York, Springer, 2009, p. 1-24, p. 22.

²³⁷ Patricia Benner, *De novice à expert. Excellence et soins infirmier*, Paris, Masson, 2003.

²³⁸ Catherine Green, "Nursing intuition", art. cit., p. 100, note 14.

²³⁹ *Ibid.*, p. 109.

²⁴⁰ Michael Polanyi, *Personal Knowledge*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

²⁴¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, op. cit., VI 13, [1144a 23].

que telle est indifférente à la qualité de la fin²⁴². » L'habileté est utilisée notamment dans les techniques et permet la bonne réalisation concrète d'un objet (*poiesis*). Toutefois, à la différence de l'action technique, le bien-fondé de l'action morale (*praxis*) est indépendant d'un résultat concret et repose plutôt sur la bonne disposition de l'agent, c'est-à-dire son caractère vertueux. Une habileté est donc un savoir-faire, mais non un savoir-faire spécifiquement moral, dans la mesure où il peut être utilisé pour n'importe quelle fin.

Mais ce savoir-faire relatif aux gestes techniques rejoint un savoir-faire proprement humain si la pratique soignante est définie non seulement comme une série de gestes techniques, mais comme une série d'interactions humaines significatives : les infirmières sont des « experts dans le care » en ce qu'elles possèdent une « habileté existentielle » fondée notamment sur la capacité d'empathie²⁴³ :

La recherche en neurophysiologie contemporaine suggère très fortement que les humains ont une expérience directe d'autres personnes qui leur permet de saisir la signification d'une grande variété d'actions humaines, d'intentions, émotions, et sensations par une perception immédiate, non réflexive et non conceptuelle²⁴⁴.

Mais le savoir-faire des soignants n'est qu'un outil du *care*, et cet outil n'est pas forcément utilisé dans la construction d'une relation éthiquement bonne. Afin d'intégrer la dimension du bien dans le geste technique lui-même, il faut passer du « savoir-faire » au « savoir-comment-faire ».

Le tact et la dimension intrinsèquement éthique du « savoir-comment-faire » soignant

Le bien-être collectif qui est la visée du travail soignant se réalise surtout au travers des modalités particulières que prennent les actes et les gestes effectués au contact des autres ou en relation avec eux. Il suppose que ces gestes (techniques, relationnels et communicationnels) soient sensibles à leurs réactions éventuelles et qu'ils y soient immédiatement ajustés. Le souci du bien des autres, ainsi qu'une attitude bienveillante, se traduisent par un savoir particulier qui incarne (*embody*) ce bien dans l'action elle-même quelle que soit sa nature²⁴⁵. La notion de « tact » est particulièrement appropriée pour décrire

²⁴² Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, Puf, 1963, p. 61.

²⁴³ Hubert Dreyfus, Stuart E. Dreyfus, art. cit., p. 21, note 20.

²⁴⁴ Catherine Green, "Nursing intuition", art. cit., p. 98.

²⁴⁵ Green définit le savoir infirmier comme un savoir « incarné ».

la dimension éthique du savoir-comment-faire – immédiate et loin de la décision morale. Voyons pourquoi.

Premièrement, le tact renvoie au sens du toucher. C'est la métaphore du toucher et non celle de la vision qui nous permet de comprendre la dimension éthique du travail des soignants. Il s'agit soit du toucher au sens propre du terme : le fait d'attacher un patient ou de le nourrir suppose un contact physique important et continu. Et, comme le dit bien Jean-Gilles Boula, « par le toucher, en effet, je ne puis être présent à l'autre sans l'être à moi-même, parce que le toucher est le seul des cinq sens à être réciproque²⁴⁶. » Comme l'écrit Merleau-Ponty :

La communication ou la compréhension des gestes s'obtient par la réciprocité de mes intentions et des gestes d'autrui, de mes gestes et des intentions lisibles dans la conduite d'autrui [...]. Le geste est devant moi comme une question, il m'indique certains points sensibles du monde, il m'invite à l'y rejoindre²⁴⁷.

Deuxièmement, le toucher crée également un contact émotionnel : certains parlent pour les soignants de relations fondées sur le partage de la sensibilité et des émotions (« connaturalité affective »²⁴⁸). Le contact physique nécessaire du travail soignant atteint même la dimension du plaisir échangé. En commentant la façon dont des aides-soignants décrivent l'expérience d'un bain de serviette donné à une personne âgée en fin de vie, Pascale Molinier met en évidence le fait qu'on ne peut donner du plaisir qu'en trouvant soi-même du plaisir en faisant les gestes : « La personne qui réalise le bain de serviette doit aller faire des “papouilles”, c'est-à-dire être capable de communiquer avec l'autre à travers un certain toucher qui mobilise “la sensation de plaisir à donner”²⁴⁹. »

Troisièmement, le même savoir-faire technique et relationnel peut se traduire par des modalités légèrement différentes : le savoir-comment-faire dans sa dimension matérielle relative au toucher ne peut pas répondre à des règles, même générales, mais demande une créativité presque infinie : « Les conditions pour constituer cette ambiance favorable sont délicates à constituer et non reproductibles systématiquement²⁵⁰. »

²⁴⁶ Jean-Gilles Boula, « De la dignité humaine dans les soins », *Perspective soignante*, Paris, Seli Arslan, n° 28, 2008, p. 86-99, p. 98.

²⁴⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 215-16.

²⁴⁸ Catherine Green, art. cit., p. 10.

²⁴⁹ Pasacale Molinier, « Apprendre des aides soignantes », *op. cit.*, p. 139, note 4.

²⁵⁰ Jean-Gilles Boula, art. cit., p. 14.

Mais quelles sont les conditions de ce savoir-comment-faire ? Plusieurs pistes peuvent être, et ont été, explorées. Une première piste concerne la place des récits dans le travail soignant : en échangeant des récits ordinaires, qui mêlent l'expérience de la maladie et celle des autres petits événements de la vie, le patient, les proches et les soignants partagent leurs vulnérabilités respectives : « Ces êtres vulnérables que nous sommes sont de surcroît tordus [...] C'est de ces personnes tordues dont il s'agit de prendre soin, ceux qui en prennent soin n'étant pas moins tordus²⁵¹. » Contrairement à ce qu'on considère d'habitude, la subjectivité du soignant est convoquée au même titre que celle du patient. L'empathie est un deuxième mécanisme qui permet d'ajuster son geste à l'autre, et il est souvent mis en avant : « L'infirmière fait l'expérience de cette compréhension empathique du patient comme phénomène moral ; rencontrer le patient de cette façon, fait surgir dans l'infirmière l'obligation morale de répondre à la situation du patient²⁵². » Mais on peut creuser davantage cette dimension en parlant d'« intimité » plutôt que d'empathie. D'après l'auteur qui l'a thématisée dans le cadre d'une éthique soignante, l'intimité vise à construire une éthique commune indissociable d'une « communauté de sensibilité »²⁵³ dans une relation plus symétrique que l'empathie : « Par rapport à l'empathie, l'intimité a l'avantage d'inclure la façon dont la personne interagit avec les autres et non seulement ce qu'elle fait. » Au travers des paroles et des gestes échangés, on transmet aussi une attitude d'attention, de souci et de soutien ; ce qui compte est moins le contenu de ce qui est échangé que le fait même d'échanger : « Si ce que laisse paraître l'un est perçu par l'autre comme personnel et significatif, et que la réaction du second est jugée par le premier comme manifestant la sollicitude et l'approbation, il en résulte pour les deux parties un sentiment d'intimité²⁵⁴. »

Ce savoir-comment-faire a un nom qui en indique bien les caractéristiques : le tact. Il se manifeste dans les nuances des échanges et des gestes effectués et possède une dimension éthique immédiate et particulière. Premièrement, le tact peut être décrit comme une vertu

²⁵¹ Pasacale Molinier, « Le care à l'épreuve du travail », art. cit., p. 306.

²⁵² Timothy W. Kirk, « Beyond empathy: clinical intimacy in nursing practice », *Nursing philosophy*, Hoboken, Wiley, vol. 8, 2007, p. 233-243, p. 234. L'empathie est un instrument souvent invoqué dans l'analyse de la relation de soins : « L'empathie déclenche pour le soignant un mouvement de décentrement par rapport aux logiques, nécessaires mais insuffisantes, de la science et de la technique médicales. Elle constitue un élément essentiel de la relation de soin qui répond à la nécessité d'allier à la connaissance médicale de la maladie, la compréhension et l'individualité du sujet malade. » (Céline Lefève, « La relation de soin doit-elle être une relation d'amitié ? », in Lazara Benaroyo, Céline Lefève, Jean-Christophe Mino, Frédéric Worms (dir), *La philosophie du soin. Éthique, médecine et société*, Paris, Puf, 2010, p. 107-126, p. 117.) Voir aussi Per Nortvedt, « Sensitive judgment: an inquiry into the foundations of nursing ethics », *Nursing ethics*, Hoboken, Wiley, vol. 5, 1998, p. 385-392.

²⁵³ Timothy W. Kirk, art. cit., p. 307.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 236.

mitoyenne entre morale et étiquette²⁵⁵. David Heyd, qui a consacré un article fondateur et original à cette question, écrit :

Le tact est une vertu typiquement sociale ou interpersonnelle. Sa valeur ne réside pas dans l'harmonie interne ou l'excellence de l'agent en tant qu'être humain, mais principalement dans le fait de faciliter les relations humaines [...]. Il concerne la valeur de l'intimité, et exprime une attention personnelle à la singularité de la situation humaine²⁵⁶.

Mais, deuxièmement, on peut aussi comprendre le tact comme un outil fondamental de tout art au sens esthétique du terme : dans le geste pratique et dans le déploiement de ses multiples modalités, l'éthique rejoint la problématique plus générale de la recherche de l'harmonie des formes et l'expression du goût et du désirable.

Conclusion

Le fait de percevoir les aspects pertinents d'une situation et de déterminer quelles actions réalisent le bien étant donné toutes les contraintes du contexte suppose un « savoir juger » qui s'apparente à la *phronesis* aristotélicienne et qui se déploie non seulement dans la décision relative à l'action, mais également à toutes les microdécisions qui permettent sa mise en œuvre concrète. Toutefois, comme l'indique la métaphore de la perception, dans le savoir juger l'acteur reste passif et ne fait que se représenter la question éthique et la résoudre intellectuellement. Or, les gestes du soin relèvent bien d'un savoir-faire, qui est différent du savoir juger et peut être compris par analogie avec la maîtrise de techniques d'artisanat qui comprennent une dimension corporelle et matérielle indépendante de l'intention. Par conséquent, la justesse de l'action soignante ne dépend pas seulement de l'intention de l'action, mais de la maîtrise des gestes effectués et de leur caractère approprié aux situations toujours changeantes du soin. Dans la mesure où le savoir-faire concerne également ce qu'on appelle les soins relationnels, il possède une dimension éthique intrinsèque : il permet de réaliser un ajustement immédiat non seulement entre soi et la situation, mais également et surtout entre soi et les autres. Cette capacité est essentielle pour s'acquitter des tâches de soins à la fois techniques et relationnels.

²⁵⁵ Robert Audi parle aussi d'un « devoir de manières » à côté des grands devoirs éthiques comme le respect de l'autonomie, la bienfaisance et la véridicité. Voir Robert Audi, *The Good in the Right*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 182.

²⁵⁶ David Heyd, «Tact: sense, sensibility and virtue», *Semiotic Inquiry*, Montréal, Association canadienne de sémiotique, vol. 38, n° 3, 1995, p. 217-231, p. 227.

À son tour, ce savoir-faire n'est effectif que s'il s'accompagne d'un savoir-comment-faire encore plus difficile à observer et plus important. Si l'on substitue la métaphore du toucher à celle de la vision, la présence de l'autre devient plus proche et plus active : l'interaction engage à la fois la sensibilité et les émotions de toutes les parties concernées à égalité. Les trois dimensions de la narration, de l'empathie et de l'intimité nous permettent de passer du savoir-faire au savoir-comment-faire. Un auteur parle à ce propos de « savoir-y-faire » : « Le tact fait dépendre le savoir-faire du savoir-y-faire, par lequel le sujet humain fait vibrer la sensibilité singulière qui le fait naître au monde²⁵⁷. »

Mais le tact n'est pas uniquement important en soi. Les soignants et leur « savoir-comment-faire » apportent des éléments intéressants aux décideurs : les connaissances dites « supérieures » reposent parfois sur « la captation et la récupération de leurs savoirs pratiques²⁵⁸. » En d'autres termes, par le rapport intentionné et direct aux autres, les acteurs peuvent avoir des indications sur le bien-fondé de la décision qui a motivé l'action et ses gestes. C'est par le toucher que se manifeste la résistance de l'autre ou de la situation à celui qui agit. C'est ainsi que la réalité est appréhendée et que des informations essentielles qui mettent éventuellement en cause les décisions prises peuvent surgir. En effet, le savoir-comment-faire permet à la fois d'affiner le savoir-faire et de mieux ajuster le savoir juger aux circonstances changeantes de la situation : l'habileté technique et la *phronesis* restent inopérantes sans le tact. Le travail soignant est bien une exemplification de l'éthique du *care*, mais il nous permet et d'enrichir la réflexion éthique d'une dimension empirique essentielle et compléter l'arsenal des différents ingrédients de l'éthique, en mettant l'accent sur la dimension essentielle du tact. Il montre également qu'une décision avisée nécessite surtout une sensibilité particulière aux différentes résistances opposées par les personnes qui font l'objet de notre attention et par la complexité de la situation elle-même. Il arrive ainsi que la mise en œuvre d'une décision nous force à revenir non seulement sur la décision elle-même, mais également à redéfinir les concepts, les théories et les approches qui ont guidé notre réflexion, et à renouveler ainsi de façon originale nos outils de réflexion.

²⁵⁷ Jean-Paul Resweber, *Les gestes de soins*, Strasbourg, Éditions Le Portique, « Les Cahiers du Portique », 2003, p. 103. Patricia Ribault qui a travaillé sur le geste artisanal met également en avant la dimension intrinsèquement esthétique du savoir-faire technique (Patricia Ribault, « Du toucher au geste technique. La *technè* des corps », *Appareil*, n° 8, 2011, URL : <http://revues.mshparisnord.org/appareil/index.php?id=1315>).

²⁵⁸ Pascale Molinier, « Désirs singuliers et concernement collectif : le care au travail », in Vanessa Nurock (dir.), *Carol Gilligan et l'éthique du care*, Paris, Puf, 2010, p. 141.

L'éthique à l'épreuve de la fin de vie

Éric Fourneret

Introduction

Le progrès des techniques de réanimation, ou encore des techniques de transplantations d'organes, illustre l'ambivalence de l'extraordinaire développement de la biomédecine. Par exemple, si les progrès des techniques de réanimation permettent de sauver des vies, c'est aux prix parfois de handicaps sévères. Il n'est pas rare que la personne sauvée et ses proches vivent cette situation comme un fardeau et leur désespoir rappelle le principe très simple, mais



très fort, selon lequel le techniquement possible n'est pas toujours le moralement souhaitable. Bien sûr, ce genre de situation est inévitablement plus complexe qu'il n'y paraît d'abord. Il y a dans ces cas précis une grande incertitude sur ce que deviendra la vie que l'on tente de sauver : s'il existe des situations tragiques où il aurait été préférable sans doute de s'abstenir, il en existe d'autres en revanche où l'on peut se réjouir de l'avoir fait.

Cette capacité, ou ce pouvoir-savoir faire sur la vie, se présente sous la forme d'une provocation de la nature, suscitant à la fois des espoirs et des craintes : par exemple, l'angoisse de vivre un jour une vie totalement dépendante d'un milieu artificialisé, à l'image de la plante artificialisée décrite par Simondon, et « qui ne peut exister que dans ce laboratoire pour végétaux qu'est une serre, avec son système complexe de régulations thermiques et hydrauliques²⁵⁹. » On dira tout simplement que ces nouvelles capacités appellent à être canalisées. C'est de la philosophie morale que l'on attend ce contrepois, en éclairant l'homme sur ce qu'il convient de faire, sur les dilemmes à résoudre, les incertitudes à dissiper et les choix à effectuer. En d'autres termes, en cherchant à savoir ce qu'il faut faire pour bien faire, au moyen de systèmes de règles générales et/ou de principes cardinaux préétablis portant sur l'agir humain.

²⁵⁹ Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1989.

Mais alors que les situations de fin de vie sont tout d'abord des situations aux enjeux personnels (il s'agit de vies individuelles et du respect de volontés individuelles), la question se pose de savoir si les règles générales, les principes généraux, sont des outils suffisants pour appréhender la dimension existentielle et particulière de ces situations. Si l'enjeu du jugement moral est d'appliquer des règles générales, des théories préalablement formulées alors, la pensée semble mal préparée à la confrontation à la réalité des fins de vie dans laquelle les circonstances ne sont jamais les mêmes et où le concret déborde toujours la théorie. La critique des professionnels de santé à l'endroit des philosophes illustre cette difficulté d'une certaine philosophie à tenir ensemble le travail conceptuel et le réel. Alors que, par exemple, le philosophe se posera la question de savoir « Qu'est-ce que la dignité ? », le professionnel sait bien que la réponse nécessitera, de toute façon, d'être reconfigurée au chevet de la personne malade. Les concepts abstraits et les théories morales peu familières à l'esprit commun, suffisent-ils pour comprendre quels sont les enjeux particuliers d'une situation donnée ?

Pour tenter de répondre à cette question, le plan adopté sera simple. En premier lieu, il sera question de préciser quelques limites d'une certaine philosophie pour intégrer la perception du particulier comme une vive préoccupation de la pensée morale. Ensuite, il s'agira de montrer que l'examen d'une fin de vie, c'est considérer aussi ses traits particuliers qui peuvent échapper au raisonnement logique. Enfin, on développera une autre conception de la pensée morale où le particulier est justement une priorité.

Les écueils de la philosophie morale conventionnelle

Face à ces situations complexes qui dépassent largement le cadre de l'éthique médicale traditionnelle, le besoin est fort de se doter de guides d'action. Ainsi, conjointement aux enjeux soulevés par le développement extraordinaire de la biomédecine, une démarche théorique et normative a vu le jour dans les années 1970. Il s'agissait d'une part de mettre en évidence les principes cardinaux dans un univers médical et d'autre part, d'établir des méthodes d'aide à la décision. Le « principisme » (mot français traduisant littéralement le mot anglais *principlism*), est sans doute la méthode la plus connue dans le milieu médical pour aider à la réflexion éthique et pour répondre à la question de savoir ce qu'il faut faire pour bien faire. Tom Beauchamp et James Childress sont les figures emblématiques de cette

démarche, dont l'ouvrage *Principles of Biomedical Ethics*²⁶⁰, est certainement le plus utilisé dans les instances éthiques médicales, et dans lequel l'autonomie, la non-malfaisance, la bienfaisance et la justice apparaissent comme le vocabulaire exclusif de la pensée morale.

Cette démarche pratique ne saurait faire oublier la philosophie morale dont la partition de tradition analytique distingue trois domaines d'investigation²⁶¹ :

- La méta-éthique, c'est-à-dire la description des jugements moraux, la signification des termes moraux, la véracité ou non des énoncés moraux, la réflexion autour de l'éventuelle objectivité des faits moraux ;
- L'éthique normative, en d'autres termes, ce qu'il convient de tenir pour de bonnes ou de mauvaises choses, de justes ou d'injustes choses ;
- Enfin, l'éthique appliquée, c'est-à-dire, ce qu'il faut faire ou ne pas faire dans des domaines spécifiques comme dans les cas de réanimation²⁶².

Il n'est pas question de dresser une paroi étanche entre la philosophie analytique et les principes cardinaux cités ci-dessus. Il est évident, par exemple, que l'éthique appliquée et le principisme sont imbriqués lorsqu'on évalue des types d'actions, quand on ne le fait pas au moyen des grandes théories de la philosophie morale (éthique normative), c'est-à-dire, avec l'éthique de la vertu (attachée au caractère de l'agent moral), le déontologisme (centré sur les caractéristiques morales intrinsèques de l'action ou pour le dire autrement, sur la rectitude d'une action au regard d'une règle ou d'un principe, tel le principe d'universalité de Kant), et le conséquentialisme (considérant les seules conséquences de l'action).

Il n'est pas question non plus de dresser une paroi étanche entre les différentes théories morales décrites ci-dessus. En effet, leurs versions contemporaines s'impliquent mutuellement, comme l'ont montré Tom Beauchamp et James Childress²⁶³. Effectivement, il faut convenir avec eux qu'une situation peut impliquer plusieurs théories morales. Mais cela semble s'expliquer en partie parce que plusieurs principes éthiques sont impliqués, comme l'illustrent les situations de fin de vie où le principe de bienfaisance se trouve souvent en

²⁶⁰ Tom L. Beauchamp, James Childress, *Principles of Biomedical Ethics. Fifth Edition*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

²⁶¹ Le descriptif qui est fait de ces trois domaines de la philosophie morale analytique ne prétend pas ici à l'exhaustivité.

²⁶² James Griffin, « Méta-éthique. Méta-éthique et éthique normative », in Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Puf, 2004, tome 2, p. 1246-1252.

²⁶³ Tom L. Beauchamp, James Childress, *op. cit.*

opposition avec celui d'autonomie : par exemple, comment respecter le bien-être de la personne malade qui refuse tout traitement contre la douleur ? L'intervention de plusieurs principes suppose de considérer les théories morales qui les ont engendrés.

Pour Clouser et Gert²⁶⁴, ce type de raisonnement conduit à des contradictions :

Le langage du principisme suggère qu'il [l'agent] a impliqué un principe moralement bien établi et donc *prima facie* correct. Mais un regard plus proche de la situation montre qu'il a en fait examiné et évalué plusieurs considérations morales diverses, qui sont superficiellement interdépendantes et rassemblées sous un titre de chapitre portant le nom du principe en question, ou de la théorie morale, pourrait-on ajouter. Aussi peut-on voir des ouvrages d'éthique résumer une problématique à une anthologie au moyen de quelques standards comme le déontologisme de Kant, l'utilitarisme de Mill, et bien d'autres encore. Ainsi, quand Beauchamp et Childress conseillent, en cas de problème insurmontable, de s'en remettre à la théorie morale la plus adéquate à la situation, ils semblent proposer de contourner les difficultés et de laisser l'agent moral faire son marché parmi les théories.

On pourrait sans doute trouver dans le contractualisme contemporain (Rawls, Gauthier)²⁶⁵, une alternative à ces nombreuses difficultés. Mais il y aurait quelque chose de moralement problématique dans la relation de soins à ne percevoir ses semblables que dans un rapport instrumental au service de la satisfaction de ses propres besoins et intérêts. Il faut convenir en effet que l'idée de contrat correspond assez mal à la nature de la relation médicale en ce que, précise Corine Pelluchon²⁶⁶, la relation de soin n'est pas une relation de réciprocité supposant l'égalité de partenaires²⁶⁷. De fait, le modèle contractualiste ne correspond absolument pas à la relation entre la personne malade et le professionnel de santé puisque ce n'est pas, au moins en principe, un service marchand entre les deux, mais une alliance thérapeutique qui assume la dissymétrie inhérente entre les acteurs impliqués (la personne malade est dépendante des compétences du professionnel de santé). De plus, le patient n'est pas toujours en pleine capacité de sa raison et de son autonomie (à l'image, par exemple, de l'affaiblissement cognitif irréversible d'une personne atteinte de la maladie d'Alzheimer), comme le suppose

²⁶⁴ J. Clouser, B. Gert, "A Critique of Principlism", *The Journal of Medicine and Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, Vol. 15, n° 2, 1990, p. 219-236.

²⁶⁵ John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 2009 ; David Gauthier, *Morale et contrat. Recherche sur les fondements de la morale*, Liège, Mardaga, 2000.

²⁶⁶ Corinne Pelluchon, *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, Paris, Puf, 2009, p. 36-37.

²⁶⁷ Sur la critique du contractualisme de Rawls au regard des situations de dépendance extrême, on peut se référer à Marie Garrau, Alice Le Goff, *Care, Justice et dépendance. Introduction aux théories du Care*, Paris, Puf, 2010, mais aussi à Eva F. Kittay, "When caring is just and justice is caring: Justice and mentale retardation", *Public Culture*, Vol. 13, n° 3, 2001, p. 557-579 ([revue en ligne](#)).

l'idée de contrat chez Rawls et Gauthier. En d'autres termes, puisque « l'idée d'un contrat, même sous sa forme schématique minimale, implique toujours en premier lieu des relations d'égalité entre les agents²⁶⁸ », la relation de soins étant toujours une relation asymétrique, elle ne peut pas être ramenée à une relation entre contractants, d'où la notion d'alliance.

De fait, appréhender les visions personnelles sur la façon de finir sa vie exclusivement au moyen de la philosophie morale analytique laisserait entendre qu'il existerait un idéal d'impartialité que la pensée pourrait atteindre au moyen d'une certaine technique philosophique s'inspirant de la science, c'est-à-dire en procédant par démonstration, justification et vérification²⁶⁹. Le paradigme de la philosophie analytique est emblématique de cet idéal en considérant que les conceptions personnelles de la vie morale peuvent être décomposées en éléments – comme en physique et en chimie, par exemple – et soumises à un jugement fondé en raison et accessible pour quiconque raisonnerait de la sorte, comme l'explique Murdoch : « Les arguments moraux sont possibles là où les gens ont des critères similaires d'application (c'est-à-dire, partagent les significations descriptives des termes moraux) et différent quant à la nature exacte des faits²⁷⁰. »

Cette approche se comprend par l'objectif traditionnellement visé de la pensée morale – et communément admis – auquel le philosophe Nowell-Smith fait allusion dans *Ethics* : « La philosophie morale est une science pratique ; son objectif est de répondre aux questions de la forme “Que dois-je faire ?”²⁷¹. » Vouloir réduire l'éthique à cette seule question, comme le font souvent les professionnels de santé dans les comités d'éthique locaux, conduit principalement à travailler sur les actes et les choix. Pour Murdoch, il en découle deux conceptions philosophiques dont l'une s'affranchit de la vie intérieure de chaque individu (par exemple, sa vision personnelle de la vie) ; et l'autre tient la morale pour ce qui guide nos choix par la spécification factuelle²⁷². Ainsi, pour établir une recommandation verbale objective sur ce qu'il faut faire, c'est-à-dire une recommandation rationnelle et fondée sur des raisons universellement valides, cette philosophie use principalement de démonstrations s'inspirant de la science.

²⁶⁸ Bernard Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1990, p. 86.

²⁶⁹ Sandra Laugier, « Pourquoi des théories morales. L'ordinaire contre la norme », *Cités*, Paris, Puf, Vol° 1, n° 5, 2001, p. 93-112.

²⁷⁰ Iris Murdoch, “Vision and choice in morality”, in Iris Murdoch, Peter J. Conradi (eds), *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*, Londres, Penguin Book, 1998, p. 81.

²⁷¹ Patrick. H. Nowell-Smith, *Ethics*, London, Penguin Book, 1954, p. 319.

²⁷² Iris Murdoch, *op. cit.*, p. 79.

D'une certaine façon, cela reviendrait à prétendre qu'il existerait une objectivité morale, c'est-à-dire, ici, une pensée morale déconnectée de la dimension subjective que chacun fait de l'expérience morale, à l'instar des *Principia Ethica* de Moore²⁷³. Pour ce dernier, le travail de la philosophie morale est l'investigation sur ce qui est bien au moyen des énoncés moraux ordinaires. Selon Moore, c'est là le travail du philosophe moral, c'est-à-dire d'examiner les énoncés qui font partie du réel et qui expriment une intuition de ce qui est bien²⁷⁴. Quels sont les points essentiels retenus pour cette investigation ? L'accent est mis sur les preuves de la véracité ou de la fausseté des énoncés ordinaires, mais aussi sur le repérage de leurs éventuelles confusions avec d'autres éléments, ce que Moore nomme le « sophisme naturaliste²⁷⁵ ». Par exemple, ce qui est bien ne se confond pas avec ce qui est plaisant. Dès lors, une théorie ontologique et épistémologique se met en place à partir de laquelle se dessine l'objectivité morale : le bien ne s'assimile à rien d'autre ; n'importe qui peut y avoir accès puisque ce qui est bien, selon Moore, se connaît par intuition.

Ce n'est pas le lieu de proposer une critique générale de l'objectivité morale selon Moore. Retenons, car c'est pour la suite de notre propos l'essentiel, l'idée d'une méthode permettant d'examiner n'importe quelle situation avec la neutralité de la logique, une argumentation structurée, une démonstration suffisamment solide pour susciter l'adhésion. Une telle façon de concevoir la pensée morale a fait l'objet d'une sérieuse critique par Wittgenstein qui souligne, dans *Le cahier bleu*²⁷⁶, l'obsession des philosophes pour la généralité :

Notre soif de généralité a une autre source importante : nous avons toujours à l'esprit la méthode scientifique. Je veux dire cette méthode qui consiste à réduire l'explication des phénomènes naturels au nombre le plus restreint possible de lois naturelles primitives et, en mathématiques, à unifier le traitement des différents domaines par généralisation. Les philosophes ont constamment à l'esprit la méthode scientifique, et ils sont irrésistiblement tentés de poser des questions, et d'y répondre, à la manière de la science. Cette tendance est la source véritable de la métaphysique, et elle mène le philosophe en pleine obscurité.

À suivre donc cette « soif de généralité », il est aisé de comprendre qu'un certain nombre d'aspects de l'expérience individuelle de la vie sont mis à l'écart, et les situations particulières

²⁷³ George E. Moore, *Principia Ethica*, Paris, Puf, 1998.

²⁷⁴ Emmanuel Halais, « Un tournant analytique en philosophie morale : Moore et Wittgenstein », in Sandra Laugier et Sabine Plaud (dir.), *Lectures de la philosophie analytique*, Paris, Ellipses, 2011, p. 367-383.

²⁷⁵ Thomas Baldwin, « Moore George Edward, 1873-1958. La philosophie morale de Moore et l'intuitionnisme », in Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, op. cit. tome 2, p. 1284-1287.

²⁷⁶ Ludwig Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Paris, Gallimard, 1996, p. 58.

passées au crible d'une pensée objectivante, théorique, neutre, planifiée, qui sépare – par méthode – la raison et le sentiment, le général et le particulier. Or, souligne Murdoch, cette approche se révèle moins convaincante « dès lors que nous prêtons attention à la notion d' "être moral", comme réflexion sur soi ou attitudes complexes envers la vie, qui sont continuellement montrées et élaborées dans le discours manifeste et intérieur, mais ne sont pas séparables en situations temporaires²⁷⁷. » On comprend donc à quel point la notion de « vie intérieure » soulignée par Murdoch (« Dans une analyse philosophique de la morale, quelle place devrions-nous donner à la "vie intérieure"²⁷⁸ ? »), remet en question cette technique philosophique (soucieuse de généralité) dans sa capacité à être attentive à d'autres aspects importants de la vie morale.

Il ne s'agit pas pour Murdoch de s'opposer à l'idée d'argumentation, ni d'adhérer à une philosophie qui se déguiserait en psychologie. Il s'agit d'être attentif aux visions particulières de la vie, c'est-à-dire aux visions personnelles qui guident nos choix. Or une conception de la pensée morale qui laisse échapper cette partie constitutive de la personne humaine, ne se prive-t-elle pas d'une aide précieuse pour comprendre les situations ordinaires de la vie qui plongent l'homme dans l'embarras ? Ainsi, sur des sujets de société majeurs, comme celui des conditions de la fin de vie, où les questions morales, à l'image de celles relatives à l'euthanasie, renvoient à des vies individuelles et des volontés individuelles, la question se pose de savoir comment accéder à ce qui est humainement important dans une situation particulière.

L'expérience éthique qui se montre mais ne se dit pas

Comme on l'a suggéré dans la partie précédente, les progrès de la biomédecine ont créé de nouveaux défis pour la pensée morale. La question de l'euthanasie est emblématique de cet embarras qui accompagne tout autant les personnes malades, leur famille que les professionnels de santé. Cela au moins pour une raison : ces questions ne divisent pas d'un côté les « bons » et de l'autre les « mauvais ». Chacun a de bonnes raisons de vouloir que soit légalisée l'euthanasie ou de s'y opposer. Mais les enjeux cliniques, politiques et évidemment moraux, posés à notre société par ces situations de fin de vie, méritent que l'on s'interroge sur les moyens de la philosophie morale pour nous aider à voir plus clair.

²⁷⁷ Iris Murdoch, "Vision and choice in morality", *op. cit.*, p. 81.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 78.

Pour cela, il est nécessaire tout d'abord de souligner le contexte dans lequel se posent ces questions. Ce n'est pas seulement celui de l'extraordinaire développement de la biomédecine, c'est aussi celui de la postmodernité qui présente un homme relativisant la raison au gré de ses sentiments et de ses émotions²⁷⁹. C'est encore le contexte de personnes prises dans le quotidien de leurs pratiques et qui doivent, bon gré mal gré, prendre soin des plus vulnérables d'entre nous. Pour ces tiers qui apportent leur aide à autrui (famille, proches, professionnels de santé), la temporalité de l'action soignante (ou de l'action du care), ne correspond pas toujours à celle de la réflexion. En d'autres termes, l'abstraction d'une certaine philosophie morale ne saurait satisfaire au tout des exigences éthico-pratiques que connaissent les personnes directement impliquées par les situations médicales complexes.

Ce faisant, on peut comprendre le besoin de plus en plus pressant d'associer au travail conceptuel et théorique une démarche empirique et interdisciplinaire. Interdisciplinaire, car l'ouverture de la philosophie à d'autres champs des sciences humaines et sociales se révèle d'une extraordinaire richesse pour la pensée morale. C'est le cas, par exemple, de la sociologie interactionniste pour penser la relation médicale. Empirique, ensuite, car la démarche consistant à produire ses propres données – au moyen, par exemple, d'entretiens qualitatifs semi-dirigés – permet de constituer un matériau parfaitement en adéquation avec les implications philosophiques et éthiques du sujet de recherche. Ceci étant précisé, quelle philosophie permet de tenir ensemble toutes ces exigences ?

L'importance des enjeux dans la prise en charge médicale d'une personne attire logiquement notre regard sur les choix et les actes. En réalité, il est possible de contester que le point de départ de l'éthique dans ces situations complexes soit la question de savoir ce qu'il faut faire. Autrement dit, il ne s'agit pas de montrer que les actes et les choix ne sont pas une préoccupation pour la pensée morale convoquée au chevet de la personne malade, mais de montrer que cette question – bien que pratique, mais aux réponses trop théoriques – succède à une autre. En d'autres termes, elle ne serait pas première.

Dans le domaine de la philosophie morale, un style récent a montré toute l'importance des pratiques concrètes et des compréhensions partagées. De quoi s'agit-il ? Nous avons déjà fait allusion à Wittgenstein, nous y revenons ici pour souligner que toute règle générale, toute théorie morale et tout principe cardinal, supposent une compréhension commune sur leur

²⁷⁹ Brice Perrier, « Introduction », in Michel Maffesoli, Brice Perrier, *L'homme postmoderne*, Paris, François Bourin Éditeur, 2012, p. 7.

application. L'intérêt de cette philosophie est d'avoir mis au centre de la pensée le souci du sens des mots ordinaires, et de mettre l'accent sur le fait que le langage éthique « dépend d'une forme de vie partagée et des pratiques d'une communauté à l'intérieur de laquelle nous trouvons les termes de notre expérience éthique », comme le décrit Williams commentant Wittgenstein²⁸⁰. Pour Williams, cette approche a le mérite de faire surgir d'autres concepts éthiques que les classiques termes de « bon », de « juste », de « devoir », d'« obligation ». Ainsi, alors que le théoricien de la morale posera la question de savoir « Qu'est-ce que la dignité ? » ou « Qu'est-ce qu'une vie qui vaut la peine d'être vécue ? », le souci pour les compréhensions partagées permet de s'intéresser à des énoncés (mais aussi à des pratiques), qui sortent du cadre de la logique, du rationnel, ou tout simplement du sens.

Soit l'exemple de l'énoncé suivant au chevet d'une personne mourante : « Quand je serai mort, j'irai mieux ». Le professionnel de santé se pose évidemment la question du sens de cette phrase selon l'idée que tout ce qui est dit possède un sens. Mais pour un philosophe analytique, comme pouvait l'être Moore à sa façon, le sens de cet énoncé ne va pas de soi : du point de vue logique, il ne semble pas valide. En effet, si la condition pour que cette personne se sente mieux consiste à être morte, son décès supprime en même temps tous les états d'existence possibles dont celui d'être mieux. Pour un penseur analytique, de tels énoncés ne sont pas valides puisqu'ils ne peuvent être ni vrai, ni faux : une personne ne pouvant pas être en même temps dans un état de mieux-être (qui suppose une vie biologique supportant la conscience de cet état), et être décédée.

Un partisan d'une théorie utilitariste, mettant l'accent sur la satisfaction des préférences personnelles (ici, les préférences sont les normes et permettent des prescriptions, qui ne sont pas nécessairement universelles, en vue de leur satisfaction²⁸¹), soulignerait que l'énoncé « Quand je serai mort, j'irai mieux » a du sens, sans mettre un point d'honneur sur la logique de l'énoncé. Cela aurait du sens parce que la personne estimerait que la réalisation de sa préférence compte pour elle : ce qui est important étant que l'état de choses désirable qu'elle préfère soit réalisé.

Il est important de rappeler que les situations de fin de vie où la personne mourante se trouve souvent dépendante de l'aide d'autrui, impliquent alors la présence bienveillante d'un tiers pour réaliser l'état de choses désiré. En premier lieu, il faut convenir que si cette personne

²⁸⁰ Bernard Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, Paris, *op. cit.*, p. 14.

²⁸¹ Richard M. Hare, *Moral thinking*, New York, Oxford University Press, 1981.

présente estime qu'il lui faut satisfaire cette préférence, c'est qu'elle estime en même temps que n'importe qui d'autre à sa place devrait le faire. En d'autres termes, même si Hare admet l'idée que les préférences personnelles ne conduisent pas nécessairement à une prescription universelle, le raisonnement pratique semble toutefois y conduire. D'autre part, le problème avec la satisfaction des préférences est qu'elle implique une capacité rationnelle en mesure de comparer l'intensité des préférences. L'utilitarisme, quelle que soit sa forme, suppose alors un calcul, rappelons-le, que la personne en fin de vie n'est plus toujours capable de faire ; l'attitude de celui qui avance vers sa mort de façon stoïque correspond si peu à ce que les professionnels de santé peuvent voir au quotidien. De fait, ce calcul revient donc souvent à autrui avec toutes les difficultés techniques que cela implique, comme la détermination des critères rationnels pour se penser soi-même dans le choix d'un autre. On imagine combien cela peut être difficile d'adopter le point de vue de l'autre ; un point de vue qui dépend d'une histoire différente de la nôtre et dont on ne possède, dans le meilleur des cas, que quelques bribes.

Pour un partisan de la philosophie de Wittgenstein, la pensée s'égaré en cherchant à corriger les erreurs des énoncés ordinaires. Croire, parce qu'un énoncé serait un non-sens, qu'il n'est pas porteur d'une dimension éthique, est une vision réductrice de l'expérience morale. C'est là tout le nécessaire de la distinction fondamentale, faite par Wittgenstein, entre sens et non-sens. Pour le philosophe autrichien, le sens d'un énoncé est qu'il peut être qualifié de vrai ou de faux après vérification avec la réalité (par exemple, l'énoncé « Il pleut » a du sens puisqu'il peut être dit « vrai » ou « faux » au moyen d'une vérification). En revanche, le non-sens est un énoncé qui ne peut être qualifié de vrai ou de faux. Or, pour Wittgenstein, l'éthique est justement le lieu des énoncés du non-sens. Car pour lui, cette distinction n'est pas celle entre ce qui est important et ce qui ne l'est pas. Ainsi, dans les situations complexes du soin, comme celles énumérées ci-dessus, qu'une personne dise « Quand je serai mort, j'irai mieux », ne signifie pas qu'elle ne nous montre pas quelque chose d'important. Cela permet de comprendre toute la différence entre dire et montrer, en ce que montrer, c'est représenter l'irreprésentable²⁸². La douleur, la souffrance sont justement ces expériences qui ne se partagent pas. Même si l'on peut reconnaître que telle personne souffre, ce que l'on sait de sa souffrance ne ressemble en rien à la souffrance éprouvée par cette personne : ni la compassion, ni l'empathie, ni la sympathie ne sont les copies exactes de l'expérience de la

²⁸² Ludwig Wittgenstein, *Conférence sur l'éthique*, suivi de *Notes sur des conversations avec Wittgenstein de Frédéric Waismann* (1929), Paris, Gallimard, 2008.

souffrance d'autrui. Ce que montrent de tels énoncés du non-sens, c'est un rapport au monde et à autrui. Ainsi, ce que la philosophie morale doit faire, selon Wittgenstein, ce n'est pas établir des règles générales ou des principes abstraits ; c'est comprendre nos manières, particulières et partagées, de montrer notre rapport au monde et à autrui, mais surtout, notre manière de montrer ce qui est important dans une situation (notre conception personnelle de la vie). Ainsi, si l'on s'accorde à penser que la relation paternaliste en médecine n'est pas une relation respectueuse de la personne malade dès lors que celle-ci souhaite être actrice des questions relatives à sa santé, la relation médicale ne peut faire l'économie de la conception personnelle de la vie. Un tel objectif, qui peut apparaître aux premiers abords très abstrait, suppose en réalité une pensée morale qui descende au concret des situations particulières. Loin de penser qu'il faille donner des cours de logique à la personne en fin de vie en proie à d'horribles souffrances, on peut légitimement penser combien il serait préférable de former des professionnels de santé qui ne se réduiraient pas à des techniciens du soin. Ce que tendent à montrer les fins de vie, c'est l'importance des perceptions à la particularité des situations. En d'autres termes, l'enjeu est de comprendre qu'il y a autant à entendre et à voir qu'à raisonner : le souci pour autrui n'est pas qu'une affaire de sensibilité au sens psychologique du terme, c'est aussi l'affaire d'une sensibilité éthique.

L'attention au particulier

Nous sommes partis de la citation de Nowell-Smith « Que dois-je faire ? », et nous avons contesté cette tentation de réduire la pensée morale à cette seule question en soulignant l'importance des conceptions particulières de la vie, autrement dit en mettant l'accent sur ce qui est important et qui ne se dit pas toujours d'une manière signifiante. Ce faisant, Nowell-Smith ne se trompe pas sur le rôle du philosophe :

La philosophie morale est une science pratique ; son but est de répondre aux questions de la forme « Que devrais-je faire ? ». Mais on ne peut pas donner de réponse générale à ce type de question. Le mieux que puisse faire le philosophe moral est de dresser un portrait de divers types de vie à la façon de Platon et demander quel type de vie vous voulez vraiment mener. Mais ceci est une tâche dangereuse à entreprendre. Pour le type de vie que vous devez vouloir mener, il dépendra du type d'homme que vous êtes. Les décisions et les impératifs ne suivent

pas logiquement les descriptions psychologiques ou biologiques ; mais la sorte de vie qui sera satisfaisante pour un homme devant les autres dépendra du type d'homme qu'il est²⁸³.

Si Nowell-Smith reste attaché à la question de savoir ce qu'il faut faire – mais nous n'avons récusé cette question que dans son statut communément admis de « Commencement de la pensée morale » – l'idée d'une exploration de la diversité des conceptions de la vie encourage à aller bien au-delà des divisions de la philosophie. C'est typiquement ce qu'entreprend Martha Nussbaum à travers ses analyses de la littérature anglo-saxonne, telles ses analyses sur les œuvres de Henry James²⁸⁴. En montrant que les romans détiennent aussi une portée morale, la philosophe invite à prendre conscience de ce qui est important dans des textes qui ne sont pas d'abord philosophiques. En ce sens, Martha Nussbaum attire l'attention sur diverses conceptions de la vie – comme le supposait Nowell-Smith – mais ici des conceptions peintes par des écrivains. Sa motivation s'inscrit dans les limites de la philosophie à dire certaines conceptions du monde dans un langage technique et philosophique inadapté à rendre compte de l'irrégularité de la vie²⁸⁵. Cette même attention se retrouve dans la pensée morale de Cora Diamond qui souligne l'ampleur de l'attention aux détails dans le quotidien même de nos vies :

Reconnaître les gestes, les manières, les habitudes, les tours de langage, les tours de pensée, les styles de visage, comme moralement expressifs – d'un individu ou d'un peuple. La description intelligente de ces choses fait partie de la description intelligente, aiguisée, de la vie, de ce qui importe, de ce qui fait la différence, dans les vies humaines²⁸⁶.

L'idée essentielle est le déplacement de l'attention sur des objets ordinaires, sur des expressions, sur des formes de vie, et non plus sur des actes et des choix. Ce déplacement n'est pas anodin pour le philosophe moral puisque son matériau pour la réflexion s'enrichit de tout ce que la vie peut contenir : la littérature classique et contemporaine, la littérature populaire, les témoignages de vie, le cinéma, mais aussi les rencontres au quotidien, les

²⁸³ Patrick. H. Nowell-Smith, *Ethics, op. cit.*, p. 319, "Moral philosophy is a practical science; its aim is to answer questions in the form 'what should I do?'. But no general answer can be given to this type of question. The most a moral philosopher can do is to paint a picture of various types of life in the manner of Plato and ask which type of life you really want to lead. But this is a dangerous task to undertake. For the type of life you must want to lead will depend on the sort of man you are. Decisions and imperatives do not follow logically from psychological or biological descriptions; but the sort of life that will in front be satisfactory to a man will depend on the sort of man that he is.")

²⁸⁴ Martha Nussbaum, *La connaissance de l'amour. Essais sur la philosophie et la littérature*, Paris, Cerf, 2000, « La fêlure dans le cristal. "La Coupe d'or" de James et la littérature comme philosophie morale », p. 191-223.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 15.

²⁸⁶ Cora Diamond, *L'esprit réaliste, Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*, Paris, Puf, 2004, p. 507.

expériences de la vie. Par ce biais le philosophe moral peut prendre conscience de son aveuglement, de ce qui lui échappait jusqu'alors. Car ce que chacun explore individuellement au quotidien – et parfois, sans le savoir – sont les grandes notions de la philosophie. L'œuvre de l'écrivain français Camus, par exemple, explore l'« absurde » qui était déjà un sujet de réflexion pour Kierkegaard²⁸⁷. Ainsi, Meursault, dans *L'étranger*, explore tout autant l'exil que cet absurde de l'existence lorsqu'il se retrouve en prison, après avoir brisé le silence de la plage sur laquelle il avait abattu « un arabe »²⁸⁸.

Semblablement, cette femme de 56 ans²⁸⁹, porteuse d'une tumeur du sein très évoluée, et qui refuse tous les traitements, explore aussi cette absurdité. Devenue paraplégique suite à une compression médullaire métastatique, elle refuse les traitements qui peuvent soulager sa douleur qui devient, avec l'évolution de la maladie, de plus en plus insoutenable. Les professionnels de santé continuent de lui apporter les soins du quotidien, telle que la toilette. Mais la manipulation de cette femme malade – et en fin de vie – est difficilement vécue par les soignants qui savent fort bien la douleur que provoquent même les plus petits déplacements sur le lit. Ici, chacun fait l'expérience de l'absurde, du divorce avec le monde parce qu'on ne le comprend plus : l'absurde pour cette femme de mourir à 56 ans et qui se révolte en disant « non » aux traitements, jusqu'à ceux qui peuvent enlever la douleur, et en même temps, acceptant sa condition mortelle par le désir d'en finir avec la vie ; l'absurde pour les professionnels de santé de devoir soigner, tout en faisant mal, alors même qu'ils sont là pour apaiser quand il n'y a plus rien à espérer. Dans cette situation, chacun pousse son rocher en haut d'une colline dont il retombera assurément chaque jour ; et chaque jour, chacun redescendra le chercher en sachant toute l'absurdité de ces vains efforts parce que l'idée qu'autrui se fait du monde n'entre pas dans la compréhension qu'individuellement nous nous en faisons.

Il n'y pas ici de grands principes ou de grandes règles générales qui permettent de comprendre exactement le non-sens de ces situations et qui échappent à la logique, aux arguments, à la démonstration. Car suffit-il qu'une pensée soit argumentée, justifiée, démontrée, pour persuader que l'intérêt le meilleur est là, et qu'il faut alors agir de telle façon ? Est-ce en démontrant rationnellement à cette femme malade que son refus pour les traitements contre la douleur était une « mauvaise chose » pour son confort, un « mal » et une « injustice » pour les

²⁸⁷ Soren Kierkegaard, *Traité du désespoir*, Paris, Gallimard, 2009.

²⁸⁸ Albert Camus, *L'Étranger*, Paris, Gallimard, 1971.

²⁸⁹ Situation clinique discutée dans le cadre du Groupe de réflexion éthique sous la responsabilité du Dr. Pierre Basset, Centre Hospitalier de Chambéry, avril 2013.

professionnels, est-ce ainsi qu'il eût été permis de dépasser son scepticisme ? S'il fallait lui faire entendre raison, de quelle raison parle-t-on en réalité ? Et cependant, ce que montre cette femme par son attitude, par ses expressions du visage, tel son grand sourire pour cacher les grimaces que les infirmières apercevaient juste avant d'entrer dans sa chambre, ce qu'elle montre c'est quelque chose en rapport avec sa manière de vivre et qui échappe à la considération en termes de « bien » et de « mal », de « juste » et d'« injuste ». Elle montre une vision personnelle de la situation qui n'appelle pas de notre part un jugement, comme si nous devions rendre un verdict ; mais notre compréhension, car devant le vulnérable, la question ne se pose pas de savoir qui nous voulons pour voisin.

Pour cette raison, Martha Nussbaum²⁹⁰ substitue à la question « Que faut-il faire ? », celle de savoir « Comment faut-il vivre ? ». Cette dernière question devient son point de départ de la pensée morale, comme l'envisageait déjà Bernard Williams :

Si c'est là le juste commencement de l'éthique, comme je le prétends, et s'il est vrai également que la pensée éthique doit conduire à des considérations sociales et même politiques, surgit inévitablement une question concernant la relation de la personne individuelle, qui soulève cette question éthique pour elle-même, avec la société à laquelle elle appartient [...] ²⁹¹.

Pour Martha Nussbaum, il ne fait donc aucun doute que les conceptions particulières de la vie ont une portée morale et proposent un ensemble de réponses sur la manière de vivre. Encore faut-il se doter d'une philosophie à la mesure de la particularité de nos vies. La conception aristotélicienne de l'éthique présente, pour Nussbaum, toutes les caractéristiques d'une telle philosophie. S'il ne sera pas question ici d'entrer dans le détail de la présentation faite par la philosophe américaine, on peut toutefois en retenir les quatre points saillants.

En premier lieu, il s'agit de retenir l'incommensurabilité des objets de valeurs²⁹². En d'autres termes, les conceptions personnelles de la vie ne diffèrent pas seulement par leur quantité, mais aussi par leur qualité. De fait, il semble exclu de pouvoir les ramener toutes à une métrique unique. Ce qui conduit naturellement à la priorité donnée au particulier²⁹³. Ainsi, à la différence de la philosophie analytique qui tend, comme Wittgenstein l'a montré, à généraliser, il s'agit ici de ne pas forcer l'application de règles générales, mais d'être attentif à

²⁹⁰ Martha Nussbaum, *La connaissance de l'amour. Essais sur la philosophie*, op. cit., p. 44.

²⁹¹ Bernard Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, op. cit., p. 17.

²⁹² Martha Nussbaum, *La connaissance de l'amour. Essais sur la philosophie*, op. cit., p. 63.

²⁹³ *Ibid.*, p. 64.

toutes les caractéristiques d'une situation donnée (le contexte). Ce faisant, il est aisé de comprendre que les compétences requises ne sont plus seulement des compétences intellectuelles, mais aussi des capacités de perception, d'attention aux détails importants dans les situations particulières : d'une part, ces capacités permettent d'être mieux préparé aux situations nouvelles pour lesquelles les grands principes et les règles générales préétablies ne suffisent pas²⁹⁴ ; d'autre part, ces capacités permettent une attention au contexte qui se révèle souvent plus complexe que sa généralisation.

En deuxième lieu, il s'agit de retenir la valeur morale des émotions²⁹⁵. L'idée essentielle est que tout raisonnement rationnel suppose un rôle pour les émotions, car celles-ci soutiennent parfois des conceptions de la vie. Les exclure sous le prétexte d'une recherche de l'objectivité morale reviendrait à exclure une part de l'homme dont le rôle dans nos façons de concevoir et de conduire nos vies est fondamental.

Enfin, c'est la pertinence éthique des événements incontrôlés²⁹⁶. En d'autres termes, c'est une prise de conscience que la vie se laisse facilement bousculer par les surprises, à l'image de cette patiente de 56 ans qui, par son refus de toutes les aides, renverse les habitudes soignantes jusqu'à provoquer chez les professionnels de santé le sentiment d'être des « bourreaux ».

Cette façon de concevoir la pensée morale n'est pas spécifiquement élaborée pour les situations complexes de fin de vie. Mais au regard de ce que l'on vient de présenter, il apparaît clairement qu'il n'existe pas de science morale spécifique : toutes nos expériences de vie sont des expériences morales. En revanche, le rôle joué par la conception personnelle que chacun se fait de la vie est fondamental au chevet de la personne mourante. Pour cette raison, l'attention au particulier se révèle une aide précieuse pour la compréhension de notre embarras dans certaines situations. Mais on semble supposer une tension avec la théorisation, c'est-à-dire entre la réflexion et la pratique. Il n'est pas certain que les ressources de la philosophie morale pour affronter les nouveaux défis de la fin de vie soient dans le choix de l'une ou l'autre option. Bien au contraire, la philosophie morale semble avoir beaucoup à gagner, nullement dans l'alternative, mais dans sa mutation. Il n'est pas absurde, en effet, de placer une croyance optimiste dans l'articulation entre l'attention au particulier et une approche plus théorique. C'est à ce titre que la conception aristotélicienne se révèle

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 64-68.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 68.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 73.

intéressante puisqu'elle n'exclut pas l'universel, à la condition aussi d'être assistée des autres approches philosophiques, telle la philosophie analytique. Ainsi, la fin de vie qui interroge chaque individu dans son rapport au monde et aux autres invite à explorer d'abord diverses conceptions personnelles de la vie, l'éthique se présentant ainsi comme une aventure dans laquelle nos certitudes et nos croyances peuvent être perdues. La question de savoir ce qu'il faut faire viendrait après.

Crédits

Illustration de l'article de Vincent Lorius :

<http://pixabay.com/en/school-black-green-may-refer-to-73497/?oq=white%20chalks>

Illustration de l'article d'Adrien Barton :

<http://pixabay.com/fr/l-homme-%C3%A9gant-les-hommes-220971/>

Illustration de l'article de Julien Blanc :

<http://pixabay.com/en/emergency-doctor-medkit-kit-medical-147857/?oq=emergency>

Illustration de l'article de Laure Minassian :

<http://pixabay.com/en/agriculture-bread-cereals-close-up-88494/>

Illustration de l'article de Marta Spranzi :

<http://pixabay.com/en/connect-connection-cooperation-hand-316638/?oq=hands>

Illustration de l'article d'Éric Fourneret :

<http://pixabay.com/en/care-costs-dementia-woman-old-age-63612/>

Mise en page et édition : Stéphanie Favreau