





Éthique, politique, religions



2019 – 2, n° 15

---

# Éthique, politique, religions

Le terrain en philosophie,  
quelles méthodes pour quelle éthique ?

Revue semestrielle éditée par l'Institut  
de recherches philosophiques de Lyon (IRPhiL)

Numéro coordonné par Catherine Dekeuwer

PARIS  
CLASSIQUES GARNIER  
2020

## RÉDACTEUR EN CHEF

Thierry GONTIER

## SECRÉTAIRE DE RÉDACTION

Romain CARNEVALI

## COMITÉ DE RÉDACTION

Frédéric BRAHAMI (Centre Raymond Aron – EHESS), Philippe BÜTTGEN (Université Paris 1), Isabelle DELPLA (Université Lyon 3), Hugues FULCHIRON (Université Lyon 3), Mai LEQUAN (Université Lyon 3), Thierry MÉNISSIER (Université de Grenoble 3), Corine PELLUCHON (Université Paris Est – Marne-la-Vallée), Jean-Philippe PIERRON (Université Lyon 3), Bruno PINCHARD (Université Lyon 3), Michel SENELLART (ENS de Lyon, Lyon)

## COMITÉ DE LECTURE

Makram ABBÈS (ENS de Lyon, Lyon), Florence CAEYMAEX (Université de Liège), Michaël FÈSSEL (École Polytechnique), Luc FOISNEAU (Centre Raymond Aron, CNRS/EHESS), Claude GAUTIER (ENS-LSH, Lyon), Charles GIRARD (Université Lyon 3), Marie GOUPY (Institut Catholique de Paris), Nadia Yala KISUKIDI (Université Paris 8), Stéphane MADELRIEUX (Université Lyon 3), Jean-Claude MONOD (Archives Husserl, CNRS), Lionel OBADIA (Université Lyon 2), Pierre-Yves QUIVIGER (Université de Nice-Sophia Antipolis)

## COMITÉ SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Francesco ADORNO (Université de Salerne), Lazare BENAROYO (Université de Lausanne), Thomas BERNS (Université libre de Bruxelles), Marc-Antoine DILHAC (Université de Montréal), Jocelyn MACLURE (Université de Laval), Mathias RIEDL (Central European University, Budapest), David WALSH (Catholic University of America, Washington), Ghilain WATERLOT (Université de Genève)

© 2020. Classiques Garnier, Paris.

Reproduction et traduction, même partielles, interdites.

Tous droits réservés pour tous les pays.

ISBN 978-2-406-10143-7

ISSN 2265-0156

## SOMMAIRE

Catherine DEKEUWER

Introduction. Qu'est-ce que la philosophie de terrain ? /  
*Introduction. What is field philosophy?* . . . . . 9

Jean-Philippe PIERRON

La philosophie de terrain a-t-elle un sol ?  
La distance du terrain et le sol du comprendre /  
*Does field philosophy have grounds?*  
*The distance of the field and the grounds of understanding* . . . . . 17

Marie GAILLE

La philosophie de terrain, du pourquoi au comment ?  
L'exemple de la philosophie de la médecine /  
*Field philosophy. From the "why" to the "how"?*  
*The example of the philosophy of medicine* . . . . . 37

Anastasia MARKOFF-LEGRAND

De la transdisciplinarité méthodologique à la spécificité  
philosophique. L'exemple d'une étude qualitative sur  
l'accompagnement de la fin de vie et la loi Claeys-Léonetti /  
*From methodological transdisciplinarity to philosophical specificity.*  
*The example of a qualitative study on end of life care*  
*and the Claeys-Leonetti law* . . . . . 57

Brenda BOGAERT

Proposition méthodologique pour une philosophie  
de terrain avec les émotions à la lumière  
de la pensée de Martha Nussbaum /  
*A methodological proposition for field philosophy*  
*in light of Martha Nussbaum's reflections on emotions* . . . . . 75

Marta SPRANZI

Éthique empirique, décision médicale  
et « philosophie de terrain ».

Approche normative et positionnement du chercheur /

*Empirical ethics, medical decisions, and field philosophy.*

*A normative approach and the position of the researcher* . . . . . 93

Benjamin DERBEZ

Faire de la sociologie en terrain bioéthique.

Entre pratiques éthiques et éthique en pratiques /

*Sociology in the field of bioethics.*

*Between ethical practice and ethics in practice* . . . . . 113

Catherine DEKEUWER, Julie HENRY

Philosophie pratique de terrain. Quelle posture de recherche? /

*Practical field philosophy. What research position should be taken?* . . . 131

Résumés/*Abstracts* . . . . . 147

## INTRODUCTION

### Qu'est-ce que la philosophie de terrain<sup>1</sup> ?

Même si plusieurs chercheurs se reconnaissent dans cette catégorie, la philosophie de terrain est encore en quête de sa définition. S'agit-il d'une philosophie qui s'intéresse à des questions contemporaines, extérieures à la philosophie, concrètes et contextualisées ? S'agit-il du retour à une forme de philosophie pratique au sens d'une éthique caractérisée par son ancrage dans la vie de la cité ? S'agit-il d'une nouvelle manière de faire de la recherche en philosophie qui incorpore des concepts et des méthodes issues des sciences humaines et sociales ? Les divergences du regard et des pratiques philosophiques ne sont pas neuves : pensons à Platon et Aristote. Elles renvoient à deux questions qui nous intéressent ici : celle du rapport entre réalité et pensée et celle de la définition de l'activité philosophique. Le manque d'intérêt de la philosophie pour des questions contextualisées conduit certains philosophes à quitter leur discipline de formation. Dans sa contribution, Marie Gaille évoque par exemple Frédéric Keck ou Emmanuel Terray, des « transfuges » philosophes qui, pour penser en situation, sont devenus anthropologues. Benjamin Derbez, dont la contribution porte sur l'apport de la sociologie en bioéthique, explique quant à lui comment, formé à la philosophie et enseignant en philosophie, il a finalement choisi une pratique de recherche de terrain pour échapper au « travail trop exclusif de l'histoire de la philosophie, ainsi [qu'à] la “dénégation du monde social” en vigueur dans l'univers philosophique ». Il s'est tourné pour cela vers la sociologie. Cependant, le philosophe n'est pas voué à quitter sa discipline pour pratiquer une philosophie de terrain, comme d'autres contributions réunies ici le montrent. En revanche, la nécessité, pour le philosophe, de conduire des enquêtes de terrain pour répondre à ses questions de recherche invite à

---

1 Je remercie Irène Labbé-Lavigne pour l'aide qu'elle a apportée à la relecture des contributions de ce volume.

« repenser le geste de philosopher » (Jean-Philippe Pierron), notamment dans sa différence avec les sciences humaines et sociales.

Cette attention au terrain pourrait s'expliquer par le fait que les recherches considérées dans ce numéro portent sur des questions de bioéthique, et plus particulièrement des questions d'éthique relatives à des pratiques médicales. Or, s'il est une filiation qui rassemble les auteurs de ce volume, c'est celle de Georges Canguilhem pour qui « la philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne, et nous dirions volontiers pour qui toute bonne matière doit être étrangère<sup>2</sup> ». Cependant, l'inscription de la philosophie de terrain dans le champ de la bioéthique est plus complexe qu'il n'y paraît : les contributions de Marie Gaille, Marta Spranzi, Catherine Dekeuwer et Julie Henry permettent de situer la philosophie de terrain dans le contexte de la bioéthique empirique et de l'éthique empirique. Depuis les années 1970, les philosophes s'intéressent en effet aux questions de bioéthique, qui soulèvent des problèmes relatifs à la valeur de la vie, au sens de la condition humaine, de sa finitude, etc. Avec la théologie, la philosophie a produit un champ normatif visant la régulation des pratiques médicales, et dans ce contexte, des philosophes contribuent à produire une éthique substantielle de la médecine dont la justification tient plus à des théories morales abstraites et surplombantes qu'à la prise en compte de données empiriques. L'éthique appliquée trouve ici un sens fort, puisqu'il s'agit de savoir comment appliquer ces théories morales aux cas singuliers rencontrés en clinique. Le courant de bioéthique empirique est né en opposition à cette perspective. Il considère que les croyances, les pratiques, les valeurs et les raisonnements des personnes concernées devraient être le point de départ de l'éthique et qu'il est nécessaire d'intégrer des éléments factuels à la réflexion normative. Or, les méthodologies des sciences humaines et sociales constituent une bonne manière de se rapporter à cette réalité. Les sciences empiriques basées sur l'enquête de terrain, notamment la sociologie et l'anthropologie, rejoignent alors la bioéthique. Cette inclusion, cependant, ne se fait pas simplement, comme le montre Benjamin Derbez : la sociologie, comme d'autres sciences empiriques, a également été mise au service d'une bioéthique normative. En philosophie, l'éthique empirique est un courant dont Marta Spranzi rappelle qu'il répond à un écart creusé

---

2 Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie* (1965), Paris, Vrin, 1998, p. 7.

par la philosophie analytique entre théorie et pratique. Elle explicite également trois approches de l'éthique empirique, distinguées selon leur finalité : « recueillir ce que les acteurs pensent d'une pratique ou d'une norme », « comprendre la façon dont les acteurs *vivent* une pratique » et « analyser les raisons que les acteurs ont pour s'engager dans une pratique et préférer telle décision qui les concerne au premier chef ». Que les recherches considérées dans ce numéro portent sur des questions d'éthique relatives à des pratiques médicales ne suffit donc pas à expliquer le recours à des enquêtes de terrain ; ce qui caractérise la philosophie de terrain présentée ici, c'est plutôt qu'elle est une philosophie pour laquelle les faits comptent. Une nouvelle difficulté apparaît alors, largement développée dans ce volume : pourquoi le philosophe irait-il lui-même sur le terrain, au lieu de laisser cette tâche aux chercheurs des sciences humaines et sociales ? La notion de terrain est issue des sciences humaines et sociales : pourquoi donc emprunter spécifiquement ce concept ? Comment la philosophie peut-elle se rapporter au terrain comme ces sciences, comment peut-elle leur emprunter leurs outils d'enquête et d'analyse, tout en restant « de la philosophie » ? À cet égard, il a paru éclairant de rassembler ici les contributions de Brenda Bogaert, chercheuse en sociologie qui choisit d'adopter, pour son travail sur le concept de patient acteur, une perspective de philosophie de terrain, et celle de Benjamin Derbez, philosophe de formation, qui choisit pour sa recherche sur la notion de consentement éclairé, de construire un sujet de recherches en sciences sociales.

Les contributions présentées ici permettent de clarifier les spécificités de l'activité philosophique en tant qu'elle se rapporte à un terrain. Tout d'abord, même s'il y a plusieurs manières de philosopher en prenant en compte le monde vécu, ce qui est commun à la perspective présentée ici est la nécessité d'aller sur le terrain, de faire l'expérience du terrain. Est partagée la conviction que si le philosophe s'intéresse à l'expérience des acteurs, s'il s'intéresse à une morale locale, contextuelle et incarnée, alors il ne peut laisser à d'autres (les sciences humaines et sociales notamment) la tâche de « faire du terrain » pour s'y rapporter de manière extérieure, en l'analysant, en l'organisant et en le conceptualisant. La contribution de Jean-Philippe Pierron, qui distingue plusieurs manières pour le philosophe de se rapporter à l'expérience, souligne que c'est l'épaisseur vécue de l'expérience dont le philosophe veut se rapprocher avec le

terrain. Suivant Hans-Georg Gadamer, il écrit : « le terrain n'est pas ce que l'on force à parler par nos méthodes, il nous requiert pour faire événement en notre parole. ». Cet appel interpelle d'autant plus que la maladie et la prise en charge médicale initient des visions du monde différentes de celles qui sont celles d'un bien portant. Requis par ce que Marie Gaille appelle la « vie réelle » des personnes, le philosophe doit encore savoir comment il ou elle va rencontrer ce terrain, se confronter à l'expérience de « faire du terrain », et revenir sur cette expérience, non seulement pour l'analyser, mais aussi pour la réfléchir comme posture de recherche. Les travaux rassemblés ici présentent ainsi les spécificités liées au travail de terrain (*cf.* en particulier les contributions de Dekeuwer et Henry, Bogaert, Gaille, Spranzi). Aller sur le terrain, c'est d'abord faire une expérience, celle d'oser se confronter à cette « vie réelle ». Elle impose un retour sur soi-même comme personne et comme chercheur, et un travail constant de positionnement, à la fois « dedans » et « dehors », qui n'est pas sans poser de difficultés. Elle impose aussi de se confronter à diverses incohérences : entre les paroles et les actes, entre les hypothèses de recherche et les pratiques, et entre les souhaits liés à la conduite de la recherche et ce que requiert la rencontre des acteurs par exemple. Anastasia Markoff-Legrand souligne à cet égard que la logique du principlisme en bioéthique ne paraît pas la plus adaptée à saisir les problèmes vécus par les acteurs, en ce qu'elle conduit à écarter le hasard, le désordre, le paradoxe, la contradiction, et l'incertitude, pourtant caractéristiques des situations d'éthique médicale.

Ensuite, si les approches présentées ici sont plurielles, elles comprennent toutes l'invention d'une démarche réflexive adaptée au contexte de recherche et qui utilise des outils d'enquêtes issues des sciences humaine et sociales. Entre autres exemples réunis dans ce volume, Anastasia Markoff-Legrand présente une démarche qui s'appuie sur la méthode complexe élaborée par la bioéthicienne canadienne Ghislaine Cleret de Langavant. Elle lui permet de problématiser les enjeux éthiques de l'application de la loi sur la fin de vie en prenant en compte le contexte local d'expérience et en adoptant un regard systémique sur les questions techniques, sociales, politiques, scientifiques etc., en jeu dans ce contexte. Marta Spranzi pratique une éthique empirique heuristique dont l'échelle est le cas singulier et l'objet la décision à prendre. Ce qui paraît décisif, dans toutes les contributions présentées dans ce

volume, est le moment d'invention : il s'agit en effet de produire une démarche réflexive adaptée au contexte de recherche et à ses objectifs. Cependant, dans leurs recherches, ces philosophes sont amenés à mener des enquêtes exploratoires qualitatives, à pratiquer l'observation participante, ou encore à conduire des *focus group*, ce qui soulève la question de la spécificité philosophique de ces travaux et de leurs rapports aux sciences humaines et sociales. Dans sa contribution, Marie Gaille écrit : « l'expérience elle-même de terrain, de terrains devrait-on sans doute dire au pluriel, est incompressible. Elle fait d'une étude un travail "sociologique" ou "anthropologique" de plein droit ». La contribution de Brenda Bogaert éclaire la différence de perspective qui, cependant, sépare le travail philosophique et le travail sociologique. À propos de sa recherche sur le concept de patient acteur, elle écrit : « il n'était pas question de mesurer la peur, de demander aux patients quand ils avaient peur et pourquoi ils avaient peur (de travailler *sur* l'émotion comme dans les études sociologiques sur l'émotion). Il était plutôt intéressant d'essayer de faire attention au moment où les patients utilisaient le mot et pourquoi, et de voir ce que cette émotion pourrait dire de leur *eudaimonia*, en s'inspirant des travaux de Martha Nussbaum ». Dans une perspective sociologique, au contraire, Benjamin Derbez choisit de s'intéresser aux « facteurs sociaux de la légitimation de la situation de recherche aux yeux des acteurs impliqués ». Les questions posées par les philosophes de terrain sont donc bien des questions philosophiques, au moins en deux sens. D'une part, elles s'inscrivent dans des traditions philosophiques qui offrent concepts et modalités de questionnement. D'autre part, les questions d'épistémologie, d'ontologie ou d'éthique, en tant que questions relevant du sens de l'expérience humaine et de la situation de l'homme dans le monde, sont bien des questions de philosophie. Il reste que la problématisation de questions telles que « comment bien mourir ? » ou « qu'est-ce qu'une vie bonne ? », lorsqu'elle s'inscrit dans un contexte local d'expérience, requiert le concours d'autres disciplines. La question des rapports entre philosophie et sciences humaines et sociales, mais aussi sciences juridiques et médicales, n'est donc pas à résoudre une bonne fois pour toutes, mais elle est posée et travaillée par chaque philosophe dans le cadre de ses recherches. Beaucoup d'entre nous ont ainsi cosigné des publications avec des sociologues, des juristes, des psychologues ou des médecins.

Les philosophes inventent donc des réponses adaptées aux manières dont les terrains les requièrent. Les contributions rassemblées ici montrent qu'ils travaillent également leur rapport à la normativité, et cela selon plusieurs perspectives. Comme le rappelle Benjamin Derbez, la sociologie morale décrit, mais ne prescrit pas. Cela vaut pour la philosophie : mieux comprendre les concepts moraux utilisés par certains acteurs ne conduit pas directement à une position normative justifiée sur ce qu'il conviendrait de faire, ni dans ce contexte, ni dans un autre contexte. La philosophie de terrain fait en réalité signe vers une tension : celle de l'articulation des données empiriques et de la normativité. S'il apparaît donc nécessaire à certains philosophes de se rapporter au terrain pour réfléchir, la question reste entière de savoir comment raccorder ce terrain au questionnement normatif. Certains auteurs observent alors qu'un moment normatif peut être ouvert par les acteurs concernés, une fois la recherche effectuée et à partir de celle-ci (Derbez, Dekeuwer et Henry). Pour d'autres, la philosophie, à la différence de la sociologie notamment, peut prendre en charge un moment normatif. Marta Spranzi par exemple explique que le philosophe peut intégrer des données relevant d'autres disciplines pour réfléchir et faire évoluer le cadre normatif. Brenda Bogaert rappelle, dans une autre perspective, que Marta Nussbaum n'hésite pas à faire feu de tout bois (et pas seulement des arguments philosophiques) pour défendre ses idées en matière de réforme sociale. La philosophie attentive à la vie réelle, soucieuse du contexte, peut ainsi devenir une philosophie engagée (c'est d'ailleurs le sens de la formule de Christiane Vollaire dans son ouvrage *Pour une philosophie de terrain*<sup>3</sup>).

Enfin, comme toutes les recherches qui impliquent la rencontre d'un terrain, les enquêtes de philosophie de terrain posent des questions d'éthique de la recherche. Les premières sont liées aux modalités d'implication du chercheur. Quels sont les effets de sa position sociale, culturelle et politique sur sa recherche ? Et quels sont les effets de sa recherche sur le terrain ? La seconde série de questions d'éthique de la recherche concerne la posture que peut prendre le chercheur en philosophie lorsqu'il rencontre les acteurs concernés par une difficulté d'ordre éthique. Comment en effet entrer en relation avec les personnes concernées par les recherches dans ces conditions ? L'analyse par mots-clés et le recours au théâtre, utilisé en para-ethnographie, permettent

3 Christiane Vollaire, *Pour une philosophie de terrain*, Paris, Créaphis, 2017.

à Brenda Bogaert de travailler non seulement les émotions des participants mais aussi les siennes : « Ce travail avec les émotions a changé la nature de ma recherche, mais aussi la nature de mon engagement avec les participants. Ils n'étaient plus seulement des *participants* au sein d'un programme de recherche, et donc des sujets à interviewer, à étudier, mais accédaient au statut de *partenaires* à part entière de la réflexion. Ces deux méthodes de travail *avec* les émotions sur le terrain ont montré une piste pour conceptualiser le sujet du patient acteur *avec* les participants de la recherche en philosophie ». Dans la mesure où sa recherche porte sur le concept de patient acteur, ce renversement paraît particulièrement approprié. Catherine Dekeuwer et Julie Henry expliquent qu'elles ne philosophent pas *sur* le terrain mais pratiquent une philosophie qui se construit *depuis* le terrain : de leurs rencontres avec les acteurs émergent une réflexivité philosophique qui, sans ces rencontres, n'aurait pas eu lieu. Jean-Philippe Pierron, enfin, évoque la relation d'amitié entre les interlocuteurs, à la manière des dialogues socratiques. Finalement, ce parcours invite à penser que certains et certaines philosophes se caractérisent initient et développent un rapport particulier avec leurs terrains, en ce sens qu'ils et elles ne philosophent pas *sur* un terrain mais avec un terrain, ou plutôt *avec* les acteurs de ce terrain. Alors qu'il paraît difficile pour un ou une sociologue ou anthropologue de dire qu'il ou elle fait de la sociologie ou de l'anthropologie avec les personnes qu'il ou elle rencontre, un ou une philosophe peut considérer sans absurdité faire de la philosophie avec les personnes qu'il ou elle rencontre.

Catherine DEKEUWER  
Université de Lyon – IRPhiL



## LA PHILOSOPHIE DE TERRAIN A-T-ELLE UN SOL ?

### La distance du terrain et le sol du comprendre

Rencontrer des militaires, des tisserands ou des bouchers allait de soi pour Socrate. Son dialogue avec les gens de terrain était précisément la chair à partir de laquelle un questionnement prenait sens. Tous les débuts des dialogues socratiques que rapporte Platon plantent un décor : une salle de commandement ou une sorte de Prytanée militaire pour le *Lachès* (178a-180a) ; le portique royal de l'agora où se jugent impiétés ou blasphèmes pour *l'Euthyphron* (2a) ; la sortie du tribunal ou des assises et la prison pour le *Phédon* (57a-59b), ou bien encore la sortie du gymnase ou le long des murs (227 a-b), cet autre lieu important de la géographie socratique dans le *Phèdre*. Mais ne s'agit-il là simplement que de décor, manifestation d'un artifice rhétorique, révélant les talents littéraires et de dramaturge de Platon, mais sur le fond sans autre intérêt que celui du pittoresque ou du décoratif ? La revendication contemporaine d'une « philosophie de terrain » invite à réévaluer cette idée. Nous ferons l'hypothèse que le décor est au questionnement socratique ce que le piédestal est à la statuaire : une immersion dans un milieu de vie, une inscription spatiale à partir de laquelle aller aux abords du monde. Le décor n'est pas que du décoratif, dévalué comme pur et pauvre ornement. Il est l'inscription du questionnement comme point de vue singulier à partir duquel et en lequel le questionnement peut naître et se déployer. Pour que la question philosophique ait lieu, il faut qu'elle ait un lieu. Le décor déploie un emplacement – la configuration spatiale et architecturale des dialogues de Platon le manifeste fortement. Son architecture spatiale et spécialise le questionnement. Elle attire l'attention sur un terrain (le courage envisagé via la salle de commandement ; la piété via le portique ou le temple ; la justice via le tribunal ou la prison ;

l'éducation via le gymnase, etc.<sup>1</sup> mais pas encore une bibliothèque comme Montaigne ou un poète comme Descartes) qu'on ne saurait oublier en sa singularité puisque c'est à partir de lui que s'ouvre un vaste champ de questions. Il est sans doute anachronique de dire que Socrate pratiquait une philosophie de terrain. Mais dans les dialogues que Platon rapporte, se donne une idée dont nous voudrions tester ici de la fécondité. Toute question est une question que l'on « pose ». Cette position a également une signification architecturale, spatiale, territoriale. Une question est posée en un site, en un terrain qui à la fois la délimite et à la fois l'ouvre. Dans une belle formule, Hans-Georg Gadamer, qui a redonné au dialogue socratique toute son importance, écrivait : « *L'ouverture de la question n'est cependant pas sans rivage*. Elle implique au contraire une délimitation précise par l'horizon d'interrogation. Une question qui en est dépourvue débouche sur le vide ». Nous suggérons que l'interrogation contemporaine relative au terrain porte sur le rivage du questionnement philosophique. De Socrate qui, par le dialogue, marche et rencontre sur le terrain des cordonniers, des militaires et toutes sortes de « terrains » à la revendication d'une philosophie non pas appliquée, mais impliquée ou philosophie de terrain, l'idée de « terrain » a connu des reconfigurations épistémologiques et pratiques majeures. Elles sont notamment dues au rôle du méthodologisme, c'est-à-dire à l'inscription des savoirs dans des modèles et des méthodes qui oublient qu'ils ne sont que des modèles et occultent leur ancrage existentiel, qui a irradié tous les savoirs, depuis les sciences de la nature jusqu'aux sciences humaines. Mais repenser le terrain en philosophie n'est-ce pas aussi repenser le geste de philosopher, à l'heure où l'histoire de la philosophie paraît être son « terrain » principal ? Prenant ses distances à l'égard d'une histoire antique, n'est-il pas l'occasion de repenser la relation que la philosophie entretient avec son histoire – une « actualité des classiques<sup>2</sup> »

1 Dans *Les Lois*, Platon pensera l'éducation à la cité idéale, pour les jeunes gens engagés au service militaire, comme l'exigence d'arpenter tout le territoire de la cité comme territoire civique. Voir les travaux de Jean-François Pradeau sur les plans de la cité comme objet d'interrogation du discours urbanistique et architectural chez Platon. « L'atlantide de Platon, l'utopie vraie », *La communauté des affections, Études sur la pensée éthique et politique de Platon*, Collection Histoire de la philosophie, Vrin, 2008, ch. 10.

2 Delphine Antoine, Samuel Lézé, *Les Classiques à l'épreuve. Actualité de l'histoire de la philosophie*, Éditions des archives contemporaines, 2018.

– pour se demander comment elle peut continuer de faire histoire ? Bref, parler de « philosophie de terrain » n'est-ce pas une façon de critiquer une philosophie aux objets trop « académiques » tout en assumant une philosophie explicitement incarnée ?

### UNE PHILOSOPHIE DE TERRAIN ? SYMPTÔME OU SURPRISE

Parler de philosophie et de terrain dans notre moment historique est à la fois symptomatique et surprenant.

Symptomatique, l'exigence de faire une philosophie de terrain advient à un moment singulier de l'histoire de la philosophie, qui est aussi un moment de crise. Il est engagé depuis que les philosophes sont devenus des professeurs. Il interroge le moment où, dans l'histoire de la philosophie, l'histoire de la philosophie est devenue sa manière de faire histoire. La philosophie serait devenue une exégèse, et principalement l'exégèse d'elle-même.

À cette idée, s'adjoint une autre critique. L'habitude hâtive disant que le terrain de la philosophie est de ne pas avoir de terrain, – sous-entendu qu'elle n'est pas inscrite ou enfermée dans les préoccupations du méthodologisme qui caractérisent les sciences constituées –, encourage la dénonciation d'une philosophie entendue comme un discours de surplomb, hautain à l'égard de l'empirie. S'y opposerait alors la philosophie de terrain, conçue comme philosophie concrète et critique. L'a récemment suggéré Christiane Vollaire qui définit le terrain en philosophie, de façon large et englobante, comme ce « territoire à partir duquel les idées prennent corps<sup>3</sup> ». La revendication du terrain devient une façon de se distancier d'une philosophie académique dés-incarnée.

La référence au terrain a donc une signification critique. Elle questionne une philosophie qui perdrait plusieurs fois sa relation à l'extériorité : en se pensant comme un discours méta- qui se laisse croire que sa tâche serait de définir pour les sciences humaines leur orientation théorique ; en délaissant/considérant sa relation à l'expérience et aux données comme

---

3 Christiane Vollaire, *Pour une philosophie de terrain*, Paris, Créaphis, 2017, p. 52.

contingente, actant la séparation sciences humaines/philosophie comme une partition des tâches laissant aux sciences humaines le soin de collecter des données et au philosophe la tâche architectonique de les ordonner ; en s'institutionnalisant, si l'on pense à la grande dispute des années 1960-1970 autour de la réforme universitaire, et où les sciences humaines se sont constituées contre la philosophie, (département, UFR ou faculté). Il y a là ce que Kant appelait un « conflit des facultés » dont la dimension institutionnelle n'est pas négligeable et à l'égard duquel le modèle états-unien des *studies* où la philosophie s'est déployée tout autrement, offre une toute autre résolution. On pourrait même se demander si le système français des classes préparatoires, centré sur la préparation de concours de l'enseignement eux-mêmes très « patrimoniaux », ne contribue pas à renforcer la distanciation entre la maîtrise des auteurs classiques et leur actualité, sinon le terrain, l'enjeu étant alors plus pédagogique et didactique qu'épistémologique. Toujours est-il que dans ce conflit des facultés, les sciences humaines reprochent à la philosophie d'être trop métaphysique et pas assez « positive ». Ici les questions épistémologiques et les questions administratives ou organisationnelles se renforcent mutuellement. Tout ceci, alors qu'institutionnellement, le diplôme de philosophie est aujourd'hui un diplôme portant la mention « sciences humaines » ! De fait, il y a là un danger. Un terrain sans philosophie peut s'enfermer dans les considérations positives sinon positivistes dans l'illusion d'un « fait objectif » indépendant de toute subjectivité ; une philosophie sans terrain, *a contrario* serait une philosophie qui ne serait que le commentaire d'elle-même, clôture d'une histoire des idées constituée et non constituante. On observera alors que cette tension entre philosophie et sciences humaines opère comme un miroir déformant. Il présente la philosophie comme apatride, l'étude philosophique des mœurs, de la politique, des sciences et des activités artistiques, pour mentionner des champs particulièrement importants, et depuis longtemps passant au second plan.

Quant à la surprise, elle vient de ce que la notion de « terrain » est un concept issu des sciences humaines, et singulièrement des sciences sociales, alors que, traditionnellement, la philosophie n'est précisément pas sociologie ou anthropologie. Pour le formuler autrement, la philosophie ne pense pas « le » terrain comme « un » terrain. Là où la philosophie paraît poser immédiatement la question du réel, les sciences humaines

examinent le problème de tel terrain médiatement accessible, de telle région méthodologiquement circonscrite.

Il convient donc de se demander si la philosophie se rapporte au terrain comme une science humaine le fait sans devenir elle-même une science humaine. Et on pourrait, au préalable, se demander s'il n'y a pas eu dans le geste fondateur des sciences humaines au xx<sup>e</sup> siècle, une décision critique et méthodologique à l'égard de la philosophie. On choisit « le » terrain contre « la » philosophie si l'on pense par exemple, aux déclarations inaugurales du travail anthropologique de Claude Lévi-Strauss qui la récuse vigoureusement<sup>4</sup> ou au point de vue sociologique de Pierre Bourdieu, tous deux formés par la philosophie. Si tel est le cas, il y a alors dans la revendication du terrain par les sciences sociales, une philosophie implicite qu'il importerait de mettre au jour, comme Ricœur s'y est essayé dans sa célèbre dispute avec l'anthropologue. Toutes ces questions sont soulevées par l'expression de « philosophie de terrain ». La philosophie peut-elle rester philosophie si elle prétend fonder sérieusement son analyse sur un terrain comme le font les sciences-humaines, c'est-à-dire sans que le philosophe se fasse sociologue ou anthropologue ? Ethnologie, anthropologie ou sociologie se définissent relativement à un terrain singulier, délimité, de sorte que le travail du chercheur en ces domaines renvoie, à chaque fois, à un secteur ou une régionalité déterminée. Elles revendiquent même l'idée que « le terrain » est ce qui leur appartient en propre. En anthropologie par exemple, le travail de terrain concerna les Nambikwara pour Lévi-Strauss, les Samo pour Françoise Héritier ou les indiens Achuars pour Philippe Descola. S'il y a terrain en philosophie ce sera donc en un sens problématique qu'il va falloir déterminer. La philosophie est peut-être moins ce qui *a* un terrain que ce qui travaille sur une manière de *se rapporter au* terrain, laquelle épistémologiquement, serait sous-tendue existentiellement par ce qui engage notre être terrestre ou terrien, notre ancrage corporel dans l'*archè* originnaire Terre.

Le philosophe ferait plutôt alors un travail sur le terreau du terrain en ce sens. Il s'interrogera pour savoir si l'idée même de « terrain »,

4 On pense à cette charge de Claude Lévi-Strauss contre des « hypothèses bizarres inspirées à des philosophes par une vue trop théorique du développement des connaissances humaines... mysticisme empâté de métaphysique ». *La Pensée sauvage* (1962), Paris, Plon/Pocket, 2009, p. 53.

arrivée assez tardivement comme concept, si ce n'est par les usages, en sciences humaines, n'est pas une ultime façon pour les sciences humaines de calquer leurs discours ou leurs méthodes sur l'idéal de connaissance que nous ont rendu familier les sciences expérimentales et de la vie. On pourrait délimiter un terrain humain comme il y a un objet pour le biologiste ou l'éthologue. De fait, le concept de terrain a fait l'objet d'une élaboration, et plus précisément celui de « travail de terrain » (*fieldwork*) par les sciences humaines elles-mêmes dans les années 1940 avec l'école de Chicago. Nous n'en ferons pas l'histoire ici. Par contre, nous rappellerons qu'en arrière-plan, à Chicago toujours, a été réélabore le concept d'expérience dans la philosophie empiriste de Dewey. Ce dernier a renouvelé la compréhension de l'expérience. Allant au-delà de l'expérience en général et de l'expérimentation scientifique, tout en tenant compte du caractère expérimental des sciences de la nature et du caractère comportemental de la psychologie moderne, il a initié l'idée originaire d'expérientiel<sup>5</sup>. Dans cet esprit, se situer sur le terrain, pour le philosophe c'est avoir accès à des expériences publiques, observables et objectives. À cette fin, il est alors possible de développer une méthodologie de l'« enquête<sup>6</sup> », qui peut encourager une manière de penser philosophiquement le terrain.

Une nouvelle question apparaîtrait alors à cet endroit. Elle n'est plus épistémologique, ni même méthodologique, mais questionne une décision philosophique originaire, réactivant la vieille querelle de l'empirisme et de l'idéalisme. On pourrait la formuler comme suit : est-ce que toute philosophie ne se rapporte pas singulièrement au terrain ou bien une philosophie de terrain est-elle nécessairement une philosophie qui fait sienne les analyses de ce qu'est l'expérience ou l'expérientiel tels qu'on les trouve dans l'empirisme radical de Dewey ? Il me semble que ce qui se cherche autour d'une philosophie de terrain n'a pas encore tranché sur ce point et ne saurait être assimilé/inféodé au seul empirisme. Mais le rôle de l'empirisme, et notamment de la relecture de Dewey, n'a pas été sans conséquences et a pu conduire les différentes traditions philosophiques à repenser la nature de ce que signifie, pour elles, ce que Dewey nomme l'enquête. Toute philosophie théorise la relation de la raison et

5 Pour un bilan sur cette question, voir Stéphane Madelrieux, « le pragmatisme et les variétés de l'expérience », dans *L'Expérience* (dir. Laurent Perreau), Vrin, 2010, p. 111-131.

6 John Dewey, *Logique (La théorie de l'enquête)*, Paris, Puf, 2006.

du réel, la raison allant sur le terrain de son autre. Mais, de façon moins générale, les phénoménologues et les bergsoniens, au moment même où l'empirisme radicalise la relation à l'expérience, refuseront eux-aussi d'assimiler l'expérience à l'expérimental et résisteront au naturalisme en revendiquant une autre description de l'expérience (*Erlebnis*), celle du monde vécu. Cela exigerait alors de typifier plusieurs façons de penser le terrain dont les deux extrêmes pourraient être celle qui renvoie le terrain à la mise au jour de faits, « traiter un fait social comme une chose » dans le positivisme et de l'autre ceux qui insisteront pour rappeler que l'expérimental est toujours fondamentalement renvoyé à un expérimenté ou à une expérience vécue phénoménologiquement.

#### ALLER AU TERRAIN : LA PHILOSOPHIE EN DIALOGUE AVEC SON AUTRE

Si une philosophie de terrain s'envisage comme concrète et critique, sans doute pourrait-on vite penser que cette idée n'est qu'un truisme. Une philosophie qui revendiquerait de n'être qu'un jeu conceptuel hors sol, sans référence à une expérience concrète, dans des liens distendus à l'égard du « réel » n'existe pas. Nous le verrons ci-dessous lorsque nous réfléchirons sur le statut de l'exemple en philosophie. Quelle philosophie ne serait qu'un jeu conceptuel abstrait, désincarné, purement formel au juste ? Que faut-il entendre par attention au réel si toute philosophie affronte la question de sa relation au réel ? La question ici engagée est celle de la relation que la philosophie entretient avec son autre. Cette fois le terrain n'est plus une régionalité spécifique mais l'autre dans le dialogue avec lequel elle apprend à préciser et expliciter le sens.

Pour préciser ce que l'on entend par « terrain », un premier cadre conceptuel poserait deux extrêmes. Le premier, dans sa version ontologique, pensera « le » terrain, dans son approche extensive, comme l'Autre de la raison ; et le second, dans sa version méthodologique, définirait « un » terrain comme un enclos arraisonné, modélisé. À cette opposition entre l'ontologique et le méthodologique, celle qui pourrait se durcir très vite dans l'opposition entre une herméneutique de la voie

courte de type heideggérienne qui valorise une relation immédiate à l'être et un positivisme philosophique qui exalte la vérité du fait, il y a une place pour une autre approche que les « philosophies du terrain », dans leur diversité tentent aujourd'hui d'explorer. On la trouve, entre autres, engagée dans l'herméneutique phénoménologique de Gadamer ou de Ricœur. Dans des styles très différents, ils ont tous deux travaillé à articuler la dimension existentielle du comprendre avec l'interprétation qu'en propose les diverses sciences et leurs terrains. Ici se tiendra la dialectique du sol et du terrain.

Il est un texte célèbre de *Être et Temps*<sup>7</sup> à l'égard duquel l'herméneutique philosophique va chercher à se situer. Heidegger écrivait que « la mathématique n'est pas plus rigoureuse que la science historique, elle est au contraire seulement plus mince au regard des soubassements existentiels qui sont pertinents pour elle<sup>8</sup> ». Cette formule propose de mettre en tension la rigueur formelle et l'épaisseur de l'existence. Ce que l'on appelle terrain est souvent, voire d'abord, analysé dans les mots de la rigueur méthodologique, au nom d'une exigence d'impartialité et d'objectivité. Ce faisant, on néglige l'épaisseur vécue dont le terrain nous fait part et qui nous prend à parti dans notre position de terrestre et d'existant. Cette proposition paradoxale renverse une proposition apparemment de bon sens : l'interprétation serait au service de la compréhension. Si l'on interprète (via des *verbatim*, des entretiens semi-directifs, des enquêtes qualitatives, etc.) c'est pour comprendre, et ainsi éviter les erreurs de compréhension ; de la sorte que lorsque l'on a compris il ne serait plus nécessaire d'interpréter. À cette idée assez convenue, Heidegger oppose celle pour laquelle la compréhension n'est pas de l'interprétation ; l'interprétation est fondée dans la compréhension. C'est le sens de ce que nous appelons plus haut le terreau du terrain. C'est lui qui rend compte du fait que, en toute entreprise de connaissance, s'engage la façon dont une existence se rapporte à une expérience. Nous cherchons à comprendre parce que nous cherchons à nous comprendre, version contemporaine du « connais-toi toi-même ». L'herméneutique philosophique fera son miel de cette idée. Paul Ricœur la résumera

7 Voir le § 31 « Le Dasein comme comprendre » et le § 32 consacré à la distinction entre l'entendre et l'explicitation comprendre (*Versée*) et explication (*Auslegung*). *Être et temps*, trad. Vein, Gallimard, Collection Bibliothèque de Philosophie, 1986.

8 *Être et temps*, *op. cit.*, p. 199.

ainsi : « La distanciation du connaître présuppose la participation du comprendre<sup>9</sup> ». Mais elle le fera en prenant ses distances avec le projet heideggérien, assumant un dialogue serré avec les sciences et leurs différents terrains.

Si le comprendre est toujours un se comprendre, sous toute activité de connaissance se maintient un questionnement originaire à l'égard de ce qui est. Dans cette perspective, même dans les philosophies qui paraissent au plus près de jeux logiques et où le lien à l'égard du terrain semble définitivement distendu, se maintient la question de la référence du discours philosophique à l'égard de son autre. L'affirmation d'une primauté de la question, d'une antériorité de la question sur la réponse dans le geste philosophique acte cette idée. La relation au « terrain » – phénoménologiquement, il serait plus juste de dire le « sol » pour ne pas le réduire à sa signification méthodologique – en est le témoin. Cette antériorité exhibe le lien intime qui lie l'humain au monde, dont le « terrain » est le « théâtre ». Préciser ce que signifie se comprendre engage l'idée que la question porte une exigence d'existence avant un souci cognitif. C'est pourquoi Gadamer distingue entre le concept de problème et celui de question. Cette distinction nous paraît décisive pour éclairer les enjeux d'une philosophie de terrain qui veut valoriser une philosophie faites par des humains, à propos d'humains pour des humains. Un des traits de l'herméneutique de Gadamer tient au privilège qu'elle accorde au primat de la question sur la réponse. Là où les sciences valorisent la réponse comme clôture de nos problèmes, la philosophie inverse en retrouvant le primat de la question posée par nos réponses de sorte que toute donnée (*data*) nous atteint, se donne à nous. Le terrain n'est pas ce que l'on force à parler par nos méthodes ; il nous requiert pour faire événement en notre parole. À la logique problème/réponse à laquelle obéissent les savoirs constitués autour d'un terrain modélisé comme tel, il oppose le soubassement de la logique question/réponse qui rend compte de notre participation au monde.

De toute évidence le concept de problème exprime une abstraction, à savoir la séparation entre le contenu de la question et la question même qui l'a initialement révélé. Le concept de problème désigne le schéma abstrait, auquel se réduisent de vraies questions, vraiment motivées, et sous lequel elles peuvent

9 Paul Ricoeur, « La fonction herméneutique de la distanciation », *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Seuil, 1986, p. 101-117.

être subsumées. Un tel « problème » est devenu extérieur au contexte motivé d'interrogation, auquel il doit la détermination de son sens<sup>10</sup>.

Cette proposition suggère que l'expérience du « terrain » est finalement moins originaire, contrairement à ce qu'elle affirme et revendique, que celle de son « sol ». La discussion sur le statut du terrain en philosophie gagnerait à se préciser en se confrontant à cette idée que la question, comme existentiel, est le soubassement du problème comme enjeu méthodologique qui constitue, étudie et fait parler le terrain. Cette différence entre question et problème permet alors d'établir la distinction entre le dialogue et l'entretien semi-directif<sup>11</sup>.

#### QUE VEUT DIRE TERRAIN EN PHILOSOPHIE : D'UN SENS FAIBLE AU SENS FORT ?

La distinction entre question et problème nous paraît majeure. C'est elle qui permet de rendre compte de pourquoi il n'y a pas une mais des façons pour la philosophie, de se rapporter au terrain. Elle justifie que l'on puisse définir plusieurs modalités pour la philosophie par lesquelles se rapporter au réel et ainsi lui porter attention. Cela irait du moins impliqué au plus impliquant en termes d'objectivations ou d'expériences, permettant alors de déterminer à quel endroit pourrait se situer ce qui se revendique aujourd'hui spécifiquement comme « philosophie de terrain ».

Dans ce qui va suivre, nous nous livrons à un exercice peut être impossible parce que penser le lien entre la philosophie et le terrain, n'est-ce pas rencontrer autant de philosophies qui, dans leurs divers styles, thématisent le terrain ? Nous proposerons toutefois une mise en série remontant l'opposition idéalisme/empirisme. Elle ira de la relation au terrain la plus éloignée vers la plus impliquée, de celle qui n'en fait qu'une question de théorie de la connaissance à celle qui y voit l'enjeu d'un engagement pratique.

10 *Vérité et méthode*, *Op. cit.*, p. 399.

11 Stéphane Beaud et Florence Weber, *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 2010.

## L'ILLUSTRATION

L'exemple est peut-être le degré minimal, pour la philosophie, par lequel se rapporter au terrain. Dans le patient et long travail du concept et de l'argumentation, marqué par une lutte à l'égard de la rhétorique et du caractère éventuellement parasitant de l'image, l'exemple finit toutefois par surgir dans le raisonnement. Pour quelles raisons ? L'exemple vient soutenir la vigilance et la concentration. Il donne à l'abstraction un lest qui n'a pas nécessairement de portée démonstrative mais demeure un artifice didactique. À sa façon, nous allons voir laquelle, il ancre le propos. Cet usage de l'exemple se rattache à la tradition rhétorique, au moins depuis Cicéron, de l'*exemplum* ou de l'*illustratio*. Il y est moyen de preuve par comparaison et occasion d'une émotion séductrice<sup>12</sup>. Mais, à la manière de la figure pour le géomètre, le philosophe raisonne juste sur des exemples qu'il sait probables ou vraisemblables, mais non nécessairement vrais. L'exemple a donc une fonction démonstrative et esthétique qui demeure très fragile, le terrain étant ici son support lointain. L'exemple, telle est sa force et sa faiblesse, présente *in concreto*, ce que le concept représentera *in abstracto*. Une telle observation fait déjà l'objet d'une discussion. Le rend sensible la distinction que fait l'allemand entre *Beispiel* et *Exempel*, entre introduire un exemple (*Beispiel*) et prendre exemple sur (*Exempel*). À défaut de savoir répondre à la question « qu'est-ce que démontre l'exemple ? », on peut au moins se demander « que montre l'exemple ? ». Au paragraphe 52 de la *Doctrine de la vertu*, le philosophe Emmanuel Kant, en raison de sa conception de la raison pratique, et soucieux de rappeler qu'il ne sait pas s'il y a un exemple de la moralité, a fortement thématiqué la distinction entre les deux ; jusqu'à défendre que l'exemple ne prouve, ni ne montre, rien. Le *Beispiel*, rhétoriquement plaisant et émotionnellement séduisant, invente une situation :

L'*Exempel* sera un cas particulier d'une règle pratique [...] là où le *Beispiel* est un particulier représenté comme compris sous l'universel d'après des concepts, et ce n'est que l'exposition théorique d'un concept<sup>13</sup>.

12 Cicéron, *De Oratore* III, De l'orateur trad. Courbaud, Les Belles Lettres (1922), 1985, p. 204-205.

13 Emmanuel Kant, *Doctrine de la vertu*, § 52, AK VI, 479-480, Gallimard/La Pléiade, II, p. 777.

En limitant le rôle de l'exemple à sa fonction d'exposition, on scelle, du moins à l'intérieur de la tradition idéaliste, le sort de l'exemple, et avec lui du terrain. Cette portée référentielle de l'exemple peut ne se concentrer, dans la phrase philosophique, qu'en un seul mot. Sur ce point, il se distanciera de l'exemple philosophique beaucoup plus narratif. Mais même concentré sur un mot, il appert que l'exemple rappelle que le dire philosophique est un dire à propos de, qu'il renvoie à une extériorité à laquelle il fait signe. Travailler sur la nature de l'exemple fait observer que sa portée référentielle a une portée cognitive mais également une portée pratique et ontologique, fusse-t-elle problématique ou pathologique.

#### L'EXEMPLE PHILOSOPHIQUE

Si, comme nous l'avons vu, la question du statut de l'illustration en philosophie est délicate, elle l'est davantage encore, et plus spécifiquement, quant au statut de l'exemple philosophique. Ce dernier relève bien souvent d'un projet servant à « vérifier » ou donner à saisir, c'est selon, les éléments d'une thèse. On peut prendre ici le cas de « la jeune fille coquette » ou celui du « garçon de café » illustratifs de la mauvaise foi dans *L'Être et le Néant*, pour Sartre. Ce morceau d'anthologie n'est pas tout à fait la même chose qu'une enquête ethnologique menée au Café « Le Flore » du Boulevard Saint Germain à Paris ; et n'est pas encore une « enquête phénoménologique ». Sartre forge un scénario *ad hoc* ayant pour fin de dévoiler une structure de notre conscience. Le garçon de café joue à être garçon café mais pour éviter d'avoir à être reconnu ou identifié comme personne sous son personnage. De même, la coquette se rend à son rendez-vous galant mais « veut » éviter d'avoir à dire oui ou non aux avances. Pour la coquette, son projet préréflexif, c'est dit au début de l'exemple, est de rester neutre pour se donner du temps. Quand l'homme lui prend la main, elle se laisse faire comme si de rien n'était pour éviter d'avoir à prendre une décision. Cet exemple philosophique est destiné à montrer comment un tel projet existentiel est possible. Il s'agit pour la femme de ne pas choisir, donc de jouer sur les deux tableaux. Ce qui intéresse Sartre est de comprendre comment la conscience peut ainsi naviguer dans le contradictoire, vouloir et ne pas vouloir, reconnaître et ne pas reconnaître, sans que la contradiction éclate au grand jour de sa réflexion. Il ne traite pas de la situation en

ethnologue ou sociologue, ni en moraliste. Il entend en expliciter la condition de possibilité, à savoir l'unité transcendance – facticité de notre être. Sartre aurait donc pu construire un autre exemple, et cette possible variation, l'apparente donc ici davantage à une expérience de pensée qui, en imagination ou dans un scénario donne à penser en donnant à voir, qu'à une expérience de terrain. Il ne s'agit pas ici de se laisser instruire par l'expérience d'un terrain mais au contraire de l'instruire. L'exemple n'a pas ici une fonction didactique mais est, pour la conscience, une fonction situationnelle parce qu'on pense en et par une situation.

#### LE CONTRE-EXEMPLE

Une des formes possibles de référence au « terrain » dans l'argumentation philosophique tient à sa force logique de contradictoire. Les approches inductives d'un côté pour lesquelles une théorie est d'autant plus vraie que le nombre de cas qu'elle subsume est grand et les approches falsificationnistes de l'autre qui ont insisté sur l'idée qu'une théorie est valide aussi longtemps qu'elle résiste à la contradiction ou au démenti du terrain montrent bien le rôle que joue la dimension référentielle au terrain dans une argumentation. L'analyse consiste ici à ne pas considérer le terrain comme une donnée empirique à ordonner, à subsumer sous le concept, mais comme un opérateur logique. Ce n'est pas tant le contenu que la forme qui compte ici. L'empirisme logique de Karl Popper notamment a ainsi haussé le statut logique du contre-exemple au rang déterminant de critère crucial dans une argumentation. L'exemple n'est plus ici une illustration mais un élément de délimitation de la sphère de validité d'une théorie. Il ne s'agit pas ici expliquer la naissance de la théorie de la falsification par le séjour que Popper fit en Australie, séjour de terrain involontaire, où il vit des cygnes noirs, lui qui jusque-là pensait que tous les cygnes étaient blancs. Nous retenons par contre cette idée que si tester une théorie c'est chercher à la rendre fausse ou du moins à en délimiter la sphère de validité par le statut du contre-exemple, il apparaît que le terrain joue ici un rôle déterminant. À cet endroit, ce n'est pas la complexité foisonnante et la richesse qualitative du terrain qui est recherchée mais sa capacité à servir une activité formelle de validation dans une argumentation. Dans l'activité rationaliste et dans le dialogue ou la relation entretenue entre la raison et le réel, le terrain porte donc une dimension argumentative ou de critériologie logique.

## LA FORME HYBRIDE DE TERRAIN

La philosophe Marie Gaille, dans son ouvrage *La valeur de la vie*, consacré à une enquête philosophique en milieu médical, définit sa méthode comme relevant d'une « forme hybride de terrain<sup>14</sup> ». Assez notablement cette forme hybride est une tentative de rendre hommage à la complexité des réalités à investiguer qui imposent une forme d'immersion capable d'en rendre la grande spécialisation sans renoncer à la singularité d'une analyse philosophique. Pour la philosophie, « le renoncement à l'analyse en "chambre", l'exigence d'une sorte de "terrain" suscitent la question de la relation du philosophe aux sciences sociales<sup>15</sup> ». L'hybridité mobilisée se comprendra comme une manière, pour la philosophie, d'écarter trois tentations : a) énoncer une orientation théorique pour les sciences sociales ; b) fonder une analyse philosophique dans un terrain réalisé « à la manière » des sciences sociales ; c) reprendre les acquis des sciences sociales comme des données à penser après coup. Le terrain a donc un statut singulier. Si le philosophe est a priori formé à l'analyse argumentative, et à sa mise en perspective dans un contexte culturel, social, historique et politique, l'étude du contexte en tant que tel, contexte où se forment les arguments et se recueillent empiriquement des pré-arguments, n'est pas son objet. Or le terrain en sciences sociales est précisément la mise au jour de ce contexte ou de ce sous-texte de l'argumentation. L'hybridité consiste donc à apprendre à observer en gardant cette capacité d'analyse argumentative, sans renoncer à la possibilité d'une position normative. Cette hybridité pourrait ainsi prendre la forme, sinon d'une méthode, du moins d'une démarche articulant « philosophie "empirique", conception opératoire de la morale, analyse généalogique<sup>16</sup> ». Dans cet esprit les trois termes comptent. La philosophie « empirique » n'est pas empiriste mais elle accorde légitimité et intérêts à des objets nouveaux en philosophie, singulièrement dans le domaine médical (de la médecine d'assistance médicale à la procréation à la médecine génétique ou palliative) ou environnementale (des jardins ou des friches à la permaculture, la zootechnie ou le climat). La référence à une définition opératoire de la morale permet de faire une

---

14 Marie Gaille, *La valeur de la vie*, Belles Lettres, Paris, 2010, p. 37.

15 *La valeur de la vie*, *op. cit.*, p. 36.

16 *Op. cit.*, p. 34.

observation. Depuis une trentaine d'année, « l'éthique » est devenue « le terrain » *a priori* officiel du philosophe dans sa configuration d'éthique appliquée. Il en serait le spécialiste, sinon l'expert - l'éthicien. Cela tient à la longue histoire des cours universitaires de philosophie morale désimpliqués qu'il faudrait distinguer d'une formation éthique à visée professionnelle ou de l'éthique s'exerçant dans les comités d'éthique. Cette prérogative est valorisante mais en même temps équivoque. « Le terrain » ou le monde des affaires humaines n'a pas attendu la méditation du philosophe pour faire émerger des interrogations éthiques. Cet engouement tient sans doute au fait que l'éthique, en raison même de sa portée normative, est une manière assez économe pour le philosophe de s'installer dans un terrain et de s'y situer comme acteur. Là où les sciences sociales, collectent des représentations, l'éthicien identifie des valeurs. Il y trouve des arguments éthiques, des énoncés ayant une portée performative. En effet, les valeurs contribuent à faire le terrain et à en délimiter les contours puisque comme options éthiques, elles sont les pierres de touche et les horizons d'attentes d'un terrain. La valeur éthique n'y est pas une représentation comme les autres. Une définition opératoire de la morale consiste à dire que le philosophe ne se reconnaît pas dans la neutralité axiologique comme point de départ et d'arrivée de son analyse. Il accorde aux jugements moraux des acteurs une portée éthique non réductible à leur contexte d'énonciation. Enfin, l'analyse généalogique ne réifie pas les concepts, ne les substantialise pas mais en suit les itinéraires et les trajectoires dans les discours, les institutions, les pratiques. Bref l'hybridité invente un nouveau style pour le philosopher.

#### L'IMPLICATION

Une dernière forme de compréhension de l'expérience de terrain se radicalise dans celle du témoignage, socratique en ce sens. Il ne s'agit pas là d'une philosophie appliquée, avec tous les problèmes de traduction que cela pourrait soulever, mais d'une philosophie impliquée. Le philosophe en immersion, tout en se refusant à la neutralité axiologique qu'exigerait la posture d'objectivité, choisit l'exposition à l'autre. Le choix de cette exposition à la situation, au risque de ne pas en ressortir indemne, conçoit alors le terrain comme ce au cœur duquel, et non à la surface duquel, s'engage une épreuve existentielle, charnelle. Le philosophe-témoin en atteste. L'enjeu en est ce que l'on doit à la vérité dans

sa dimension expérimentale de contact avec la réalité. Sur le terrain, en usine, si l'on pense ici à Simone Weil, l'expérience n'est pas celle d'une « "professeur agrégée" en vadrouille dans la classe ouvrière<sup>17</sup> ». L'expérience de terrain se fait l'envers de l'expérience de pensée désincarnée. Weil ajoute que ce contact avec la vie réelle « a changé pour moi non pas telle ou telle de mes idées (beaucoup ont été au contraire confirmées), mais infiniment plus, toute ma perspective sur les choses, le sentiment que j'ai de la vie<sup>18</sup> ». Ce risque existentiel, Simone Weil l'a pris dans son expérience de l'usine. Le terrain c'est l'établi où s'engage, sinon se forge, la caution charnelle, par l'épreuve du corps, du discours conceptuel. Sur l'établi se renouent philosophie et genre de vie pour donner voix philosophique aux sans voix. Christiane Vollaire se place sous ce « patronage », considérant que, pour ne pas se payer de mots, le philosophe ne peut faire l'économie d'une expérience existentielle du terrain. Le terrain n'est ce que l'on expose mais ce à quoi on s'expose. On se démarque alors de la neutralité axiologique à l'égard du terrain tel qu'il est envisagé en sciences sociales en assumant une partialité impliquée :

Le vocabulaire méthodologique de l'enquête de terrain, tel qu'il a pu se formaliser dans certains manuels de sociologie ou d'anthropologie, s'il convient sans doute aux exigences de ces disciplines où il a pu faire ses preuves, ne nous semble pas adapté à ce que l'on peut viser par l'appellation « philosophie de terrain<sup>19</sup> ».

Dans une démarche apparentée, voulant rendre compte de l'expérience incarnée du handicap, le travail du philosophe Pierre Ancet, s'est ainsi engagé dans son dialogue<sup>20</sup> avec Marcel Nuss, conférencier lui-même polyhandicapé. Méthodologiquement et éthiquement, le dialogue n'est pas l'enquête immersive. Il relève d'une reconnaissance mutuelle où l'un n'est pas le prétexte à étude pour l'autre. Ce dialogue concerne les phénomènes d'autonormativité des situations de handicap, et fait évoluer l'enquête philosophique en une amitié. Ceci afin

17 Simone Weil, « Lettre à Albertine Thévenon », citée par Robert Chenavier dans son introduction à Simone Weil, *La condition ouvrière*, Folio/Gallimard, 2002, p. 11.

18 Simone Weil, *Lettre à Albertine Thévenon*, *op. cit.*, p. 13.

19 Christiane Vollaire, *Pour une philosophie de terrain*, *op. cit.*, p. 40.

20 Pierre Ancet, Marcel Nuss, *Dialogues sur le handicap et l'altérité. Ressemblances dans la différence*, Paris, Dunod, 2012.

... d'avoir la possibilité de mieux se rendre compte de ce que peut être l'expérience d'autrui, permettre son expression dans la finesse de la description d'un ressenti. Plus que toute autre discipline, la philosophie vient inquiéter les certitudes préalables et interroger les savoirs [...]. Sans doute l'efficacité de la philosophie tient-elle à la transversalité de ses questions, à l'ouverture interdisciplinaire de ses échanges<sup>21</sup>.

Ce dialogue relève, à la manière du dialogue socratique, d'une invitation à considérer l'interlocuteur comme un ami. Il est question de philosopher *avec* son terrain et non philosopher *sur*, dans son dos. L'enjeu de cette expérience intersubjective co-construite a une signification éthique et existentielle profonde, ce qui ne signifie pas qu'elle n'encoure pas quelques risques. Là où en méthodes de sciences humaines on court le risque de l'objectivisme ou de la partialité ; dans l'engagement dans le dialogue on risque plus particulièrement l'insincérité. Mais sachant ce risque, – c'est peut-être cela le terrain, un (beau) risque à courir ? – il ne s'agit pas de s'instruire mais de se laisser instruire. Il faudrait alors élargir ces analyses de l'intersubjectif vers les institutions, la micro-physique sociale de Foucault elle-même hantée par la question du dire vrai (*parrêsia*), l'analyse philosophique du droit, de la gestion ou de l'économie etc. – méritant bien évidemment de figurer dans ce panorama. De sorte que dans l'expérience de l'autre, ce qui résiste à la pensée, devienne pour la pensée non pas un laboratoire, mais une résistance dont l'insistance incite à scruter et à penser plus avant. Pour cette raison, l'immersion dans le terrain du dialogue n'est pas une immersion participative. Son enjeu n'est pas de connaissance mais de reconnaissance mutuelle.

#### LE TERRAIN : UNE QUESTION D'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE ?

De l'exemple au témoignage, en passant par l'exemple philosophique, le contre-exemple ou la forme hybride de terrain, on vient de le voir, la prise en considération du terrain en philosophie ne pose pas que des

21 Pierre Ancet, « Les savoirs de la philosophie », *Handicap, une encyclopédie des savoirs*, dir. C. Gardou, Toulouse, Erès, 2014, p. 207-208.

questions méthodologiques, épistémologiques ou éthiques ; même si, dans la mise en série que nous avons proposé, s'engage une intensification de la présence du philosophe aux appels du monde. Ultimement l'enjeu n'est-il pas anthropologique ? Paul Ricœur observait que :

Quand la philosophie s'exile des sciences constituées, elle ne peut plus être alors en dialogue qu'avec elle-même. Or, toutes les grandes philosophies ont été en dialogue avec une science : Platon avec la géométrie, Descartes avec l'algèbre, Kant avec la physique, Bergson avec l'évolutionnisme (*et nous pourrions nous demander si aujourd'hui la médecine et l'écologie ne sont pas pour les philosophes les grandes disciplines avec lesquelles dialoguer parce qu'elles questionnent notre condition corporelle et relationnelle de terrestre ?*). Pour une anthropologie philosophique, les vis-à-vis sont les sciences de l'homme. [...] Si nous n'offrons que l'autodestruction de la philosophie par elle-même, nous laissons le champ libre aux positivismes ; on voit aujourd'hui les scientifiques contraints de se faire une philosophie provisoire, parce que les philosophes désertent l'objet philosophique<sup>22</sup>.

Une telle proposition invite ultimement à dire que la question du terrain est, pour toute philosophie, l'occasion d'une expérience cruciale contribuant à mettre au jour un type d'anthropologie philosophique. « Dis-moi quelle place tu donnes au "terrain" et je te dirai quel type de philosophie tu fais ? » suggérera-t-on.

Nous venons de le noter. Nous voyons apparaître aujourd'hui, et ce n'est pas accidentel, un dehors de la philosophie qui cherche à se faire entendre. Un peu dans l'esprit de ce que Georges Canguilhem suggérait, lorsqu'il disait qu'en philosophie il n'y a pas de matière étrangère<sup>23</sup>, un lien se renouvelle de la philosophie avec le terrain, singulièrement avec la médecine et l'écologie. Cette ultime observation permet de radicaliser ce qui s'engage du point de vue critique à l'égard de la grande tradition philosophique moderne, de sa métaphysique dualiste, d'un certain anthropocentrisme aux effets pratiques délétères.

22 Paul Ricœur, « J'attends la renaissance » (1988), *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogue*, Seuil, 2017, p. 27. Nous rajoutons la parenthèse.

23 « La philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne, et nous dirons volontiers pour qui toute bonne matière est étrangère » (Georges Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, introduction, 1966). En contexte français, il serait intéressant d'étudier la postérité de cette idée, via les disciples de Canguilhem, depuis la génération des premiers élèves, médecins comme leurs maîtres, Foucault, Dagognet puis Simondon jusqu'au aux générations suivantes en philosophie de la technique (Beaune), philosophie de la médecine (Lecourt, Gayon) ou de l'implication sociopolitique.

Les questions soulevées par le terrain revêtent une urgence qui n'est pas simplement une révolte intellectuelle contre une philosophie universitaire trop académique et concentrée sur des considérations de type épistémologiques ou méthodiques, même si cette dimension d'importance est identifiée. Il s'y engage également un enjeu d'anthropologie philosophique pour lequel est remis en cause un rapport de détachement sensible, charnel à l'égard du monde présent dans certaines traditions philosophiques. Médiatement s'y interroge le sens profond de ce qu'est notre incarnation et de notre ancrage ou inscription terrestre dans cette « *archè* originarie Terre » dont parlait Husserl<sup>24</sup>. Que la philosophie de terrain trouve à se déployer principalement aujourd'hui du côté d'une philosophie de la médecine et de l'humain malade – la nature en nous – ; d'une philosophie du travail – la nature entre nous – ; et d'une philosophie de l'environnement – la nature en dehors de nous –, revêt une portée symbolique et anthropologique majeure. S'y engage le devenir, et la compréhension, de notre statut de vivant humain vulnérable. Outre les questions morales et politiques soulevées qui redéployent le champ de la considération morale (de l'humain malade non reconnaissable à l'animal ou à la nature ordinaire), il y est également question d'une discussion profonde d'une nature dévisagée dans son extériorité radicale. Le dualisme nature/culture et tous les dualismes qui l'accompagnent âme/corps, animal/humain, etc. me paraît être radicalement mis en question par la revendication du terrain et ce qui s'y éprouve et expérimente. Faire l'épreuve du terrain est aussi une façon de se situer en amont de ces dualismes, éprouvant par le questionnement des appartenances, des entrelacs et des liens qu'il s'agit de penser parce qu'ils sont également vécus. La philosophie de terrain engagerait alors un chantier plus vaste qu'on ne l'imaginait : une compréhension profondément renouvelée de ce que signifie pour le vivant humain tenter de se comprendre.

Jean-Philippe PIERRON  
Université de Bourgogne –  
UMR Georges Chevrier

---

24 Edmund Husserl, *La Terre ne se meut pas*, trad. D. Franck, Éditions de Minuit, Collection Philosophie, 1986.



## LA PHILOSOPHIE DE TERRAIN, DU POURQUOI AU COMMENT ?

### L'exemple de la philosophie de la médecine<sup>1</sup>

Des philosophes se sont formés à la médecine : Locke (xvii<sup>e</sup> siècle), Diderot et Cabanis (xviii<sup>e</sup> siècle) et plus récemment, nous disposons d'exemples beaucoup plus proches de philosophes non seulement formés à la médecine (Canguilhem, Dagognet), mais pratiquant de façon effective l'art de soigner (Fagot-Largeault, Moulin). Malgré ces exemples, à bien des égards exceptionnels, une ligne de partage semble s'être esquissée à la fin du xviii<sup>e</sup> siècle entre philosophie et médecine<sup>2</sup>, qui a contribué à qualifier les philosophes comme théoriciens et/ou créateurs de concepts (Deleuze<sup>3</sup>), sans qu'il soit nécessaire pour ces activités d'être engagé d'une quelconque manière dans une pratique ou d'entretenir un rapport étroit avec une pratique. Pourtant, depuis une soixantaine d'années environ, cette évolution a été sinon mise en cause, du moins discutée. Au moins deux directions sont explorées : celle d'une compétence mixte, fondée sur une approche philosophique et épistémologique mise au service de la recherche biomédicale et inscrite dans celle-ci, comme l'illustre

- 
- 1 Je voudrais ici remercier les étudiant(e)s et collègues avec qui j'ai eu l'opportunité d'échanger et de lire sur la philosophie de terrain en médecine : Gilles Barroux, Agathe Camus, Claire Crignon, Catherine Dekeuwer, Steeve Demazeux, Charlotte Gilart de Keranflec'h, Xavier Guchet, Clémence Guillermain, Mathilde Lancelot, Lucie Laplane, Guillaume Le Blanc, Milena Maglio, César Meuris, Maria-Cristina Murano, Marta Spranzi.
  - 2 Jackie Pigeaud, « L'aporie des médecins révélée par un philosophe », *Aux portes de la psychiatrie*, Aubier 2001 ; Marie Gaille, *Textes clés de philosophie de la médecine Vol. I : Frontière, savoir, clinique*, Paris, Vrin, 2011 ; et « D'indispensables services rendus : l'alliance épistémologique de la philosophie et de la médecine selon Cabanis », dans Cl. Crignon et D. Lefebvre (dir.), *Philosophie et médecine – Une histoire*, Paris, éditions du CNRS, 2019, p. 295-319.
  - 3 Pour la première qualification, voir Claude Lévi-Strauss, *Entretien avec Raymond Bellour, En marge de La voix des masques ...*, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2008, p. 1662 ; pour la seconde, voir Gilles Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991.

la démarche de Thomas Pradeu en France ; celle d'une exploration philosophique des pratiques médicales, dans laquelle le philosophe ne cherche pas à devenir médecin ni même à contribuer de quelque façon que ce soit à l'art de soigner. C'est à cette seconde direction que nous allons ici nous intéresser.

Précisons notre angle d'approche. Maël Lemoine a récemment proposé une caractérisation de la philosophie de la médecine : la médecine ne peut être considérée seulement comme une science, fût-elle distincte d'une « biologie appliquée<sup>4</sup> », mais doit être perçue à travers son exigence d'agir (diagnostiquer, soigner). Partant, la philosophie de la médecine peut se déployer dans plusieurs directions : celle d'une éthique, celle d'une anthropologie (au sens d'une étude de la condition humaine marquée par l'expérience de la maladie et la finitude) ou celle de la philosophie des sciences (ou épistémologie). Ces trois directions ne peuvent toujours être dissociées sous peine, parfois, de manquer certains éléments indispensables à la réflexion. Ainsi, de certaines interrogations traitées en philosophie des sciences dépendent, selon M. Lemoine, les réponses que l'on peut formuler à certaines questions éthiques<sup>5</sup>. Mais néanmoins, dans les faits, elles ont selon lui une certaine autonomie l'une vis-à-vis de l'autre. Dans la présente contribution, nous nous intéresserons aux questionnements d'ordre moral et politique développés en lien avec la médecine. La frontière d'un tel questionnement éthique avec la dimension anthropologique et la dimension épistémologique est souvent poreuse.

Nous laisserons de côté cette porosité, malgré son intérêt, et privilégierons ici l'« entrée » éthique de la philosophie de la médecine. Nous proposerons dans cette contribution une réflexion destinée à formuler un positionnement général. Il faut cependant souligner qu'elle a été élaborée à partir d'un matériau de travail réuni sur une quinzaine d'années, correspondant à diverses tentatives de traiter de questions de philosophie de la médecine en établissant un rapport avec « la réalité empirique ». Je ne reviendrai pas ici sur ces questions qui ont fait l'objet de diverses publications, mais tenterai de tirer les leçons de ces tentatives<sup>6</sup>. Ce rap-

4 Maël Lemoine, *Introduction à la philosophie des sciences médicales*, Paris, Hermann, 2017, p. 6.

5 *Ibid.*, p. 13.

6 Marie Gaille, *La valeur de la vie* (Paris, Les Belles Lettres, 2010) ; *Le désir d'enfant* (Paris, PUF, 2011) ; écrit en collaboration avec G. Viot, « Prenatal diagnosis as a tool and a support for eugenics : myth or reality in French contemporary society ? », *Medicine*,

port avec « la réalité empirique » a pu prendre une forme qu'on peut désigner comme un terrain philosophique – idée que nous chercherons ici à éprouver mais aussi à étayer.

Il ne s'agira donc pas pour nous de juger du bien ou mal fondé des questionnements éthiques en médecine, comme le fait Jean-François Braunstein dans un dossier consacré à la philosophie de la médecine, dans lequel il fustige telle ou telle « mauvaise raison pour laquelle la philosophie peut s'intéresser à la médecine », et notamment celle d'espérer y trouver « un réservoir de “questions éthiques” concrètes permettant de donner un contenu à une métamoraie autrement vide<sup>7</sup> ». Plutôt, nous souhaitons ici examiner les raisons d'un tel intérêt. En réinscrivant celui-ci dans l'histoire de la philosophie des soixante dernières années, nous chercherons tout d'abord à comprendre les raisons de sa formulation et de son émergence (Partie 1). Nous verrons qu'une première scansion est marquée par la revendication de proposer une éthique substantielle de la médecine et que celle-ci a rapidement fait l'objet d'une critique issue des sciences sociales. Une telle critique a débouché sur des tentatives de réponse diverses, toutes orientées par le souci d'éviter la perte de la relation au « réel », fondées sur le cas, la description de l'expérience vécue et ce qu'on nomme aujourd'hui l'éthique empirique (Partie 2). Cependant, même cette dernière peut s'inscrire dans une division du travail dans laquelle les philosophes restent en chambre et rencontrent des chercheurs engagés dans l'enquête empirique pour croiser, intégrer, articuler d'une manière ou d'une autre leurs réflexions. Dans un troisième et dernier temps, nous chercherons à présenter la démarche d'un philosophe qui entreprend lui-même de constituer son matériau empirique. Nous tâcherons alors de montrer combien il importe de passer de la question du « pourquoi » à celle du « comment ». Ce passage est en effet selon non la condition pour identifier les enjeux et la portée d'une philosophie de terrain (partie 3).

---

*Health Care and Philosophy*, 2012, DOI : 10.1007/s11019-012-9429-1 ; « Des terres morales inconnues – Du diagnostic prénatal à la décision de poursuivre ou d'interrompre une grossesse : une enquête d'éthique clinique en contexte français », *Anthropologie & santé*, 12, 2016, mis en ligne le 30 mai 2016 ; *Pathologies environnementales – Identifier, comprendre, agir*, Paris, CNRS éditions, 2018.

7 Jean-François Braunstein, « Histoire et philosophie de la médecine », *Archives de Philosophie* 73, 2010, p. 579.

PHILOSOPHER SUR LES ASPECTS MORALEMENT  
PROBLÉMATIQUES DE LA POLITIQUE ET DE LA VIE SOCIALE :  
UN PROJET D'« ÉTHIQUE SUBSTANTIELLE » ET SES LIMITES

Dans les années 1960, notamment au sein de traditions philosophiques où dominait la pensée analytique, certains philosophes ont manifesté leur intérêt pour la « chose publique » et certains enjeux de l'actualité internationale. Dans ce contexte, rompant avec un abord jugé « scolastique » et éloigné des problèmes de la vie réelle, plusieurs d'entre eux se sont intéressés à la bioéthique naissante et ont développé une réflexion sur les enjeux éthiques suscités par la recherche médicale et les pratiques de soin. C'est ainsi que le philosophe anglais John Harris décrit son propre parcours, alliant philosophie morale de tradition analytique et bioéthique :

En cette période du milieu du xx<sup>e</sup> siècle, les plus éminents philosophes universitaires se sont détournés d'un engagement avec de vrais problèmes moraux pour se consacrer à la discussion de méta-éthique. Les philosophes moraux ont ainsi perdu leur rôle important de critique et, dans une certaine mesure, de correction des aspects moralement problématiques de la vie politique et sociale. Au cours des années 1960, de nombreux jeunes philosophes ont recommencé à se tourner vers les problèmes moraux de la société moderne, en utilisant les outils philosophiques de la philosophie analytique anglo-américaine moderne. Ce regain d'attention philosophique pour les questions réelles et urgentes d'intérêt public peut être attribué à la campagne de désarmement nucléaire<sup>8</sup>.

John Harris souligne en outre, au sujet de la bioéthique, qu'il y a une raison particulière pour les philosophes de s'y intéresser. Les interrogations qu'elle recèle sont d'un genre qui, selon lui, a justifié l'existence même de la philosophie :

La bioéthique a peut-être attiré certains des meilleurs philosophes et produit certains des travaux les plus importants de la philosophie contemporaine,

---

8 John Harris, *Bioethics*, Oxford Reading in Philosophy, Oxford University Press, 2004, p. 2-3 (traduit par mes soins, avec l'aide de DeepL, comme pour les citations suivantes, sauf, naturellement, lorsque l'ouvrage a été traduit en français). On trouvera une éclairante présentation de cette évolution in : Monique Canto-Sperber, *La philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994.

précisément parce qu'elle s'intéresse aux questions finales dans leur forme la plus dramatique. Les questions sur la valeur de la vie et sur le sens de la vie [...]. Voilà le genre de questions qui ont certainement justifié l'existence de la philosophie en tant que domaine d'étude d'une importance particulière<sup>9</sup>.

Ce qui s'est passé à partir des années 1960 est donc, dans l'esprit de John Harris, un juste retour aux véritables et essentielles questions de la philosophie, ainsi conduite à traiter de problèmes, dilemmes ou question spécifiques, tels que le cas de « Mme Jones dans la salle 5 à 16h10 de l'après-midi » et des enjeux de politiques publique<sup>10</sup>. Il s'agit de ne pas s'en tenir à une analyse sur les prédicats moraux et de développer des conceptions morales dotées d'un contenu réel (ce qu'on appelle, par différence avec la « méta-éthique », l'« éthique substantielle »), à partir desquelles intervenir dans le débat public.

En 1994, Monique Canto avance l'idée selon laquelle cette façon de faire de la philosophie était peut-être plus familière aux Anglais qu'aux Français :

Il semble que les philosophes britanniques n'ont jamais considéré que les questions ayant trait à la vie des hommes en société ou aux aspects les plus concrets de l'expérience humaine devaient rester en dehors de leur compétence [...] on a l'impression que les philosophes d'Outre-Manche ont maintenu au cours de ce siècle une façon de faire qui était la leur depuis le XIX<sup>e</sup> siècle et dont on a quelques exemples en France jusqu'à la Première Guerre mondiale environ. Ce n'est aucunement parce qu'ils ont renoncé à faire de la vraie philosophie que les philosophes traitent de ces sujets, mais parce qu'ils considèrent, conformément à la formule de Platon sur la beauté de la recherche, que la philosophie n'a pas d'objet réservé et qu'elle doit contribuer, lorsque c'est possible, à une meilleure compréhension des conditions de la vie humaine<sup>11</sup>.

Cette vision de l'histoire des deux manières de philosopher de part et d'autre de la Manche se discute sans doute. Quoi qu'il en soit, en promouvant une pratique réflexive fondée sur l'information réciproque des théories philosophiques et des cas concrets, Monique Canto contribue à positionner une manière de philosopher qui, pour elle, doit permettre d'éviter un double écueil : d'une part, une posture normative surplombante, à partir de laquelle le philosophe intervient pour confirmer sa

9 John Harris, *Bioethics*, *op. cit.*, p. 15.

10 *Ibid.*, p. 14 et p. 16.

11 Monique Canto-Sperber, *La philosophie morale britannique*, *op. cit.*, p. IX.

théorie, en démontrer la validité et l'efficacité, en l'appliquant à un problème pratique<sup>12</sup> ; d'autre part, d'illusoires consensus entre des théories morales qui semblent converger au niveau général, mais qui s'avèrent en réalité divergentes dès lors qu'on les confronte à une situation concrète. Une telle manière de philosopher privilégie le travail d'élucidation, de clarification et de questionnement. Sous cet angle, même si le terme « éthique » renvoie dans son usage courant plus souvent aux « aspects les plus concrets de la réflexion morale<sup>13</sup> », Monique Canto estime qu'il n'y a pas de différence fondamentale entre éthique et morale qui ont en commun « la volonté de rendre intelligible, d'apprécier de manière critique, de réfléchir sur les principes et de comprendre<sup>14</sup> ».

Cependant, une telle volonté de se tourner vers les problèmes rencontrés par les êtres humains dans la « vie réelle » – quel que soit le sens que l'on donne à cette expression – n'implique pas nécessairement de s'engager dans une démarche dite de terrain au sens que les sciences sociales confèrent à ce terme de terrain. Il est fort possible de traiter de tels problèmes en s'en tenant à une approche conceptuelle et normative de principe. C'est un point que Renée Fox et Judith Swazey ont souligné, de façon critique, dès le début des années 1980, au sujet de la bioéthique qui a pris peu à peu place dans le paysage académique américain au cours des années 1970. Elles affirment que la bioéthique développée aux États-Unis, sous couvert d'universalisme, promeut en réalité de façon non réfléchie les valeurs et les croyances de la société américaine. Les rédacteurs du *Rapport Belmont* avaient pris la peine d'indiquer que les principes discutés dans ce rapport étaient acceptés dans la « tradition culturelle » américaine, sous-entendant par là que ce n'était pas nécessairement le cas partout<sup>15</sup>. Mais ce faux universalisme est repérable sous

12 On retrouve une telle position dans l'ouvrage de L. Sève, *Pour une critique de la raison bioéthique*, 1994.

13 Monique Canto, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, p. vi.

14 *Ibid.* On remarquera qu'une orientation proche de celle développée pour la philosophie par Monique Canto est mise en avant par certains sociologues de l'éthique. S. Bateman distingue ainsi des « préoccupations essentiellement normatives » (fixer pour une société des règles morales et juridiques) du « souci éthique » (s'interroger sur la justesse de notre manière habituelle d'agir et donc des prescriptions normatives qui régissent celles-ci), in : S. Bateman, R. Ogien et P. Pharo (dir.), *Raison pratique et sociologie de l'éthique autour des travaux de Paul Ladrière*, Paris, CNRS Communication, 2000.

15 *Rapport Belmont*. Accessible en ligne : [http://www.frqsc.gouv.qc.ca/documents/10191/186011/Rapport\\_Belmont\\_1974.pdf/511806ff-69c4-4520-a8f8-7d7f432a47ff](http://www.frqsc.gouv.qc.ca/documents/10191/186011/Rapport_Belmont_1974.pdf/511806ff-69c4-4520-a8f8-7d7f432a47ff). Consulté le 29 mars 2019.

d'autres plumes pour Fox et Swazey, qui dénoncent un groupe célèbre de bioéthiciens, notamment composés de philosophes, et leur « myopie culturelle » à l'égard des différences en matière d'éthique médicale :

À cet égard, la réaction d'Engelhardt ressemble à celle des premiers missionnaires chrétiens qui ont vécu et travaillé en Chine à la fin du XVI<sup>e</sup> et au début du XVII<sup>e</sup> siècle et qui ont supposé que les Chinois « n'ont pas de logique » [...]. En outre, lui, ses collègues et les éditeurs du rapport du Centre Hastings qui lui ont permis de conserver le titre de son article ont considéré que la bioéthique est un terme suffisamment neutre et universel pour être appliqué aux mœurs médicales en Chine ou, en fait, aux questions éthiques médicales dans quelque société et sous quelque forme qu'il se passe. Ce genre de myopie culturelle nous dérange. Une telle myopie ne se limite pas aux cas où des bioéthiciens américains s'aventurent dans d'autres pays. Il s'agit plutôt d'une caractéristique plus répandue du domaine de la bioéthique, qui se manifeste généralement sous la forme d'une inattention systématique aux sources sociales et culturelles et aux implications de sa propre pensée<sup>16</sup>.

Pour rendre compte de cette « myopie », Fox et Swazey mettent en avant une série de traits propres au développement de la bioéthique aux États-Unis : tout d'abord, la professionnalisation de celle-ci est marquée par le rôle prédominant des philosophes, des théologiens, des juristes, des docteurs, des biologistes et enfin des économistes, et beaucoup moins par des spécialistes des sciences sociales comme l'anthropologie ou la sociologie ; la forte présence des théologiens suscite pour elles une question spécifique, celle de la légitimité d'une voix religieuse dans le débat, compte tenu de la séparation institutionnelle de l'Église et de l'État ; d'autre part, le développement de la bioéthique américaine s'est caractérisé par une floraison d'associations, de centres et d'instituts, selon un mode de fonctionnement propre à la démocratie américaine déjà indiqué par Tocqueville. C'est toutefois surtout par les valeurs qu'elle promeut que la bioéthique américaine se distingue selon elles : l'individualisme en est la valeur clé et c'est de celui-ci que découle les principes d'autonomie, de respect de la « *privacy* » et de vérité due au patient, ainsi que le modèle du contrat pour déterminer la relation entre le médecin et le patient. Un tel primat de l'individu conduit fréquemment la bioéthique américaine à poser la question de l'allocation des ressources rares et à envisager la

16 Renée Fox et Judith Swazey, « Medical morality is not bioethics – medical ethics in China and the United-State », *Perspectives in biology and medicine*, 27, 3, Spring 1984, p. 337-338.

relation entre individu et communauté comme une relation d'opposition et non de complémentarité. Revenant enfin sur la figure du philosophe, elles indiquent que la bioéthique américaine repose en grande partie sur un raisonnement de type analytique en philosophie morale, la philosophie analytique dominant le champ de la réflexion éthique dans les années 1970. Cela conduit le bioéthicien à privilégier les « expériences de pensée » sur les données issues du terrain et à faire d'un raisonnement sans défaut logique le critère premier de la réflexion (au risque, selon elle d'un appauvrissement certain de la vision de la réalité jugée).

Une telle critique de la bioéthique, ou de la bioéthique philosophique, pourrions-nous dire, n'est pas restée sans effet. Elle a suscité plusieurs stratégies de réponse destinées à éviter l'écueil de l'abstraction, que nous allons examiner dans un second temps.

#### RÉPONDRE À LA CRITIQUE DE L'ABSTRACTION : LE CAS, L'EXPÉRIENCE VÉCUE ET L'ÉTHIQUE EMPIRIQUE

Lorsque l'on est convaincu, comme Kathleen Wilkes, que les « expériences de pensée » sont insuffisantes pour proposer une réflexion éclairante, une analyse des personnes considérées dans leur « vie réelle » paraît plus appropriée (nous continuons à mettre « vie réelle » entre guillemets, en attendant de revenir au sens de cette expression<sup>17</sup>). Cette perspective paraît d'autant plus fondée en philosophie de la médecine que plusieurs témoignages de personnes malades insistent sur la différence entre « le monde du malade » et le « monde du bien portant » :

La maladie est la zone d'ombre de la vie, un territoire auquel il coûte cher d'appartenir. En naissant, nous acquérons une double nationalité qui relève du royaume des bien-portants comme de celui des malades. Et bien que nous préférions tous présenter le bon passeport, le jour vient où chacun de nous est contraint, ne serait-ce qu'un court moment, de se reconnaître citoyen de l'autre contrée<sup>18</sup>.

17 Kathleen Wilkes, *Real People. Personal Identity without Thought Experiments*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

18 Susan Sontag, *La Maladie comme métaphore* (1977), tr. de M.-Fr. de Paloméra, Paris, Christian Bourgois, 2005, p. 9.

Il conviendrait, dès lors que l'on s'occupe de prise en charge médicale, de soin, de rapport à la santé et de maladie, d'être à même d'appréhender des expériences humaines qualitativement différentes, d'être attentifs à plusieurs mondes vécus, dans la mesure où les corps malades sont sans doute les foyers d'une vision du monde fort différente de celle qui émane d'un corps en bonne santé.

Sur le plan de la réflexion éthique, une manière de répondre à l'exigence de dépasser l'abstraction (et l'universalisme supposé de certaines valeurs) a consisté à développer un intérêt pour des « cas » particuliers et concrets de situations de soin, de décisions médicales, d'expériences de malades. Cette voie a été également empruntée par les créateurs de l'éthique clinique, qui ont souhaité revenir, afin d'instruire les difficultés éthiques suscitées par la médecine, au « chevet du patient<sup>19</sup> ». Comme nous l'avons rappelé par ailleurs, parmi les principaux initiateurs de cette démarche figure Mark Siegler, médecin de formation et créateur du MacLean Center for Clinical Medical Ethics, implanté à l'Université de Chicago. Mark Siegler est l'auteur, avec Albert R. Jonsen et William J. Winslade, de *Clinical Ethics – A practical Approach to Ethical Decisions in Clinical Medicine*<sup>20</sup>. Ces derniers ont promu la nécessité de retrouver le lien avec la relation médecin-malade au quotidien, afin de poser les questions éthiques en situation, compte tenu des caractéristiques propres à ces parcours singuliers.

Cet intérêt pour les cas particuliers constitue un vecteur de rencontre entre philosophie et médecine assez fécond, dans la mesure où la réflexion au cas par cas est centrale dans la manière médicale d'appréhender les situations pathologiques et qu'il existe en philosophie morale un questionnement pluri-séculaire sur l'application des principes, fondé sur l'idée qu'une telle application ne va pas (toujours de soi) et que les principes peuvent se décliner de diverses manières selon les situations. La démarche de réflexion sur et à partir des cas constitue donc un espace de rencontre assez propice entre philosophes et médecins<sup>21</sup>.

19 Marie Gaille, « Le retour à la vie ordinaire : un enjeu épistémologique pour la philosophie morale. Ce que nous apprend l'enquête éthique en contexte médical », *Raison publique*, 2014/1 (N° 18), p. 93-107.

20 Albert R. Jonsen, Mark Siegler et William J. Winslade, *Clinical Ethics – A practical Approach to Ethical Decisions in Clinical Medicine*, McGraw-Hill Companies, 2006 (6<sup>e</sup> éd.).

21 Albert Jonsen et Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry : A History of Moral Reasoning*, University of California Press, 1990 ; Marie Gaille, « L'articulation du cas et du principe

Une manière toute différente d'échapper aux écueils de l'abstraction, et dont nous dirons ici seulement quelques mots, est d'investir la description, en première ou en troisième personne, de l'expérience de la maladie et de la décision médicale, et à partir de celle-ci d'élaborer un propos normatif sur la médecine et la manière dont les équipes médicales devraient soigner les patients. Le socle philosophique d'une telle démarche est souvent phénoménologique, en particulier inspiré par les travaux de M. Merleau-Ponty sur le corps comme centre de perspective et vecteur premier de notre rapport au monde. En première personne, des philosophes telles que Sarah K. Toombs, et Havi Carel, en troisième personne, les philosophes Richard Zaner et Hans Gadamer, ont mis en avant grâce aux outils de la phénoménologie les caractéristiques propres de l'expérience d'un malade confronté à une pathologie et à des décisions susceptibles de changer le cours d'une vie : une expérience que d'autres points de vue, notamment médical selon eux, ne peuvent appréhender sans un travail significatif de réorientation radicale du regard<sup>22</sup>.

Mais sans doute faut-il prêter une attention soutenue à une troisième manière de répondre à la critique énoncée par R. Fox et J. Swazey au sujet

- 
- en éthique médicale : éléments philosophiques pour une appréciation du conflit entre "principistes" et "casuistes" », dans Cl. Lavaud (dir.), *Une éthique pour la vie, approches interdisciplinaires (philosophie, médecine, droit, sociologie)*, Paris, Seli Arslan, 2007, p. 227-241 ; « Le travail des normes en contexte médical : un enjeu épistémologique, moral et politique », dans Ch. Taoufik (dir.), *Normes et valeurs, Revue tunisienne des études philosophiques*, 52-53, 2013, p. 66-79.
- 22 De Havi Carel : « Phenomenology and its Application in Medicine », *Theoretical Medicine and Bioethics*, 2010, 32, n° 1, p. 33-46 ; « Phenomenology as a Resource for Patients », *Journal of Medicine and Philosophy*, 2012, 37, n° 2, p. 96-113 ; avec Jane Macnaughton, « "How do you feel ?" Oscillating Perspectives in the Clinic », *Lancet*, 2012, 379, n° 9834 : 2334-35 (23 juin) ; « The philosophical role of illness », *Metaphilosophy*, 2014, 45, 1, Janvier, p. 22-40 « Conspicuous, Obstrusive and Obstinate : A Phenomenology of the Ill Body », *Medicine and Society, New Perspectives on Continental Philosophy*, Dordrecht, Springer Sciences + Business Media, 2015. Hans G. Gadamer, « Du problème de l'intelligence », *Philosophie de la santé, Philosophie de la santé* (1993), tr. de M Dautrety, Paris, Grasset & Fasquelle et Éditions Mollat, 1998. De Sarah K. Toombs : *The Meaning of Illness – A Phenomenological Account of the Different Perspectives of Physician and Patient*, Introduction, Dordrecht et Londres, Kluwer Academic Publishers, 1992 ; « The Meaning of Illness : A Phenomenological Approach to the Patient-Physician Relationship », *Journal of Medicine and Philosophy*, 1987, 12, p. 219-240. De Richard Zaner : *The problem of embodiment : some contributions to phenomenology of the body*, La Hague, Nijhoff, 2<sup>de</sup> édition, 1971 ; *The context of the self : a phenomenological inquiry using medicine as a clue*, Athens, Ohio University Press, 1981 ; *Conversations on the edge. Narrative of Ethics and Illness*, Georgetown University Press / Washington, D. C., 2004.

des raisonnements de la bioéthique élaborés en dehors de tout ancrage empirique. Cette troisième réponse s'est élaborée non en dehors mais au sein même de la bioéthique depuis le début des années 2000 : « l'éthique empirique ». Cette réponse ne vaut pas pour les États-Unis seulement. Elle est aujourd'hui largement partagée à l'échelle internationale. Selon Pascal Borry, Paul Schotsmans et Kris Dierickx :

Bien qu'il y ait des manières variées de combiner la recherche empirique et la réflexion éthique (et de pratiquer l'éthique empirique), elles ont toutes en commun quelques hypothèses de base : en premier lieu, l'éthique empirique affirme que l'étude des croyances morales réelles, des intuitions, du comportement et du raisonnement des personnes apporte des informations qui sont significatives pour l'éthique et devraient constituer le point de départ de l'éthique ; deuxièmement, l'éthique empirique reconnaît que la méthodologie des sciences sociales (avec ses méthodes quantitatives et qualitatives comme les études de cas, les enquêtes, les expérimentations, les entretiens et l'observation participante) est une manière (et sans doute la meilleure manière) de cartographier cette réalité ; troisièmement, l'éthique empirique affirme que la distinction cruciale entre les dimensions descriptive et prescriptive devrait être plus souple. L'éthique empirique remet en cause l'incompatibilité structurelle entre des approches normatives et empiriques et est convaincue de leur complémentarité ; quatrièmement, l'éthique empirique est un terme heuristique qui défend l'intégration d'une méthodologie empirique ou la recherche empirique de preuve dans le déroulement de la réflexion éthique<sup>23</sup>.

L'éthique empirique est associée à plusieurs finalités. Sur des thématiques variées (fin de vie, greffe d'organes, tests génétiques, etc.), elle doit permettre, selon Pascal Borry, Paul Schotsmans et Kris Dierickx, de recueillir des connaissances sur « l'éthique en action » (entendue par différence avec le raisonnement éthique a priori) ou sur les conséquences d'une décision. Selon eux, une telle démarche apporte des connaissances fondant plusieurs moments de la réflexion éthique : identification de la question morale en jeu dans la « vie réelle » ; évaluation de la question morale ; évaluation de la décision prise à son sujet<sup>24</sup>. De manière

23 Pascal Borry, Paul Schotsmans, Kris Dierickx, « Empirical ethics : A challenge to bioethics », *Medicine, Health Care and Philosophy* 7 : 1-3, 2004. Voir aussi Lucy Frith, « Empirical ethics : a growing area of bioethics », *Clinical Ethics*, 2010 ; 5 : 51-53. Voir aussi, pour la définition de la bioéthique empirique, Jonathan Ives, « "Encounters with Experience " : Empirical Bioethics and the Future », *Health Care Analysis*, 2008, 16, p. 1-6.

24 Pascal Borry, Paul Schotsmans, Kris Dierickx, « What is the role of empirical research in bioethical reflection and decision-making? An ethical analysis », *Medicine, Health Care and Philosophy* 7 : 41-53, 2004, p. 44.

proche, Bernadette Dierckx de Casterlé, Mieke Grypdonck, Nancy Cannaerts and Els Steeman estiment que les méthodes tant qualitatives que quantitatives permettent d'acquérir une meilleure compréhension du monde dans lequel nous vivons, de l'état réel des choses et à partir de là, d'élaborer des raisonnements éthiques plus raffinés que ceux qui ne sont pas fondés sur de telles méthodes<sup>25</sup>. Selon Jonathan Ives, enfin, l'éthique empirique est utile pour mettre en évidence la nécessité d'examiner à nouveau frais nos catégories morales, dont certaines paraissent mal taillées pour élaborer certaines questions sur des enjeux contemporains<sup>26</sup>.

Cependant, l'éthique empirique peut toujours s'adosser à une division du travail entre théoriciens et chercheurs engagés dans une démarche empirique, quelle que soit finalement la manière d'articuler les « données empiriques » dans le champ de l'éthique<sup>27</sup>. Dès lors, si l'éthique empirique constitue peut-être une réponse aux objections de Fox et Swazey pour la bioéthique, elle n'éclaire pas nécessairement la démarche d'un philosophe qui entreprend lui-même de constituer son matériau empirique – démarche qui va, dans la troisième et dernière partie, retenir notre attention.

---

25 Bernadette Dierckx de Casterlé, Mieke Grypdonck, Nancy Cannaerts and Els Steeman, « Empirical ethics in action : Lessons from two empirical studies in nursing ethics », *Medicine, Health Care and Philosophy* 7 : 41–53, 2004, p. 38.

26 Jonathan Ives, « “Encounters with Experience” : Empirical Bioethics and the Future », art. cité, p. 2.

27 Bert Molewijk, Anne M. Stiggelbout, Wilma Otten, Heleen M. Dupuis et Job Kievit distinguent 5 modalités d'articulation entre théorie et recherche empirique, dont toutes ne relèvent pas de l'éthique empirique telle qu'elle a été définie plus haut : – Prescriptive applied ethicists [Moral Theory > Empirical Data]; – Theorists [Moral Theory > Empirical Data > Moral Theory]; – Critical applied ethicists [Moral Theory > et < Empirical Data]; – Particularists [Empirical Data only]; – Research in integrated empirical ethics, qu'ils promeuvent comme un modèle dans lequel la distinction fait/valeur n'a pas de pertinence et dont l'objectif est d'élaborer une conclusion normative en lien avec une pratique sociale spécifique, dans « Empirical data and moral theory. A plea for integrated empirical ethics », *Medicine, Health Care and Philosophy* 7 : 55–69, 2004.

### LA PHILOSOPHIE DE TERRAIN : UN CRIME DE LÈSE-MAJESTÉ ACADÉMIQUE ?

Comme le souligne Jonathan Ives, si l'idée de ce qu'est l'éthique ou la bioéthique est relativement claire – une réponse à la critique issues des sciences sociales contre l'abstraction philosophique, une tentative pour développer une théorie morale contextualisée, attentive à l'expérience vécue des personnes concernées, et « une manière de regarder le monde tel qu'il est<sup>28</sup> » –,

la question de comment on fait cela, la tâche de détailler une méthode est le plus grand défi auquel sont confrontés ceux qui tâchent de se positionner dans ce domaine en développement, et aucune réponse définitive n'a encore été formulée<sup>29</sup>.

Jonathan Ives met ici le doigt sur une difficulté majeure. En effet, c'est une chose de revendiquer ce qu'on pourrait appeler, dans le sillage de Jocelyn Benoist, la prise en compte de la réalité dans la démarche philosophique, c'est-à-dire, dans une perspective « corrective et critique », « la nécessité de ré-ancrer nos concepts, de prendre en compte leurs usages effectifs, d'essayer de voir comment ces concepts peuvent effectivement fonctionner dans la réalité<sup>30</sup> ». *Le comment faire* cela s'avère être un chemin compliqué et semé d'épines.

La première difficulté est qu'a priori, dans de nombreuses traditions académiques, le philosophe n'est tout simplement pas formé pour aller à la « rencontre de l'expérience » selon l'expression de Michael Parker<sup>31</sup>. C'est un point que nous avons souligné dans un travail antérieur, *La Valeur de la vie*, en tâchant de distinguer différents aspects de cette

28 Jonathan Ives, « "Encounters with Experience" : Empirical Bioethics and the Future », art. cité, p. 2.

29 *Ibid.*, p. 1.

30 Jocelyn Benoist, « Qu'est-ce que rendre justice aux choses ? », *Critique*, mars 2019, 862, p. 250. Voir dans ce volume de *Critique* Ronan de Calan, « Le fil rouge : politique du réalisme », p. 239-249 ; et de Jocelyn Benoist, *Éléments de philosophie réaliste*, Paris, Vrin, 2011, et *L'Adresse du réel*, Paris, Vrin, 2017.

31 Jonathan Ives, « "Encounters with Experience" : Empirical Bioethics and the Future », art. cité, p. 2.

rencontre<sup>32</sup>. Tout d'abord, s'il s'agit d'identifier et de repérer la diffusion de tel ou tel argument, idée, courant de pensée dans une telle société, un philosophe formé en historien de la pensée et/ou sensibilisé à l'histoire des idées peut s'appuyer sur sa capacité à délimiter et organiser des corpus. Même si, dans le cas de la philosophie de la médecine, le matériau est particulièrement foisonnant – littératures professionnelles, cliniques, épidémiologiques et biomédicales, recommandations de bonnes pratiques, textes législatifs, avis éthiques, production académique, témoignages publics, articles de presse, fictions littéraires ou cinématographiques, la tâche n'est pas impossible.

S'il s'agit de renoncer à l'analyse en chambre, apparaissent alors divers ordres de problèmes. Car, que s'agit-il d'apprendre, sinon à faire un terrain : autrement dit, un élément qualifiant majeur d'autres disciplines que la philosophie, en particulier la sociologie et l'anthropologie ? Les sociologues et les anthropologues peuvent à bon droit se montrer suspicieux, *a minima* dubitatifs, à l'égard de ce désir de terrain formulé par quelques philosophes : la division du travail, qui peut certes avoir une histoire différente selon les cultures académiques, se traduit cependant par des apprentissages distincts. Qui veut se lancer dans l'observation participante, les entretiens ou toute autre forme d'étude qualitative ne peut le faire de façon improvisée sans risquer de se fermer d'emblée des portes par d'élémentaires maladresses, ou fauter de façon grossière sur un plan méthodologique. *Mutatis mutandis*, il ne peut apprendre ces compétences que dans des formations de sciences sociales. Sur un plan méthodologique, les choses sont d'ailleurs bien balisées par les sciences sociales dans divers manuels de terrain, y compris dans le champ spécifique des recherches sur la médecine ou la santé humaine<sup>33</sup>. Mais au-delà de ces balises méthodologiques, l'expérience elle-même de terrain, de terrains devrait-on sans doute dire au pluriel, est incompressible. Elle fait d'une étude un travail « sociologique » ou « anthropologique » de plein droit.

Ce constat fait, il ne reste guère d'autre option au philosophe désireux de faire un terrain que de se mettre en posture d'apprentissage, et ce, de façon durable, car tout cela prend du temps, et d'espérer aboutir à

32 Marie Gaille, *La Valeur de la vie*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 34 sq.

33 Philippe Adam et Claudine Herzlich, *Sociologie de la maladie et de la médecine* (1994), Paris, Armand Colin, 2016; Joëlle Kivits, Frédéric Balard, Cécile Fournier, Myriam Winance, *Les recherches qualitative en santé*, Paris, Armand Colin, 2016.

des résultats qui sauront convaincre ses collègues philosophes comme sociologues ou anthropologues, qu'une telle démarche ne se réduit pas à une transgression infondée. Chemin faisant, le philosophe découvre la nécessité d'élaborer des protocoles d'enquête et de les soumettre à un comité éthique qui validera, ou non, sa démarche de recherche non interventionnelle en santé<sup>34</sup>. Il devra apprendre à faire avec ses propres réactions émotionnelles face aux corps malades, à la gestion d'urgences vitales, à la machinerie des soins très impressionnante dans certaines spécialités médicales, etc. Il devra aussi accepter ce qu'on peut décrire comme des incohérences : entre les actes et les paroles, entre les propos publics et les propos privés, l'orientation initiale prise dans une décision médicale et son évolution, etc. Alors que le philosophe peut chercher à construire une unité argumentative ou conceptuelle, il s'agira pour lui, sur le terrain, d'accepter ces incohérences et même de leur donner sens<sup>35</sup>. Enfin, il conviendra qu'il apprenne à repérer, dans le sillage d'Erving Goffman, les ratés, les silences, les incongruités, qui viennent déranger un cadre d'expérience bien constitué ou signaler un questionnement rendu invisible par ce cadre<sup>36</sup>.

Il est certain que cette aventure du terrain, pratiquée en philosophe, ne répond pas à l'attente que certains sociologues formulent à l'égard de la philosophie, cette fois-ci non du point de vue de leur capacité à apprendre sérieusement à faire du terrain, mais plutôt, à l'inverse, à rester philosophes, et rien d'autre, c'est-à-dire des êtres dont la vocation est « d'extraire la portée, les soubassements et/ou les implications proprement philosophiques de concepts ou de schèmes d'explication qu'ont élaborés, dans une visée qui se voulait scientifique, sociologues et anthropologues<sup>37</sup> ». Identifiant, en marge d'une position « démarcationniste », prônant la séparation entre la sociologie et la philosophie, et d'une autre position, « intégrationniste », visant l'unification de leurs deux discours, un troisième agencement possible de leur relation, le sociologue Cyril Lemieux tient que cet agencement, le « conversionnisme », repose sur le fait que chacun (philosophe et sociologue) fait son travail :

34 Voir à ce sujet loi 2012-300 du 5 mars 2012 relative aux recherches impliquant la personne humaine dite loi « Jardé » 2012, textes applicatifs de 2016.

35 Marie Gaille, *La Valeur de la vie*, *Op. cit.*

36 *Ibid.*, p. 38.

37 Cyril Lemieux, « Philosophie et sociologie. Le prix du passage », *Sociologie*, 2012/2 Vol. 3, p. 202.

À dire vrai, le conversionnisme ne cherche pas la mort de la philosophie. Il exige au contraire que la philosophie continue d'exister et d'affirmer hautement son point de vue. Cela, pour deux raisons. La première est que la perspective philosophique est celle-là même à laquelle les sciences sociales *se doivent de répondre*, si elles veulent se montrer à la hauteur de leur vocation qui est d'élaborer un savoir universel sur l'homme et les sociétés humaines. La seconde est que la perspective philosophique est également celle-là même avec laquelle les sciences sociales *se doivent de rompre*, si elles veulent conquérir leur statut de sciences à part entière. Ainsi, pour le conversionniste, la philosophie doit être reconnue comme le partenaire privilégié de la sociologie. Elle est une façon de penser le monde qui se tient au plus près du raisonnement sociologique tout en n'étant pourtant pas ce que la sociologie doit être<sup>38</sup>.

L'argument est intéressant, mais il ne tient pas compte du besoin énoncé *de fait* par des philosophes de rompre avec l'analyse en chambre, de se revendiquer d'une forme de réalisme, d'aller à la rencontre de l'expérience, *in fine* d'aller jusqu'à faire du terrain en apprenant de leurs collègues sociologues ou anthropologues. Si l'on veut tenir compte de ce besoin formulé, la question qu'il nous semble essentiel de poser à un philosophe de terrain est de savoir à quoi le conduit cet apprentissage en terme de positionnement épistémologique et disciplinaire : devient-il sociologue ou anthropologue (une autre forme de « conversion » que celle envisagée par Cyril Lemieux) ou fait-il *en philosophe* autre chose avec un terrain que les sciences sociales ?

Une réponse, que nous reprenons volontiers à notre compte, a été donnée à cette interrogation qui donne une place au terrain en philosophie, notamment pour faire émerger et élaborer des questions qu'une analyse sans terrain n'aurait même pas permis d'envisager. C'est dans cette perspective qu'Annemarie Mol positionne son travail dès 2002 en proposant au philosophe de renoncer à une position de surplomb à l'égard des sciences sociales et à une posture d'usager des matériaux réunis par les sciences sociales. La théorie ne peut, selon elle, s'élaborer à distance des pratiques. Elle doit aussi toujours être au fait de son ancrage dans la singularité d'une situation, sans chercher à la présenter sous un jour universel :

La philosophie dans laquelle je m'engage ici est d'un type bien précis. Elle est explicite sur ses origines locales. Ainsi, tout au long du livre, il y a des

---

38 *Ibid.*

instantanés d'une seule maladie aux multiples aspects et de la façon dont elle est traitée dans un seul hôpital et dans certains de ses environs. La maladie est l'athérosclérose, et plus particulièrement l'athérosclérose des artères des jambes. L'hôpital est un grand hôpital universitaire dans une ville néerlandaise de taille moyenne, anonymisé en hôpital Z. En partant d'un site aussi bien circonscrit, j'essaie d'éloigner la philosophie de ses prétentions universalistes, qui en réalité dissimulent leur dimension locale. Cependant, l'idée n'est pas de célébrer le localisme au lieu de l'universalisme. Il s'agit plutôt de garder une trace aussi persistante que possible de ce qui change quand les choses, les termes et les objectifs voyagent d'un endroit à un autre<sup>39</sup>.

Une telle position, qu'elle a reconduite dans *Ce que soigner veut dire*, engage clairement le philosophe dans une démarche de terrain informée par les travaux en sciences sociales, mais avec d'autres finalités que celle des sciences sociales et un autre manière d'utiliser le terrain également<sup>40</sup>.

En complément de cette réponse, nous voudrions examiner un dernier point. Il nous semble qu'une philosophie de terrain comme celle qui vient d'être décrite, est susceptible d'impliquer une certaine proximité entre une forme d'ethnographie pratiquée aujourd'hui en anthropologie et une philosophie de la médecine d'inspiration canguilhémienne. Plus précisément, cette forme d'ethnographie est tout d'abord attentive à l'irréductible diversité des manières de vivre et d'être, manières qu'elle cherche à décrire, recenser, sans les juger ni les évaluer. Une telle ethnographie est également attentive aux possibles effets de l'état des corps sur la pensée, ce que l'anthropologue Michel Naepels exprime en citant un extrait des *Carnets de Cambridge et de Skolden*, de Ludwig Wittgenstein :

Mutile complètement un homme, coupe-lui bras et jambes, nez et oreilles, et puis vois ce qu'il reste de son respect de soi-même et de sa dignité et jusqu'à quel point les concepts qu'il a de ces choses sont encore les mêmes. Nous n'imaginons absolument pas combien ces concepts dépendent de l'état habituel, normal, de notre corps. [...]. Nous ne savons pas que nous nous trouvons sur un mince rocher élevé, et entouré de précipices où tout apparaît entièrement différent<sup>41</sup>.

39 Annemarie Mol, *Body multiple – Ontology in medical practice*, Duke University Press, 2003, p. VIII, Préface.

40 Annemarie Mol, *Ce que soigner veut dire* (2008), tr. de M. et C. Debauche, Paris, Presses des mines, 2009.

41 Michel Naepels, *Dans la détresse – une anthropologie de la vulnérabilité*, Paris, éditions EHESS, 2019, p. 14-15. La citation est extraite de : Ludwig Wittgenstein, *Carnets de Cambridge et de Skolden*, 28 janvier 1932, tr. et prés. de J.-P. Cometti Paris, PUF, 1999, p. 90.

On rencontre, par exemple dans le travail de Todd Meyers en anthropologie de la thérapeutique, une telle forme d'ethnographie, attentive à la fois aux variations des formes de vie et aux effets de la condition corporelle<sup>42</sup>. Or, cette pratique ethnographique a un air de famille avec la philosophie canguilhémienne du normal et du pathologique en ce que celle-ci nous invite à considérer les dynamiques normatives que chaque vie déploie et l'élaboration progressive, parfois contrariée, d'une norme individuelle qu'il s'agit de reconnaître dans sa singularité et non de juger<sup>43</sup>. Dans une veine canguilhémienne, et même si Georges Canguilhem lui-même n'a pas pratiqué la philosophie de terrain, nous dirions volontiers que le terrain est cet espace dans lequel un philosophe peut appréhender « le réel ondoyant et divers » cher au médecin hippocratique sur le plan nosologique, et qu'une philosophie de terrain est une manière de penser qui fait place, dans l'activité théorique elle-même, à ce réel ondoyant et divers, sans chercher à le réduire, à l'évaluer à priori ou à en généraliser abusivement l'un des aspects.

## CONCLUSIONS

L'on rencontre dans la pensée de Georges Canguilhem une magnifique formule – citée par Jean-François Braunstein dans l'article évoqué en introduction « Histoire et philosophie de la médecine ». Cette formule semble, à elle seule, ressaisir, justifier et donner son cap à la philosophie lorsqu'elle s'intéresse à la médecine : « la philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne, et nous dirions volontiers

42 Todd Meyers, *La Clinique et ailleurs – Anthropologie et thérapeutique de l'addiction* (2013), tr. de A. Bandini, Paris, Vrin, 2016.

43 Cet air de famille a été remarqué par Marielle Macé, dans *Styles – Critiques des formes de vie*, Paris, Gallimard, 2016. Il faut d'ailleurs noter qu'à ses yeux, comme pour Alexandre Gefen (*Inventer une vie – La fabrique littéraire de l'individu*, Les Impressions nouvelles, 2015), la littérature a également les ressources pour décrire les vies, toutes les vies, dans leurs formes diverses, et les manières d'être, sans les évaluer, et d'être à son tour une forme proche de la description ethnographique. C'est même pour Marielle Macé « la responsabilité » de la littérature (p. 13).

pour qui toute bonne matière doit être étrangère<sup>44</sup> ». À notre sens, un tel propos ouvre avant tout une enquête sur les modalités à travers lesquelles la philosophie peut s'approprier cette matière étrangère, jusque dans celle, exigeante, de faire un terrain.

Aussi ai-je pris au sérieux, ici, l'affirmation d'un tel besoin de rapport au réel en philosophie, en m'intéressant d'abord à l'histoire récente de ses formulations, aux critiques qu'il a suscitées, à l'évolution de ses formes jusqu'à celle de la philosophie de terrain. J'ai tâché de mettre en évidence les obstacles qui s'élèvent contre une telle manière de faire de la philosophie, obstacles internes autant qu'externes, et d'examiner comment il est possible de les contourner.

J'ai abordé la question à travers l'exemple de la philosophie de la médecine, envisagée à travers les questions éthiques. Il faut souligner que l'interrogation est également instruite de façon très stimulante à l'heure actuelle sur le plan épistémologique par des philosophes des sciences qui inscrivent leur démarche dans des laboratoires de sciences biomédicales<sup>45</sup>. Il serait sans doute intéressant, en renouant avec le propos de Maël Lemoine cité en introduction, d'analyser les proximités, les articulations entre les philosophies de terrain pratiquées en médecine sous les angles éthique, anthropologique et épistémologique.

Par ailleurs, je n'ai pas abordé un point essentiel dans la présente réflexion : celui des écritures et des formes que peut prendre le « rendu » du terrain. C'est sans doute parce qu'à notre sens, il faut accepter une certaine pluralité en la matière. Mais il n'en reste pas moins que cela constitue un enjeu pour les sciences sociales comme pour la philosophie de terrain présentée ici et que cela engage sans doute, pour toutes ces disciplines, le rapport à la fiction littéraire et au témoignage en première personne.

Sans aucun doute, cette contribution est une tentative pour rendre lisible l'intérêt d'une telle démarche de philosophie de terrain et de lui faire une place, aux côtés d'autres manières de philosopher, des sciences sociales et de parcours « transfuges » d'une discipline à l'autre, comme celui d'Emmanuel Terray ou de Frédéric Keck, tous deux philosophes

44 Georges Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966.

45 Lucie Laplane, Thomas Pradeu, Elliott Sober, « Opinion : Why science needs philosophy », *Proceedings of the National Academy of Sciences*, mars 2019. DOI : 10.1073/pnas.1900357116.

de formation, devenus anthropologues, pour penser en situation<sup>46</sup>. La philosophe, en s'intéressant aux questions d'éthique en médecine, n'est pas seulement devenue « folle<sup>47</sup> » !

Marie GAILLE  
CNRS SPHERE, UMR 7219 –  
Université Paris Diderot

---

46 Marie Gaille, « Comment ordonner le réel “ondoyant et divers” ? De la philosophie à l'anthropologie, aller et retour ». Repenser l'anthropologie aujourd'hui avec Emmanuel Terray, Colloque international, Musée du Quai Branly, 2015. Accessible en ligne : Colloque international <https://journals.openedition.org/actesbranly/620>. Consulté le 29 mars 2019.

47 Jean-François Braunstein, *La Philosophie devenue folle – le genre, l'animal, la mort*, Paris, Grasset, 2018.

# DE LA TRANSDISCIPLINARITÉ MÉTHODOLOGIQUE À LA SPÉCIFICITÉ PHILOSOPHIQUE

L'exemple d'une étude qualitative sur l'accompagnement  
de la fin de vie et la loi Claeys-Léonetti

Les nouvelles découvertes des sciences biomédicales conduisent un nombre croissant de chercheurs en bioéthique à s'interroger sur l'articulation de leur méthode avec les défis posés par les progrès scientifiques et techniques. Depuis les années 1990, la méthode privilégiée pour analyser les enjeux de pratiques médicales est la méthode appliquée américaine fondée sur les quatre principes de respect de l'autonomie, de non-malfaisance, de bienfaisance et de justice dégagés par Tom Beauchamp et James Childress dans *Les Principes de l'éthique biomédicale* (1979). Si ces deux auteurs ont induit empiriquement ces principes des raisonnements moraux quotidiens des acteurs de la sphère biomédicale, leurs successeurs – notamment nord-américains – ont eu tendance à les poser comme des principes *a priori* desquels il serait possible de déduire logiquement l'ensemble des normes éthiques à appliquer universellement aux comportements humains. Cette méthode appliquée réductionniste<sup>1</sup> influente à l'échelle internationale a certes permis d'évaluer et de cadrer les évolutions des sciences et pratiques biomédicales, mais semble témoigner de certaines limites lorsqu'il s'agit pour l'éthicien de rendre compte de la complexité et de la variété des phénomènes biomédicaux qu'il étudie. En effet, le respect de la seule logique déductive conduit généralement à réduire voire écarter les parts de hasard, de désordre, de chaos, de paradoxe, de contradiction ou d'incertitude pourtant inhérentes aux enjeux de certaines pratiques médicales telles qu'elles s'appliquent sur le terrain.

---

1 Par réductionnisme, nous entendons ici le fait de réduire des pratiques humaines à l'application d'un petit nombre de principes éthiques considérés universels.

C'est dans ce contexte et contre cette manière réductionniste de faire de l'éthique appliquée qu'a pu émerger la voie de la philosophie de terrain. Cette dernière se propose de redonner leur importance aux divers enjeux rencontrés en pratique, quand bien même ceux-ci ne se laisseraient pas homogénéiser et rapporter uniquement aux problèmes et concepts classiques d'éthique, en se fondant sur des outils d'observation et d'analyse empruntés à d'autres disciplines tels que l'observation participante ou l'enquête qualitative traditionnellement utilisées en sciences sociales pour rendre compte de leur complexité et de leur diversité. Si ce partage d'outils peut être considéré comme un enrichissement pour la philosophie appliquée, la différence entre ouverture et substitution méthodologique peut cependant être tenue : l'idée d'une spécificité de la philosophie de terrain est-elle bien défendable dans ce contexte d'importante perméabilité méthodologique et de décloisonnement disciplinaire ?

La méthode complexe élaborée par la bioéthicienne canadienne Ghislaine Cleret de Langavant dans son ouvrage *Bioéthique. Méthode et complexité* (2001) à partir des principes de la *Méthode*<sup>2</sup> (1977-2004) du philosophe et sociologue français Edgar Morin peut aider à aborder la question de la conciliation de la transdisciplinarité méthodologique avec la spécificité de la philosophie de terrain. L'autrice de cette méthode présente le passage de l'approche appliquée réductionniste à l'approche complexe comme un changement de « paradigme<sup>3</sup> » permettant de travailler avec la complexité à l'œuvre dans les nouvelles pratiques biomédicales à l'aune de concepts et principes méthodologiques venant de sciences diverses. Si elle ne prétend pas constituer à proprement parler une méthodologie de terrain, cette approche a pour originalité d'exiger de l'éthicien qu'il fasse partir sa réflexion du contexte local d'application de la pratique qu'il étudie afin d'en préserver la complexité et les irrégularités, mais ce tout en maintenant certaines exigences proprement philosophiques telles que la problématisation<sup>4</sup> et la compréhension systémique de la connaissance dans un réseau de théories ouvert et transdisciplinaire.

2 *La Méthode* comporte six tomes publiés séparément de 1977 à 2004 et regroupés dans l'édition de 2008. Ghislaine Cleret de Langavant s'est donc appuyée sur les cinq premiers tomes (le cinquième ayant été publié en 2001) pour élaborer sa méthode.

3 Ghislaine Cleret de Langavant, *Bioéthique. Méthode et complexité*, Presses de l'Université du Québec, 2001, p. 88.

4 Nous développerons dans la partie intitulée *La problématisation : une tradition philosophique revisitée par l'approche contextuelle de la méthode complexe* la question de la distinction entre

Nous montrerons dans un premier moment que trois des principes transdisciplinaires de la méthode complexe peuvent justifier l'élaboration d'une philosophie de terrain en bioéthique. Cela nous conduira à aborder la question de la compatibilité entre transdisciplinarité méthodologique et spécificité philosophique dans cette méthode. Enfin, nous nous pencherons sur les difficultés suscitées par la mise en œuvre concrète de cette conciliation à travers l'exemple de l'adaptation de la méthode complexe à une étude qualitative de philosophie sur l'accompagnement de la fin de vie et la loi Claeys-Léonetti.

### LES PRINCIPES TRANSDISCIPLINAIRES DE LA MÉTHODE COMPLEXE : DES FONDEMENTS POUR UNE PHILOSOPHIE DE TERRAIN ?

L'ouvrage *Bioéthique. Méthode et complexité* de Ghislaine Cleret de Langavant plusieurs points méthodologiques mettant en avant la transdisciplinarité qui pourraient servir d'appui à la mise en œuvre d'une philosophie de terrain. En effet, les principes de « reliance<sup>5</sup> », de contextualisation et de réflexivité qu'elle met au jour peuvent justifier une ouverture de la philosophie à des théories et méthodes issues d'autres disciplines.

#### TRANSDISCIPLINARITÉ ET « RELIANCE »

L'un des apports majeurs de la méthode complexe pour la philosophie de terrain est de dissoudre l'incompatibilité supposée entre la transdisciplinarité méthodologique et la spécificité de la discipline philosophique dans un renversement de principes épistémologiques. En effet, si Ghislaine Cleret de Langavant présente l'approche complexe comme un changement de paradigme en bioéthique, c'est parce qu'elle consiste d'abord en un nouveau rapport aux phénomènes que nous étudions et à

---

la problématisation philosophique et la formulation d'une question de recherche en sciences sociales.

5 Edgar Morin, « La stratégie de reliance pour l'intelligence de la complexité », *Revue Internationale de Systémique*, vol. 9, n° 2, 1995.

l'organisation des connaissances scientifiques et philosophiques. Ce changement se caractérise notamment par la mise en œuvre de la « reliance », un principe de compréhension des phénomènes et de l'organisation de la connaissance développé par Edgar Morin<sup>6</sup> consistant à appréhender en boucle et de manière transdisciplinaire des phénomènes, concepts et théories ou différentes dimensions d'un même phénomène ou d'un même concept que nous nous sommes accoutumés à isoler<sup>7</sup> les un(e)s des autres pour former un système scientifique divisé en plusieurs disciplines closes sur elles-mêmes :

Quand je parle de complexité, je me réfère au sens latin élémentaire du mot « complexus », « ce qui est tissé ensemble ». Les constituants sont différents, mais il faut voir comme dans une tapisserie la figure d'ensemble. Le vrai problème (de réforme de pensée) c'est que nous avons trop bien appris à séparer. Il vaut mieux apprendre à relier. Relier, c'est-à-dire pas seulement établir bout à bout une connexion, mais établir une connexion qui se fasse en boucle<sup>8</sup>.

La pensée complexe requiert un rapprochement entre les différentes disciplines. Cette forme de pensée marque l'avènement d'une réforme conceptuelle basée sur la communication entre des disciplines traditionnellement séparées, comme la science et la philosophie. Par ailleurs, la pensée complexe invite à une réintégration de l'entreprise scientifique, actuellement dispersée dans une multitude de disciplines spécialisées<sup>9</sup>.

L'émergence de la philosophie de terrain pourrait donc être justifiée par cette logique de changement de rapport au réel et à l'organisation de la connaissance compte tenu de l'approche transdisciplinaire qu'elle tâche de mettre en œuvre pour rendre compte de l'intrication des différentes dimensions des phénomènes et concepts qu'elle cherche à étudier ensemble dans un système complexe donné (un système de santé ou un système politique par exemple).

6 Edgar Morin, *ibid.*

7 Morin ne s'oppose pas à l'étude isolée des phénomènes et à la division de la science en plusieurs disciplines distinctes car il concède que ce découpage des phénomènes et des disciplines est nécessaire au progrès des connaissances, mais à l'idée selon laquelle il faudrait s'en tenir à cette seule manière cloisonnée d'appréhender les phénomènes et la connaissance en tant qu'elle limite notre compréhension du réel. Pour Morin, l'étape de « reliance » doit succéder à l'étape de séparation car la compréhension systémique des phénomènes et des théories scientifiques est non moins nécessaire que la première au progrès des sciences.

8 Edgar Morin, *ibid.*

9 Ghislaine Cleret de Langavant, *op. cit.*, p. 88.

## TRANSDISCIPLINARITÉ ET CONTEXTUALISATION

L'approche complexe qui consiste à relier ce que nous concevons traditionnellement comme séparé et à s'ouvrir à des outils et théories transdisciplinaires invite la philosophie à intégrer différents apports théoriques et méthodologiques des sciences complexes telles que la physique, la biologie, l'économie, la cybernétique, l'informatique et la sociologie. Ces disciplines se sont progressivement éloignées de l'approche scientifique réductionniste pour intégrer dans leurs théories les irrégularités des phénomènes jusqu'alors non expliquées ou estimées contradictoires avec la compréhension de l'ordre de l'univers et donc écartées de l'élaboration de la connaissance :

La problématique de la complexité, telle que développée par les sciences de la complexité dans plusieurs disciplines dont l'économie, l'informatique et la biologie, propose une nouvelle représentation de la réalité. Le désordre, l'organisation, la contradiction et le hasard participent désormais à la mise en œuvre de toute connaissance<sup>10</sup>.

Or, cette ouverture aux sciences de la complexité et à l'examen des parts de désordre, de contradiction et de hasard comme dimensions inhérentes à l'organisation de la réalité peut constituer un deuxième principe qui justifierait l'étude de terrain en philosophie, le terrain constituant le milieu naturel de ces irrégularités. Si Ghislaine Cleret de Langavant ne mentionne pas dans son ouvrage méthodologique l'expression de « philosophie de terrain », elle revendique cependant d'étudier les enjeux éthiques d'une pratique donnée en contexte, c'est-à-dire selon des paramètres historiques, politiques, économiques, sociaux et culturels spécifiques :

Le contexte social et historique influence l'individu dans son raisonnement éthique, puisque les principes apparaissent dans un espace socioculturel spécifique et à une époque donnée. Or, les relations conceptuelles déterminées et générales ne permettent pas de rendre compte de la spécificité socioculturelle et historique des dilemmes éthiques (MacIntyre, 1984 ; Elliot, 1992). [...] Par conséquent, on doit élargir les horizons de la bioéthique, en accueillant un plus grand nombre de voix dans les discussions et en considérant des enjeux d'ordre sociologique, théologique, économique et politique<sup>11</sup>.

---

10 *Ibid.*, p. 20.

11 *Ibid.*, p. 139.

L'attention portée aux singularités contextuelles et au pluralisme éthique est justement prégnante dans la philosophie de terrain qui donne voix aux divers acteurs impliqués dans une pratique biomédicale donnée en tenant compte du système dans lequel s'inscrivent leurs raisonnements moraux. Le présupposé d'une telle conception de l'éthique est donc fort : tout raisonnement éthique est sensible<sup>12</sup> aux conditions initiales dans lequel il s'inscrit. Qu'en est-il dès lors du raisonnement du philosophe de terrain lui-même : échappe-t-il à cette sensibilité au contexte initial depuis lequel il est formulé ? Et si tel n'est pas le cas, quelle validité faut-il reconnaître à son raisonnement ?

#### TRANSDISCIPLINARITÉ ET RÉFLEXIVITÉ

Ghislaine Cleret de Langavant étend le principe de sensibilité contextuelle au raisonnement et à l'observation du chercheur lui-même : l'observateur est nécessairement soumis aux conditions initiales de l'environnement dans lequel il effectue ses recherches. De cette idée héritée d'Edgar Morin dérive la formulation du principe méthodologique d'intégration de l'observateur dans sa propre observation :

Pour Edgar Morin, le sujet doit avoir conscience d'être impliqué dans le processus de connaissance, d'où l'idée centrale que l'observateur doit être intégré dans son observation. Toute connaissance est le résultat d'une interprétation de la réalité par un esprit dans une culture et dans une époque données (Morin, 1996)<sup>13</sup>.

Or, ce principe fondateur de la méthode complexe pourrait bien s'avérer également essentiel à la rigueur méthodologique des études de philosophie de terrain dans la mesure où celles-ci requièrent du philosophe qu'il s'incorpore au sens propre dans le phénomène qu'il étudie au moyen d'observation participante<sup>14</sup> ou de conduite d'entretiens par exemple. Cependant, cette idée de dépendance des raisonnements et

12 C'est-à-dire influencé, et non intégralement déterminé.

13 *Ibid.*, p. 107-108.

14 Morin et Cleret de Langavant n'établissent pas de lien direct entre l'approche complexe et l'observation participante dans leurs ouvrages. Cependant, l'immersion concrète du chercheur dans la vie du monde biomédical (par exemple, dans le quotidien d'un service de soins) peut aider à saisir finement les caractéristiques spécifiques de l'environnement où travaillent les acteurs dont on cherche à comprendre les pratiques et raisonnements moraux et, par suite, de mieux resituer les enjeux étudiés dans leur contexte propre afin d'en préserver la complexité.

observations à des conditions initiales ne doit pas conduire à un relativisme radical consistant à nier leur validité. Au contraire, la subjectivité se transforme en outil pour atteindre une certaine forme d'objectivité dès lors que l'observateur fait preuve de réflexivité sur sa propre posture, sur le contexte dans lequel il s'inscrit et sur l'histoire et la tradition langagière qui conditionnent son rapport au monde et sa réflexion :

La reconnaissance du sujet fait partie intégrante du processus d'observation puisque l'autoanalyse et l'autocritique sont essentielles dans toute quête d'objectivité<sup>15</sup>.

La transdisciplinarité méthodologique dont fait preuve la philosophie de terrain peut donc également se justifier du point de vue du respect de ce principe de réflexivité. En effet, l'autoanalyse et l'autocritique ont largement été intégrées et développées dans les méthodes des sciences humaines et sociales : les travaux méthodologiques d'Arthur Kleinman en ethnographie et un grand nombre d'ouvrages de méthodologie qualitative<sup>16</sup> en fournissent plusieurs formes de mise en œuvre concrète<sup>17</sup>.

La méthode complexe fournit donc trois voies interdépendantes de justification de la transdisciplinarité en bioéthique et en philosophie de terrain : la mise en adéquation de l'organisation de la connaissance à l'organisation (complexe) du réel par le principe de « reliance » ; le besoin de recourir à des théories pluridisciplinaires éclairant le contexte dans lequel s'inscrivent les raisonnements éthiques et pratiques biomédicales du fait de leur sensibilité à des paramètres multiples ; et la nécessité d'emprunter aux sciences humaines et sociales des méthodes mettant en œuvre le principe de réflexivité pour ne pas compromettre la validité des raisonnements et observations dès lors que l'on reconnaît que l'observateur s'intègre à son observation. Mais si les sciences humaines et sociales étudient déjà des phénomènes complexes en contexte avec des méthodes éprouvées, que resterait-il de spécifique à une philosophie de terrain appuyée sur la méthode complexe et ses principes transdisciplinaires ?

15 Ghislaine Cleret de Langavant, *op. cit.*, p. 108.

16 Voir p. ex. Jean-Claude Kaufmann, *L'Entretien compréhensif*, Paris, Armand Colin, 2014.

17 Voir Arthur Kleinman, « Moral experience and Ethical Reflection : Can Ethnography Reconcile Them ? A Quandary for "The New Bio-ethics" », *Daedalus*, vol. 128, n° 4, 1999, p. 69-97 ; Sophie Alami, Dominique Desjeux et Isabelle Garabniau-Moussaoui, *Les Méthodes qualitatives*, Paris, PUF, 2013 ; Alain Blanchet et Anne Gotman, *L'Entretien*, Paris, Armand Colin, 2010 ; Jean-Claude Kaufmann, *L'Entretien compréhensif*, *Op. cit.*

LA SPÉCIFICITÉ PHILOSOPHIQUE PENSÉE À L'AUNE  
DE LA MÉTHODE *COMPLEXE*

La méthode complexe transdisciplinaire développée par Ghislaine Cleret de Langavant n'est pas incompatible avec le maintien d'une certaine spécificité philosophique. En effet, plusieurs des principes méthodologiques qu'elle défend sont hérités de l'histoire de la philosophie : les exigences de problématisation et d'approche systémique de la connaissance produisant des méta-points de vue en témoignent. L'enjeu est de saisir en quoi celles-ci pourraient se concilier avec l'approche transdisciplinaire de la philosophie de terrain.

LA PROBLÉMATISATION : UNE TRADITION PHILOSOPHIQUE  
REVISITÉE PAR L'APPROCHE CONTEXTUELLE DE LA MÉTHODE COMPLEXE

La problématisation renvoie communément à l'art de poser des problèmes et se distingue du fait de poser des questions. En philosophie, ne fait problème qu'une question préalablement justifiée, dont les tensions inhérentes ont été explicitées à partir d'une articulation ou d'une mise en friction de concepts définis. En ce sens, toute question de recherche ne pose pas nécessairement problème pour la philosophie, quand bien même elle serait motivée par de réelles difficultés scientifiques et pratiques. Les notions d'articulation et de définition conceptuelles sont donc essentielles à la distinction entre problème philosophique et question. Or, dans la pensée complexe qui a pour objectif de relier des concepts contraires (par exemple, « ordre » et « chaos ») pour éclairer différemment des théories et pratiques établies, la problématisation philosophique est fondamentale :

Des contradictions, associées et intégrées dans leur contexte, peuvent naître des méta points de vue utiles pour apporter de nouvelles solutions aux problèmes qui surgissent. [...] Par ailleurs, l'association des contradictions nous incite à « problématiser » les solutions acquises<sup>18</sup>.

Cependant, s'il y a bien problématisation philosophique dans cette méthode, celle-ci se distingue de la problématisation classique en éthique

18 Ghislaine Cleret de Langavant, *op. cit.*, p. 136.

du fait qu'elle s'intègre à l'exigence de contextualisation. Dans la pensée complexe, le problème et le sens des concepts qui l'articulent varient nécessairement selon le contexte depuis lequel ils sont formulés, là où les problèmes formulés en éthique appliquée réductionniste se présentent comme universels et se posent donc hors contexte. Or, la contextualisation de la problématique peut trouver sa justification dans l'inadéquation de ces problèmes à des sociétés qui sont étrangères aux concepts qui les composent. Par exemple, la manière classique de poser le problème de l'euthanasie en mettant en tension « autonomie » et « solidarité » ne fait pas sens dans la société chinoise où l'on ne dissocie pas les choix individuels des choix familiaux<sup>19</sup>. Cette manière complexe de problématiser les enjeux éthiques de pratiques biomédicales qui consiste à associer contextualisation et problématisation peut fournir à la philosophie de terrain une voie de conciliation entre transdisciplinarité et spécificité philosophique : une philosophie de terrain qui s'appuierait sur la méthode complexe articulerait des concepts en vue de construire un problème comme l'exige la tradition de sa discipline, mais relierait ce problème à un contexte dont elle étudie les singularités à travers les prismes d'autres disciplines telles que l'histoire, l'anthropologie ou la sociologie. Une telle transdisciplinarité dans la manière de problématiser un sujet suppose cependant de concevoir la philosophie comme la discipline se donnant pour tâche de développer une compréhension systémique de la connaissance, c'est-à-dire de mettre en relation différentes disciplines et théories dans un système.

---

19 *Ibid.*, p. 219-220. « Une étude de cas décrivant la rencontre entre une équipe médicale américaine et la famille d'une femme chinoise, souffrant d'une maladie mortelle, illustre clairement les dilemmes éthiques soulevés par l'existence de valeurs, d'attentes et de pratiques différentes (Muller, 1991) ». L'analyse de cette étude de cas est développée par Cleret de Langavant dans la note de bas de page n°25 : « L'équipe médicale, par respect pour l'autonomie de la femme, souhaitait partager avec elle toute l'information concernant sa condition médicale, mais, celle-ci ne parlant pas l'anglais, son fils devait servir d'interprète. Or, selon une pratique culturelle relativement fréquente dans la communauté chinoise, une personne malade a le droit d'être traitée comme un enfant et mérite d'être protégée, même des mauvaises nouvelles qui pourraient rendre cette personne anxieuse (Brotzman et Butler, 1991 ; Tong, 1990). De plus, le rôle de la famille en ce qui a trait aux décisions médicales est perçu différemment dans la culture chinoise, où les relations familiales sont très importantes. Ainsi, les décisions médicales sont des décisions familiales et non individuelles (Louie, 1985). Enfin, pour être un fils digne, le garçon croyait devoir protéger doublement sa mère, qui mourrait jeune, puisqu'en Chine il est habituel de définir une "belle mort" comme une mort paisible survenant tardivement dans la vie (Lee, 1991 ; Shi Da Pu, 1991) ».

L'APPROCHE SYSTÉMIQUE DE LA CONNAISSANCE  
ET LA PRODUCTION DE MÉTA-POINTS DE VUE

L'approche systémique de la connaissance telle qu'elle se déploie dans l'approche complexe avec les principes de « reliance<sup>20</sup> » ou « d'articulation entre des sciences disjointes<sup>21</sup> » dans un système ouvert et dynamique peut être conçue comme une deuxième caractéristique en lien avec la tradition philosophique. En effet, cette manière d'envisager la connaissance n'est pas sans rappeler le Système hégélien tel qu'il s'annonce dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit* (1807) puis est mis au jour dans *L'Encyclopédie des sciences philosophiques* (1830), à savoir comme un tout organique, et non un ensemble fixe dont les parties seraient déliées, où chaque discipline scientifique est articulée à la philosophie de manière vivante dans des cercles passant les uns dans les autres à l'infini<sup>22</sup>. L'exigence de reproduire dans le discours philosophique le maillage continu reliant des théories issues de disciplines habituellement séparées est commune aux approches complexe et hégélienne. En ce sens, il est possible de concevoir, en dépit de l'étrangeté de cette formulation, que la philosophie soit une discipline spécifiquement transdisciplinaire, ce qui dissout l'apparente incompatibilité entre l'ouverture à une pluralité de disciplines et le maintien de la spécificité philosophique. Une philosophie de terrain qui reprendrait à l'approche complexe ce principe d'articulation de sciences disjointes dans un système organique maintiendrait donc une certaine forme de spécificité disciplinaire et serait à même de fournir des méta-points de vue sur les phénomènes qu'elle étudie.

Si la transdisciplinarité n'est donc pas nécessairement incompatible avec la spécificité philosophique telle qu'elle est conçue dans la méthode complexe du fait qu'elle préserve l'exigence de problématisation, voire constitue au contraire la spécificité de la discipline philosophique en tant que système organique ouvert articulant des sciences disjointes et produisant des méta-points de vue, le respect de l'ensemble des exigences précédemment mentionnées peut quant à lui poser problème dans la mise en œuvre effective de l'approche complexe en philosophie de terrain.

20 Edgar Morin, « La stratégie de reliance ... », art. cité, 1995. Voir notre partie intitulée *Transdisciplinarité et « reliance »*

21 Ghislaine Cleret de Langavant, *op. cit.*, p. 113

22 Cette dernière idée de cercles infinis du système hégélien peut elle-même être rapprochée des « boucles récursives » du principe de reliance d'Edgar Morin, « La stratégie de reliance ... », art. cité.

L'ADAPTATION CONCRÈTE DE LA MÉTHODE COMPLEXE  
À LA PHILOSOPHIE DE TERRAIN ET SES DIFFICULTÉS  
L'exemple d'une étude qualitative sur l'accompagnement  
de la fin de vie et la loi Claeys-Léonetti

L'adaptation des principes méthodologiques de la méthode complexe à la philosophie de terrain ne va pas sans poser difficulté. À travers l'exemple d'une étude qualitative de philosophie sur l'accompagnement de la fin de vie et la loi Claeys-Léonetti, nous examinerons les problèmes suscités par la construction d'une méthode qui ne soit non pas programmatique mais stratégique (c'est-à-dire adaptée spécifiquement au sujet d'étude), le respect de l'exigence de réflexivité et la rédaction d'une analyse systémique productrice de méta-points de vue.

Il ne s'agira pas de développer ici les résultats de l'étude mais de revenir sur des points de la méthode complexe qui ont pu poser difficulté dans son élaboration. L'enquête portait sur les rapports entre la mise en vigueur de la loi Claeys-Léonetti de 2016 en France et les représentations et pratiques soignantes d'accompagnement des personnes âgées en fin de vie. L'hypothèse de départ qui sous-tendait la recherche était que la variabilité des représentations et interprétations soignantes de la fin de vie pouvait favoriser une certaine hétérogénéité des pratiques d'accompagnement et d'application de la loi. L'investigation sur le terrain était censée permettre d'éviter toute forme de réductionnisme dans l'analyse des enjeux éthiques des lois de fin de vie en intégrant une approche contextuelle à même de complexifier les problématiques classiques d'éthique appliquée sur ce sujet et d'apporter de nouveaux éléments de réflexion aux débats publics sur les droits des patients. L'enquête s'est concentrée en région Auvergne-Rhône-Alpes et a été conduite en 2018 sur cinq mois. Elle consistait en la réalisation de treize entretiens semi-directifs avec six infirmières diplômées d'État, trois psychologues et quatre médecins travaillant en EHPAD ou en CHU (en service de soins palliatifs ou en service de court-séjour gériatrique).

L'ÉLABORATION D'UNE MÉTHODE STRATÉGIQUE  
TRANSDISCIPLINAIRE ET LE PROBLÈME DE L'EXPÉRIENCE

L'un des risques de la réadaptation de la méthode complexe à la philosophie de terrain est d'aboutir à une autre forme de réductionnisme méthodologique consistant à appliquer l'approche complexe telle un calque à n'importe quel sujet d'étude. Pour pallier cette éventuelle dérive qui irait à l'encontre des principes antiréductionnistes qu'elle défend, Ghislaine Cleret de Langavant insiste dans son ouvrage sur le fait que sa méthode ne doit pas être reprise de manière programmatique mais stratégique : elle doit être construite progressivement, en fonction des spécificités de l'objet d'étude et des aléas de la recherche :

La recherche d'une méthode adéquate pour penser le problème de la complexité n'a pas la prétention de trouver *la* méthode à employer en bioéthique ; cela reviendrait à une nouvelle forme de réductionnisme. Dans le champ de la bioéthique, une méthode guidée par une pensée complexe doit se manifester graduellement, au cours de la recherche, et selon les situations<sup>23</sup>.

La prise en compte de théories pluridisciplinaires dans une philosophie de terrain appuyée sur les principes généraux de la méthode complexe implique donc la reconnaissance de l'utilisation de plusieurs méthodologies différentes, non choisies d'avance mais sélectionnées selon leur pertinence par rapport aux spécificités du sujet d'étude et au déroulement de l'investigation. Or, la recherche et la comparaison de méthodologies issues d'une grande variété de disciplines ainsi que le changement de méthode en cours de recherche peuvent requérir du temps : le respect de ces principes peut donc être incompatible avec les exigences contemporaines de productivité et d'efficacité auxquelles la philosophie de terrain n'échappe pas.

Cependant, dans l'étude en question, le problème de la chronophagie s'est peu posé car peu de méthodologies permettaient d'investiguer la thématique de recherche de manière pertinente : l'enquête de compréhension qualitative déclinée sous la forme d'entretiens semi-directifs s'est comme imposée à l'exploration des représentations et pratiques soignantes concernant les lois et l'accompagnement de fin de vie. En effet, cette méthode traditionnelle de type inductif ou itératif<sup>24</sup>, inspirée de la

23 Ghislaine Cleret de Langavant., *Op. cit.*, p. 134.

24 Dans une démarche itérative, l'hypothèse se construit par allers-retours entre l'empirique et le théorique : il y a bien une hypothèse de départ, mais celle-ci va changer graduellement,

sociologie et de l'ethnologie, a pour avantage de respecter les principes de contextualisation et d'adaptation méthodologique selon les situations et les spécificités du sujet puisqu'elle requiert du chercheur d'avoir des hypothèses de départ souples portant sur un groupe, un espace et un thème particuliers (en l'occurrence les soignants travaillant en milieu hospitalier ou médico-social accompagnant les personnes âgées en fin de vie). Ce modèle précis permet « d'analyser en profondeur les pratiques, stratégies, valeurs de groupes d'individus<sup>25</sup> » telles qu'ils les verbalisent<sup>26</sup> et « d'obtenir des opinions et des représentations<sup>27</sup> » tout en laissant une certaine souplesse d'expression aux interlocuteurs afin de mettre en évidence les « systèmes de valeurs et repères normatifs<sup>28</sup> » qui les aident à s'orienter et à déterminer leurs pratiques. Toutefois, la pertinence de ce choix de méthodologie a été questionnée à plusieurs reprises au cours de l'enquête en vue de maintenir une ouverture possible sur d'autres manières d'investiguer le sujet d'étude (observation participante, réunions de groupe ou entretiens compréhensifs par exemple).

Si le temps n'a pas posé véritablement problème dans la sélection stratégique de la base méthodologique de l'étude, le manque de formation et d'expérience dans le domaine des études qualitatives a quant à lui fait difficulté. Les ouvrages de méthodologie mentionnés ci-dessus permettent certes de pointer les principaux biais de recherche qui peuvent s'immiscer en raison de l'inexpérience de l'enquêteur (intrusions trop fréquentes dans les entretiens, choix d'une hypothèse déjà trop orientée et inflexible ou mauvaises formulations de questions et relances par exemple) mais ne constituent en aucun cas un programme protocolaire remplaçant l'expérience tirée de la mise en œuvre répétée d'études qualitatives et de leur analyse rétrospective. Ce n'est qu'au cours de l'enquête et en fonction d'un certain degré de réflexivité que l'occurrence de ces erreurs a pu être diminuée, mais pas éliminée. L'adaptation stratégique de la méthode complexe au sujet

---

en fonction de ce qui se tramera sur le terrain.

25 Sophie Alami, Dominique Desjeux & Isabelle Garabuau-Moussaoui, *Les Méthodes qualitatives*, Paris, PUF, 2013, p. 42.

26 Les entretiens semi-directifs semblaient sur ce point plus appropriés que l'observation directe des pratiques ou que les réunions de groupe dans la mesure où ils permettent de saisir la manière dont chaque interviewé conceptualise singulièrement ses propres pratiques et, ce faisant, fait preuve de réflexivité.

27 Sophie Alami et al., *op. cit.*, p. 57.

28 Alain Blanchet et Anne Gotman, *L'Entretien*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 24.

de recherche par le philosophe de terrain peut donc être compromise par le manque d'expérience dans la mise en œuvre de méthodologies issues d'autres disciplines et exige donc d'autant plus du chercheur qu'il fasse preuve d'autoanalyse et d'autocritique sur la manière de mener son enquête.

#### LA QUESTION DE LA RÉFLEXIVITÉ

Le principe de réflexivité de la méthode complexe trouve sa continuité dans les ouvrages méthodologiques d'études de terrain en sciences sociales<sup>29</sup>. En effet, ces derniers soulignent la nécessité pour l'enquêteur d'analyser sa propre posture physique et socio-culturelle, ses opinions, le ton qu'il prend dans le dialogue avec l'interviewé et tout autre facteur pouvant influencer sur les résultats, afin de véritablement faire de la subjectivité un outil pour atteindre une certaine forme d'objectivité. La mise en œuvre de ce principe peut passer par la tenue d'un journal de bord dans lequel l'enquêteur note, après chaque prise de contact et entretien, ses impressions, pensées, difficultés rencontrées et observations ainsi que la description détaillée des modalités de prise de contact et de réalisation de l'étude. Dans le cas où l'enquêteur retient cette option, il est largement recommandé de se référer au journal lors de la retranscription et de l'analyse des entretiens. Toutefois, si elle constitue une véritable aide à la réflexivité, la tenue d'un journal de bord ne garantit pas à elle seule la pertinence de l'autoanalyse et de l'autocritique de l'enquêteur, et donc la saisie de ce qui a impacté ou non les résultats.

Dans l'enquête sur l'accompagnement de la fin de vie et la loi Claeys-Léonetti, la tenue du journal de bord s'est avérée aidante, notamment pour comprendre ce qui a pu faciliter ou bloquer la communication avec l'interviewé. La relecture du journal a permis de mettre au jour l'impact de la présentation de l'intervieweuse et de son enquête sur l'attitude de l'interviewé et les réponses qu'il apportait aux questions. En outre, si l'enquêtrice mettait en valeur la question de la loi dans sa présentation de l'étude, l'interviewé qui connaissait mal le dispositif légal semblait peu à l'aise et prenait moins la liberté de parler de problématiques plus

---

29 Voir Stéphane Beaud et Florence Weber, *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 1998, ainsi que Robert Emerson, Rachel Freitz & Linda Shaw, *Writing Ethnographic Fieldnotes*, University of Chicago Press, 2011 ou Gérard Noiriel et Florence Weber, « Journal de terrain, journal de recherche et auto-analyse », *Genèses*, vol. 2, 1990, p. 138-147.

larges d'accompagnement de fin de vie. À l'inverse, quand l'interviewé avait une bonne connaissance de la loi, celui-ci avait davantage tendance à prendre une posture d'expertise sur le sujet de la fin de vie et à s'appropriier la direction de l'entretien. Au fil des pages du journal, il apparaissait également que l'intervieweuse changeait de manière de percevoir les propos des interviewés : si, au début de l'enquête, le journal mentionnait un certain étonnement quant à l'absence de mention du problème de double effet de la sédation profonde et continue<sup>30</sup> sur le pronostic vital des patients dans les propos des interlocuteurs, cet étonnement a progressivement disparu par la suite, ce qui a conduit l'enquêtrice à ne plus relancer les interviewés sur cette thématique et à l'écarter également de l'analyse, là où l'hypothèse de départ lui accordait une place importante.

Cependant, des incertitudes demeurent malgré la tenue du journal quant à l'effet réel des silences de l'intervieweuse sur la prise de parole de l'interviewé (le silence a-t-il généré de la gêne et finalement empêché la prise de parole de l'interviewé ou l'a-t-il au contraire libérée ?), l'impact de la variété des prises de contact (par mail, téléphone, avec ou sans intermédiaire) avec les personnes interrogées sur leur attitude à l'égard de l'enquêtrice et la formulation de leurs réponses, ou encore l'influence du statut de l'intervieweuse (étudiante en philosophie étrangère au milieu du soin) sur la nature des informations échangées (le fait que les interviewés mentionnent parfois plus de « problèmes humains » que de difficultés techniques de mise en œuvre de certaines pratiques d'accompagnement de fin de vie<sup>31</sup> était-il lié aux attentes qu'ils attribuaient à une étudiante en philosophie ou à la manière authentique dont ils abordaient les questions de fin de vie ?). Le principe de réflexivité s'est donc avéré assez difficile à mettre en œuvre sur ces points.

---

30 Pratique qui consiste à utiliser des sédatifs pour couper le plus profondément possible un patient en fin de vie de ses perceptions jusqu'au décès.

31 Je fais ici principalement référence aux limitations et arrêts de traitement maintenant artificiellement la vie et à la sédation profonde et continue jusqu'au décès.

ANALYSE SYSTÉMIQUE ET PRODUCTION  
 DE MÉTA-POINTS DE VUE : UNE OUVERTURE  
 VERS UN TRAVAIL COLLECTIF EN PHILOSOPHIE DE TERRAIN ?

L'application des principes de « reliance » transdisciplinaire et de compréhension systémique dans la rédaction de l'analyse a constitué une troisième difficulté dans la conduite de l'étude et a ouvert la question de la possibilité de développer un travail collectif en philosophie de terrain pour produire de véritables méta-points de vue. L'analyse et la rédaction ont soulevé de nombreuses interrogations quant à la manière de mettre en relation, d'une part, les entretiens entre eux et, d'autre part, de les faire dialoguer avec la littérature existante sur la fin de vie et les évolutions des droits des patients sans perdre la complexité et la singularité de leur contenu. Traditionnellement, la méthode qualitative préconise de recouper le contenu des entretiens dans un tableau d'analyse thématique. Or, le risque de cette procédure est d'aboutir à un certain réductionnisme allant à l'encontre de l'exploration en profondeur des représentations et pratiques singulières des interviewés, le tableau ayant pour fonction d'en faire la synthèse. Pour pallier ce risque, l'adaptation de la méthode complexe à la méthodologie qualitative a abouti à un tableau thématique d'une exhaustivité telle qu'il ne permettait plus d'avoir une vue d'ensemble : chaque colonne thématique avait pour double objectif de relier les propos des interviewés entre eux quand leur mise en relation semblait pertinente, mais aussi de souligner les nuances singulières qui résistaient à cette mise en relation. Cependant, si le résultat de ce travail n'était pas exploitable en tant que tel, il a permis de mémoriser le contenu détaillé des entretiens et a facilité la sélection des passages à citer et analyser dans le mémoire de recherche.

La mise en relation des entretiens avec la littérature pluridisciplinaire existant sur la fin de vie ne devait pas non plus conduire à réduire le terrain à une fonction d'exemplification de discours philosophiques et scientifiques. L'enquêtrice a donc choisi de fonctionner par échos pour faire dialoguer discours singuliers et théories : s'il y avait lieu de faire des rapprochements avec la littérature existante et certaines problématiques éthiques, ceux-ci avaient pour objectif de nuancer la formulation de certains dilemmes classiques d'éthique ou d'approfondir les propos des interviewés. Ce maillage a permis de

produire plusieurs méta-points de vue sur l'accompagnement et les lois de fin de vie, en reliant notamment des théories éthiques, médicales, ethnographiques, historiques, juridiques et politiques ; mais il était loin d'épuiser les possibilités de combinaison entre l'ensemble des disciplines pouvant éclairer ou complexifier les problématiques abordées, faute de temps et de connaissance de l'enquêtrice dans d'autres domaines. En ce sens, il serait sans doute bénéfique de combiner à une philosophie de terrain appuyée sur la méthode complexe une approche collective du travail de recherche : si le philosophe ne peut prétendre avoir une connaissance suffisante de toutes les sciences et ne peut recourir à leurs théories avec rigueur, peut-être que la collaboration avec des chercheurs spécialisés dans d'autres disciplines pourrait densifier les méta-points de vue.

Toutefois, l'impossibilité de mobiliser l'intégralité des théories pluridisciplinaires pouvant éclairer le sujet de recherche ne doit pas être interprétée comme une faille majeure de l'application de la méthode complexe à la philosophie de terrain. En effet, Ghislaine Cleret de Langavant rappelle que l'approche complexe conçue par Edgar Morin ne nécessite pas d'aboutir à un système de connaissance parfaitement unitaire et épuisant la mobilisation des divers prismes permettant d'aborder le sujet d'étude, mais de relier autant que possible les disciplines scientifiques et philosophique afin de réfléchir à la manière dont elles communiquent entre elles :

L'important est de rendre compte des articulations organisationnelles complexes entre des sphères disjointes, comme les sciences pures et les sciences humaines, et non de donner toute l'information sur les phénomènes étudiés. Morin ne s'attache pas à trouver un principe unitaire pour toutes les connaissances, parce qu'il lui apparaît plus essentiel de s'intéresser à la communication entre les diverses connaissances, par la mise en œuvre d'une pensée complexe<sup>32</sup>.

En définitive, si les principes méthodologiques de contextualisation et de prise en compte des aspérités du terrain étudié qui sont prônés par la méthode complexe peuvent nous faire douter que la philosophie de terrain ait une perspective spécifique par rapport aux disciplines auxquelles elle emprunte un certain nombre de méthodes et de théories, l'exigence proprement philosophique de problématiser un sujet et de

---

32 Ghislaine Cleret de Lannvagan, *Op. cit.*, p. 97.

comprendre l'organisation de la connaissance au sein d'un système articulant des champs scientifiques disjoints peuvent finalement constituer des critères de spécificité pour une philosophie de terrain. Cependant, le respect de ces exigences requiert du philosophe qu'il élargisse sans cesse ses domaines de connaissance et ses références méthodologiques, ce qui nécessite beaucoup de temps et de rigueur, rend les analyses assez exhaustives et pose la question de la possibilité d'un travail collectif entre spécialistes de disciplines distinctes.

Anastasia MARKOFF-LEGRAND  
Université de Lyon 3 – IRPhiL

## PROPOSITION MÉTHODOLOGIQUE POUR UNE PHILOSOPHIE DE TERRAIN AVEC LES ÉMOTIONS À LA LUMIÈRE DE LA PENSÉE DE MARTHA NUSSBAUM

L'objectif de la recherche présentée dans cet article était de conceptualiser l'idée du « patient acteur » du point de vue du patient. Il était question non seulement de comprendre comment on peut rendre compte de la vie des patients selon le concept du patient acteur, donc de comprendre leurs actes, mais aussi les possibilités qui s'offrent à eux. Pour ce faire, il était nécessaire de trouver une méthode qui puisse rendre ces personnes plus « sujet » de leur traitement, pour ne pas parler à leur place, mais aussi de travailler avec des patients dans une relation de partage et de co-création. La méthode mise en place consistait en « une méthode avec les émotions » en s'inspirant des travaux de Martha Nussbaum. Dans un deuxième temps, l'objectif de la recherche n'était pas simplement philosophique, mais aussi d'essayer d'apporter une contribution à la discussion politique autour du soin, en particulier auprès des institutions de santé. Donc « aller sur le terrain », travailler avec les acteurs du soin, a été une étape incontournable dans la démarche.

De nos jours, l'implication du patient dans son parcours de soin est un sujet brûlant. Le « patient acteur » est un enjeu non seulement pour nos institutions de santé, qui essaient de mettre en place des structures plus centrées sur les patients, mais également pour les associations de patients, qui plaident pour accorder un plus grand rôle aux patients dans leur soin. C'est un sujet d'importance politique, à la fois pour les réductions de coût des soins, mais aussi dans la perspective d'une démocratie sanitaire. C'est un sujet volontiers discuté et débattu pour des raisons éthiques, mais aussi économiques. C'est donc un sujet de recherche en provenance du terrain mais aussi qui a pour destination le terrain.

## DÉCOUVERTE D'UNE MÉTHODE À PARTIR DU TERRAIN

J'ai choisi d'étudier une pathologie que ni moi-même ni les membres de ma famille n'avaient vécue, les épilepsies<sup>1</sup>. L'entrée sur le terrain s'est faite avec un groupe de parole de patients. Le groupe incluait des patients et des familles « épileptiques » qui se réunissaient deux fois par mois pour discuter ensemble de la maladie. Ils venaient souvent au sein du groupe de parole pour « lâcher prise » et pour parler avec d'autres malades afin de mieux comprendre leur maladie et leurs traitements. S'ils cherchaient plus d'information auprès des autres patients et des familles, c'était parce que souvent, ils avaient une épilepsie sévère, qui ne pouvait pas être stabilisée avec les médicaments. Cette non-stabilisation impliquait des difficultés à travailler et à étudier à cause des problèmes de mémoire et de concentration liés à leur maladie – mais aussi au traitement. De plus, la participation des patients souffrant de problèmes psychologiques liés à leur maladie complique le déroulement de ces réunions et les rend parfois très lourdes. Les discussions dans ce groupe sont également très personnelles, voire intimes, avec des échanges sur leurs problèmes au travail, avec leurs familles, avec leurs amis ou partenaires, et avec leurs médecins.

Si dans un premier temps, l'animateur de ce groupe de parole était ouvert à ma participation comme observatrice, l'acceptation par les autres participants n'était pas facile. Comme je suis venue surtout pour écouter, pour comprendre, je me suis présentée en expliquant pourquoi je suis venue et après je suis restée silencieuse. Comme il était entendu que chacun prenne la parole, j'avais du mal à trouver ma place parce je n'étais pas *a priori* directement concernée par la maladie ; cependant malgré ces difficultés, les participants ont « osé » donné des détails très personnels sur leur vie. Dans cette situation, je n'ai pas pu prendre de notes, car cela aurait été encore plus gênant pour les participants. Dans cet espace limité, il était nécessaire de penser à une méthode qui ne « dérangerait » pas trop les participants.

---

1 Les épilepsies sont souvent nommées au pluriel pour se rendre compte des diverses manifestations des crises.

Pour tenir compte de ces contraintes, j'ai décidé de mobiliser une méthode habituelle en anthropologie, l'usage de mots-clés. Cette méthode implique de faire attention à certains mots récurrents dans une discussion<sup>2</sup>. L'avantage de celle-ci est de permettre de faire attention à certains mots sans pour autant avoir besoin de transcrire mot à mot ce que disent les participants. Identifier des mots-clés est un processus intuitif permettant de retenir des mots qui nous intéressent dans des discussions ; cependant il permet également des « surprises » en faisant porter notre attention sur des thèmes auparavant insoupçonnés. Si ce premier terrain a présenté certaines contraintes concernant la méthode, il a aussi permis de construire une piste de réflexion, puisqu'en écoutant des patients et des familles, j'ai rapidement trouvé un mot clé, qui est devenu une piste prometteuse pour la suite de la recherche : le mot *peur*.

Cette porte d'entrée dans le domaine des épilepsies, par le groupe de parole et par la saisie des mots clés, a montré une méthode possible en philosophie, *avec* les émotions. Il n'était pas question de mesurer la peur, de demander aux patients quand ils avaient peur et pourquoi ils avaient peur (de travailler *sur* l'émotion comme dans les études sociologiques sur l'émotion). Il était plutôt intéressant d'essayer de faire attention au moment où les patients utilisaient le mot et pourquoi, et de voir ce que cette émotion pouvait dire de leur *eudaimonia*, en s'inspirant des travaux de Martha Nussbaum.

#### LA VALEUR DES ÉMOTIONS : LA CONTRIBUTION DE MARTHA NUSSBAUM

Le regain d'intérêt manifesté à l'égard des émotions ouvre de nouveaux champs de recherche en sciences humaines et sociales depuis plusieurs décennies. Les travaux des sciences cognitives ont provoqué une reconfiguration de la conception des émotions, celle-ci impliquant désormais la pensée, le jugement, ou l'évaluation. Aujourd'hui la plupart des philosophes acceptent que les émotions aient une relation avec

2 Voir Steven J. Taylor et Robert Bogdan, *Introduction to qualitative research methods : a guidebook and resource*, 3<sup>rd</sup> ed, New York, Wiley, 1998.

des pensées, en particulier avec nos jugements<sup>3</sup>. De plus, nous pensons aujourd'hui que les émotions peuvent être enseignées. Malgré des désaccords sur la manière dont les émotions devraient être enseignées, et plus encore sur le fait qu'elles puissent l'être enseignées, beaucoup de philosophes pensent que les émotions peuvent faire l'objet d'une contribution à la vie morale<sup>4</sup>.

Un champ de recherche qui a pu s'inspirer de ces travaux est celui des théories de l'éthique de la vertu. Selon ces théories<sup>5</sup>, la vertu comprend les caractéristiques humaines qui peuvent amener à l'*eudaimonia* (au sens d'Aristote), c'est-à-dire au bien vivre<sup>6</sup>. Comme les vertus du caractère se manifestent dans les habitudes des actions et dans les émotions, ces théories impliquent que la vertu ne peut être comprise sans les émotions. Martha Nussbaum<sup>7</sup> a contribué au développement de l'éthique de la vertu en s'inspirant à la fois des stoïciens et de ce qu'elle appelle « les explications non réductionnistes des émotions » dans les sciences cognitives<sup>8</sup>. Son idée est que les émotions sont des jugements de valeur<sup>9</sup>. Ce n'est pas que les émotions aient une partie cognitive de plus que d'autres éléments, mais elles sont elles-mêmes des cognitions et ces cognitions sont nécessaires et suffisantes<sup>10</sup>.

Cette assertion amène Nussbaum à dire que les émotions ne sont pas sans un objet. Cet objet est un objet d'intention : c'est-à-dire qu'il est vu ou interprété par la personne concernée<sup>11</sup>. En général ces objets sont des personnes, des choses, des événements, qui représentent une importance pour le bien-être de la personne. Elle écrit : « *Emotions are*

3 Voir Diana Fritz Cates, « Conceiving Emotions : Martha Nussbaum's Upheavals of Thought », *Journal of Religious Ethics*, vol. 31, n° 2, juin 2003, p. 325-341.

4 *Ibid.*

5 Compte tenu de la quantité considérable de travaux découlant de cette idée, il est peut-être plus approprié de parler des théories au pluriel.

6 Voir Kristján Kristjánsson, « Virtue Ethics and Emotional Conflict », *American Philosophical Quarterly*, vol. 37, n° 3, 2000, p. 193-207.

7 Martha Craven Nussbaum, *Upheavals of Thought : the Intelligence of Emotions*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 2001.

8 Voir en particulier Antonio R. Damasio, *Descartes' error : emotion, reason, and the human brain*, New York, Putnam, 1994 et Joseph E. LeDoux, *The Emotional Brain : the Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, 1st. Touchstone ed, New York, NY, Simon & Schuster, coll. « A Touchstone book », 1998.

9 M. Nussbaum, *Upheavals of Thought ...*, *Op. cit.*, p. 22.

10 *Ibid.*, p. 34.

11 *Ibid.*, p. 27.

*not like mindless jolts of energy : they focus outward on the world and appraise objects and events in the world* » (Les émotions ne sont pas des soubresauts d'énergie insensée : elles se focalisent sur le monde et permettent d'apprécier des objets et des événements dans le monde)<sup>12</sup>.

Les émotions représentent une manière incarnée de voir le monde<sup>13</sup>. Elles sont en lien avec la valeur, puisque l'objet de l'émotion a une véritable importance<sup>14</sup>. La valeur perçue dans l'objet fait référence à notre propre épanouissement humain<sup>15</sup>, puisque l'objet est considéré comme important en vertu du rôle qu'il joue dans la vie de la personne. De plus, les émotions incarnent des croyances relatives à leur objet<sup>16</sup>. En suivant les stoïciens, elle dit que les jugements identifiés avec les émotions montrent notre vulnérabilité animale, notre dépendance et notre attachement aux choses qui sont hors notre contrôle<sup>17</sup>.

Dans cette théorie, ce n'est pas seulement l'émotion en elle-même qui est importante, mais ce qu'elle nous montre sur nous-mêmes, sur nos valeurs, sur notre vulnérabilité. Cette conception des émotions nous aide à évaluer des objets, des personnes et des événements dans le monde en relation avec nous-mêmes, avec nos valeurs, et ce dont nous avons besoin pour « bien vivre ». Diverses méthodes pour un travail de terrain en philosophie peuvent émaner de cette vision de l'émotion. Cet article développe des méthodes inspirées par cette idée. Pour revenir au mot identifié dans le groupe de parole (le mot « peur »), Nussbaum développe des réflexions spécifiques sur cette émotion particulièrement tumultueuse : « *What distinguishes fear from hope, fear from grief, love from hate – is not so much the identity of the object, which might not change, but the way in which that object is seen* (Ce qui distingue la peur de l'espoir, la peur du deuil, de l'amour de la haine, n'est pas l'identité de l'objet, qui pourrait ne pas changer, mais c'est la façon selon laquelle l'objet est vu)<sup>18</sup> ». La peur est une émotion destructrice, d'un caractère fort ; cependant, elle n'est pas forcément négative. Avec l'aide de LeDoux,

12 Martha Craven Nussbaum, *The Monarchy of Fear : a Philosopher Looks at our Political Crisis*, First Simon & Schuster hardcover edition, New York, Simon & Schuster, 2018, p. 23-24.

13 M. Nussbaum, *Upheavals of Thought ...*, *Op. cit.*, p. 27.

14 *Ibid.*, p. 30.

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*, p. 28.

17 *Ibid.*, p. 42.

18 *Ibid.*, p. 28.

Nussbaum montre que la peur est primordiale, mise en route par des mécanismes évolutifs et nous aide à échapper aux dangers. La peur se trouve chez tous les mammifères et elle n'est pas liée à une cognition avancée. Pour avoir « peur », il faut simplement être orienté vers sa survie et son bien-être<sup>19</sup>. La peur est donc nécessaire, puisqu'elle nous aide à rester en vie.

Mais la peur peut aussi devenir destructrice et nous empêche de vivre. Si les peurs peuvent être un facteur de vigilance et utiles pour nous protéger, elles ont aussi la potentialité de provoquer des conséquences malheureuses. Martha Nussbaum nous montre des dangers de la peur<sup>20</sup>. Elle dit que la peur est un type de connaissance augmentée, mais elle est aussi une vision étroite de notre corps et des choses connectées à ce corps<sup>21</sup>.

Comment donc penser cette peur ? Qu'est-ce qu'elle montre sur l'accès au bien-être pour les patients et les familles ? Nous avons peur de perdre ce qui compte pour nous, de voir disparaître toutes ces choses susceptibles d'être détruites ou de nous être retirées comme la liberté, l'autonomie, la santé, notre statut social et même notre vie. La peur est donc à prendre au sérieux puisqu'elle entretient une relation importante avec ce dont nous avons besoin pour bien vivre avec et malgré la maladie.

Alors, pour revenir au terrain, pourquoi est-ce que dans le groupe de parole le mot « peur » est prononcé autant de fois, dans divers contextes et sujets ? Pourquoi est-ce que les personnes et familles touchées par l'épilepsie parlent autant de cette émotion, non seulement dans le soin, mais aussi dans leurs relations en société, au travail, à l'école, avec leurs amis et leur famille et en parlant d'eux-mêmes ? Si les émotions nous montrent, dans le sens nusbaumien, ce qui est important pour nous, la peur relève aussi d'une question de valeur pour la personne concernée. Dans ce cas, cette émotion montre que pour le patient, les relations avec leur médecin, mais aussi à l'école, avec leurs amis, avec leur famille sont importantes pour leur *eudaimonia*.

19 Martha Craven Nussbaum, *Political emotions : why love matters for justice*, First Harvard University Press paperback edition, Cambridge, Massachusetts London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2013, p. 321.

20 *Ibid.*

21 *Ibid.*, p. 322.

La peur, d'autre part, est une émotion en mouvement. Ainsi, Nussbaum fait appel à LeDoux pour nous rappeler que les expériences primaires de la peur conduisent à des formes « enseignées » de la peur. Ces peurs « enseignées » deviennent avec le temps des représentations complexes, de plus en plus difficiles à dénouer dont l'expérience primaire de la peur<sup>22</sup>. Une première expérience de la peur devant un médecin, par exemple, peut mener à une peur dans la prochaine rencontre avec lui, ou même à une évaluation erronée de la peur en dehors de cette relation. Ceci peut conduire sur une pente glissante. Par exemple, le besoin de « cacher » sa maladie à l'école à cause de la peur d'être discriminé peut amener à une peur dans la relation médicale, empêchant le patient de révéler des détails importants de sa maladie. Nous pouvons donc dire que vivre bien en société et vivre bien la relation avec son médecin sont indissociables et que la peur a des influences qui s'étendent au-delà de la relation médicale.

Cette voie de réflexion *avec* l'émotion (en étant attentive aux patients quand ils discutent de ce sujet et pourquoi) m'a aidé à concevoir l'idée du patient acteur sous un prisme nouveau. Comme la peur empêche la vie bonne, cela implique pour le patient qu'une bonne relation avec son médecin n'est pas une condition suffisante pour bien vivre sa maladie. Il faut aussi pourvoir bien vivre en société avec sa maladie. Dans ce cas, l'idée du patient acteur (qui est souvent située dans la relation médicale) devrait être étendue à une idée du « patient acteur de sa vie ». Sur le terrain, cela implique que le patient acteur se situe dans le monde, avec les autres, et ne soit pas seulement placé sous la responsabilité du médecin ou du patient.

Dans un deuxième temps, ces évaluations du monde avec des émotions fortes comme la peur sont aussi un appel urgent à agir, tant pour le chercheur que pour le patient, puisque ces émotions peuvent devenir destructrice et interférer avec la capacité de la personne à vivre bien. Puisque le patient acteur est « acteur de sa vie », ceci implique qu'il y a un plus grand cadre à analyser et à comprendre : le patient en société. Cette découverte a conduit la recherche dans une nouvelle direction, celle d'un acte de co-création avec les patients.

---

22 *The Monarchy of Fear ...*, *Op. cit.*, p. 28.

LE PATIENT CRÉATEUR :  
UNE DEUXIÈME MÉTHODE AVEC LES ÉMOTIONS  
À TRAVERS LE THÉÂTRE

Jusqu'à présent, une méthode exploratoire à partir des émotions permettait aux participants d'identifier des émotions qui leur étaient importantes pour bien vivre, dans le soin et en dehors du soin, et de les transmettre à la chercheuse. Pourtant, cette transmission ne se fait que dans un sens, des participants vers la chercheuse. Une transmission de la chercheuse vers les participants, ou entre les participants eux-mêmes, n'était pas possible avec cette méthode. De plus, le malaise et l'impuissance que j'avais ressentie lorsque j'étais présente dans le groupe de parole sans donner quelque chose en retour aux participants a renforcé le besoin de ne pas seulement étudier, mais aussi de créer *avec* ces personnes.

Pour répondre à ce besoin d'échange, l'approche para-ethnographique<sup>23</sup> offre des projets ethnographiques expérimentaux pour amener les participants à la recherche et les chercheurs vers des « partenariats épistémiques ». Ces partenariats représentent une incertitude dans la production de connaissance, en engageant à la fois le chercheur et les participants dans un processus dynamique de rencontres collaboratives. Au lieu de signaler une rupture méthodologique des formes conventionnelles de l'ethnographie, la para-ethnographie cherche à explorer de nouvelles langues conceptuelles pour décrire l'engagement avec les participants dans la recherche.

En m'appuyant sur les méthodes déjà développées en para-ethnographie, j'ai développé une deuxième méthode pour travailler *avec* les émotions : le théâtre. Certains participants du groupe de parole et moi avons créé une pièce de théâtre, basée sur leurs expériences de vie en société. La pièce parlait des émotions, des circonstances et des situations auxquelles ils étaient confrontés dans la vie quotidienne, des facteurs qui les empêchaient de bien vivre en société. Cette méthode était donc

---

23 Voir Douglas R. Holmes et George E. Marcus, « Collaboration Today and the Re-Imagination of the Classic Scene of Fieldwork Encounter », *Collaborative Anthropologies*, vol. 1, n° 1, 2008, p. 81–101.

un moyen de travailler *avec* les émotions du chercheur et des participants, puisque le spectacle était une co-création, mais aussi de créer un moyen qui permettait un partenariat épistémique dans la production de la connaissance. Puisque cette pièce de théâtre provenait directement des participants, c'est-à-dire que ce sont eux qui avaient décidé quels seraient les thèmes et comment jouer ces thèmes, les participants de la recherche sont devenus les créateurs. Ils sont aussi apparus comme ceux qui agissaient sur cette connaissance. Ils ont été des acteurs dans les deux sens du terme, en tant qu'auteur et comédien.

Cependant, cette méthode à travers le théâtre (et les émotions dans le théâtre) n'était pas seulement une piste pour favoriser une production de connaissance. Elle fût également l'occasion pour moi d'envisager le sujet sous un angle nouveau, mais aussi de le vivre différemment. Une deuxième piste de réflexion portait sur le spectacle en lui-même, puisqu'en jouant un rôle, il était possible d'entrer en jeu, de « prendre place » parmi les personnages et donc d'une certaine façon, de vivre la maladie avec eux. Quand j'ai pris la place de la personne épileptique dans une scène dans laquelle le patient est négligé voire ignoré, et où les autres acteurs parlaient à sa place (une situation qui se passe souvent dans la vraie vie pour ces patients), j'ai pu l'intérioriser avec et à travers mon propre corps, puisque j'ai vécu cette souffrance, ces émotions fortes que vivent le personnage. C'est à ce moment-là que je me suis sentie concernée et que je me suis appropriée mon sujet puisque dans l'espace du théâtre et dans une certaine temporalité, je suis devenue la personne malade. Les émotions n'étaient plus des émotions rapportées par les participants du groupe de parole, mais *mes* émotions vécues. Ce travail avec les émotions a changé la nature de ma recherche, mais aussi la nature de mon engagement avec les participants. Ils n'étaient plus seulement des *participants* au sein d'un programme de recherche, et donc des sujets à interviewer, à étudier, mais qui accédaient au statut de *partenaires* à part entière de la réflexion.

Ces deux méthodes de travail *avec* les émotions sur le terrain ont montré une piste pour conceptualiser le sujet du patient acteur *avec* les participants de la recherche en philosophie. Cependant il est nécessaire de se tourner aussi vers la sociologie pour élaborer pleinement la méthode *avec* les émotions.

## LES ÉMOTIONS ET LA RÉFLEXIVITÉ DU CHERCHEUR : LA CONTRIBUTION DE LA SOCIOLOGIE

L'un des problèmes potentiel engendré par le fait de se focaliser sur une émotion aussi forte que la peur est sa prédominance, son caractère « fort ». En choisissant une méthode de « mots-clés » j'ai favorisé un mot qui avait un impact émotionnel « fort », « choquant » et « conflictuel » sur moi-même et sur les participants de la recherche. Les études sociologiques montrent à la fois l'avantage, mais aussi le danger de mobiliser les émotions dans la recherche. Les écrits à propos des biais qui peuvent venir du chercheur lorsqu'il traite des sujets de recherche qui ont un fort impact émotionnel comme la maladie sont très répandus en sociologie<sup>24</sup>. Dans ces conceptions, les émotions sont problématiques au sens où elles conduisent à faire perdre toute objectivité. Ainsi, les émotions sont perçues comme « un risque » qui peut affecter la capacité du chercheur à prendre du recul<sup>25</sup>.

Cependant, de plus en plus de chercheurs en sciences humaines et sociales conçoivent aussi ce biais comme une opportunité<sup>26</sup>. Brenton Prosser par exemple nous rappelle que la plupart des recherches en sciences humaines et sociales sont orientées sur l'émotion (*on* emotion) et il nous propose de travailler au contraire avec l'émotion (*with* émotion). Travailler avec les émotions et non pas sur les émotions a été l'objectif premier de ma recherche. Prosser aide à clarifier cette différence. Il fait la distinction entre d'un part la recherche *sur* l'émotion qui voit l'émotion comme objet d'étude, en essayant de mesurer ou de décrire des aspects de l'émotion de la même façon que les autres méthodologies plus établies en sociologie ; et d'autre part une méthode *avec* l'émotion qui cherche un autre type de connaissance. Selon lui, la recherche *sur* l'émotion met

24 Voir Petya Fitzpatrick et Rebecca, E. Olson, « A Rough Road Map to Reflexivity in Qualitative Research into Emotions », *Emotion Review*, vol. 7, n° 1, janvier 2015, p. 49-54.

25 Hubbard *et al.*, 2001

26 Voir Gill Hubbard, Kathryn Backett-Milburn et Debbie Kemmer, « Working with emotion : Issues for the researcher in fieldwork and teamwork », *International Journal of Social Research Methodology*, vol. 4, n° 2, janvier 2001, p. 119-137 ; Petya Fitzpatrick et Rebecca E. Olson, « A Rough Road Map to Reflexivity in Qualitative Research into Emotions », art. cité ; Brenton Prosser, « Knowledge of the Heart : Ethical Implications of Sociological Research With Emotion », *Emotion Review*, vol. 7, n° 2, avril 2015, p. 175-180.

le participant de la recherche dans une position passive, en face d'un chercheur qui crée ou qui découvre de nouvelles connaissances à partir de données recueillies. En revanche, la recherche *avec* l'émotion permet de comprendre le processus de production comme une co-production avec les participants à la recherche. Pour la sociologie, le travail *avec* l'émotion permet donc d'explorer les relations de pouvoir dans leurs contextes sociaux et historiques y compris dans le contexte de celui qui met en relation le chercheur et le participant<sup>27</sup>, en effet la connaissance créée n'est pas une vérité absolue, ni une source de connaissance venant seulement des participants, mais le résultat d'une co-construction. Travailler *avec* l'émotion et non *sur* l'émotion en sociologie permet de construire un espace de réflexion entre chercheur et participant. Cela autorise désormais la reconnaissance de la co-création des données de la recherche entre le chercheur et les participants et d'utiliser une méthode pour prendre du recul sur les données venant du terrain.

Un regard sociologique selon la méthode *avec* les émotions a ouvert plusieurs champs de réflexion. Premièrement, en prenant en compte des biais potentiels qui sont mis en lumière par des études de sociologie sur les émotions, il fallait se demander si les mots exprimés par les patients étaient leurs « vrais mots » ! Par exemple, dans le groupe de parole, lorsque les patients parlent des médecins, on les entend souvent dire : « *ils ne disent pas qu'ils ne savent pas, parce qu'ils ont peur.* » En revanche, les soignants interviewés pendant la recherche étaient souvent très surpris, voire angoissés par le mot « peur » exprimé par les patients. Ils disaient que le sentiment qu'ils ressentaient était l'appréhension et non pas de la peur. Les soignants déclaraient appréhender les réactions émotionnelles des patients, par exemple face à l'annonce d'un mauvais pronostic. A contrario, les patients affirmaient que les soignants n'éprouvaient pas seulement de l'appréhension mais qu'ils avaient vraiment « peur ». Comment comprendre cette vision forgée par le patient à propos du soignant ?

Il est probable que cette situation soit due à un problème de traduction des émotions du soignant par le patient. Ceci indiquerait qu'il y a une communication potentiellement conflictuelle ou problématique entre les deux parties. Si nous prenons appui sur Nussbaum, le mot « peur » en lui-même indique que quelque chose d'important est menacé dans cette

27 B. Prosser, art. cité.

relation, à la fois pour le soignant et pour le patient. Ceci signifie que l'objet de cette émotion est important pour les personnes concernées. Ce qui nous intéresse n'est donc pas le mot en lui-même mais l'évaluation faite par les patients sur les soignants. Ceci évoque un manque de relation entre les deux parties leur permettant de travailler ensemble, en partie à cause de cette (mauvaise) traduction de l'émotion de l'autre.

Par ailleurs, en travaillant *avec* l'émotion de la peur, il était également nécessaire que je me situe moi-même précisément par rapport aux processus de recherche. Pour moi, le mot « peur » fait « peur » : il peut ainsi bloquer les autres émotions tout aussi importantes par son caractère « fort », « dominant », « polémique ». Aussi j'ai utilisé des méthodes d'entretiens plus classiques en sciences humaines et sociales, qui m'ont permis de transcrire et de réécouter les propos des patients. Cette méthode a permis un recul nécessaire pour ouvrir l'espace aux nouvelles conceptualisations du sujet de recherche, mais aussi de me rendre compte de mon propre rôle dans la production des connaissances.

Reste que les sociologues utilisant des méthodes *avec* l'émotion nous montrent donc des pistes pour engager et pour encourager la réflexivité du chercheur mais aussi pour porter un regard critique sur les données qui viennent du terrain. Il est maintenant nécessaire pour notre étude de faire comprendre, parmi les disciplines qui portent sur le terrain, la spécificité de la philosophie.

#### LA SOUPLESSE MÉTHODOLOGIQUE D'UN PHILOSOPHE DU TERRAIN ?

Si le terrain du chercheur en sociologie ou en anthropologie est parfois délimité, puisque le chercheur a un terrain spécifique dans lequel il fait sa recherche, l'espace et le temps d'une recherche sur le terrain pour un philosophe est plus complexe. Est-il nécessaire de délimiter, de décrire cet espace et ce temps, ou bien est-ce que la réflexion philosophique peut se passer de ces contraintes ?

Il semble, dans l'appréhension du terrain, avoir une souplesse en philosophie qui n'existe pas forcément dans des autres disciplines. Par

exemple, les méthodes de Nussbaum se situent à la fois sur plusieurs sites et dans plusieurs disciplines : ses investigations anthropologiques en Inde et en Finlande ont abouti à sa liste des capacités<sup>28</sup>, pendant qu'elle préconise l'utilisation des autres disciplines telles que la littérature<sup>29</sup> et la psychanalyse<sup>30</sup> pour développer ses concepts philosophiques. Elle se permet une promenade diversifiée et imprévisible qui la conduit à la considération du terrain tel qu'on le considère en anthropologie, mais aussi l'exploration des autres disciplines. Le projet dont nous discutons dans cet article est également situé dans plusieurs sites et plusieurs disciplines, puisque la recherche s'est déroulée dans de multiples espaces/temps (une réunion d'un groupe de parole, une répétition de théâtre...) mais aussi avec des méthodes venant des autres disciplines (notamment la sociologie). Cependant nommer le nombre et les espaces de la recherche conduite avec les acteurs de terrain et selon différentes disciplines n'est pas possible, puisque cette recherche – comme celle de Nussbaum – a comme point de départ la philosophie et ses réflexions propres. La différence de la philosophie de terrain ne serait-elle pas cette liberté de mobiliser des ressources venant des autres disciplines, quand elles sont fécondes pour un projet de recherche en philosophie ? Il est aussi possible de ne pas utiliser les traditions méthodologiques établies dans d'autres disciplines.

Si nous accordons une liberté particulière au philosophe du terrain, cette liberté pose un problème potentiel pour la philosophie : si les espaces, les temps, les méthodes ne sont pas nécessairement formalisés, quel impact auraient-ils sur la réception des recherches par des acteurs du terrain, mais aussi par d'autres chercheurs dans les sciences humaines et sociales ? En tant que philosophes, sommes-nous obligés d'appliquer des méthodes de terrain « connues » et « vérifiées » pour être pris au sérieux dans nos discussions ? Ou bien devons-nous rejeter ces méthodes, nous rebeller contre elles, lorsqu'elles ne se révèlent d'aucune aide pour la réflexion ?

Si (en tant que philosophes) nous mettons en œuvre des méthodes traditionnelles propres aux sciences humaines et sociales, ce sera quand elles pourront apporter des outils spécifiques à la compréhension du

28 Voir Martha Craven Nussbaum, *Women and human development : the capabilities approach*, 13. print, Cambridge, Cambridge Univ. Press, coll. « The John Robert Seeley lectures », n° 3, 2008.

29 Voir Martha Craven Nussbaum, *Love's knowledge : essays on philosophy and literature*, New York, NY, Oxford Univ. Press, 1992.

30 Voir M. Nussbaum, *Upheavals of Thought ...*, *Op. cit.*

sujet et – comme elles ont précédemment été mises en pratique avec la sociologie des émotions – à la réflexivité. Cependant même si elles peuvent nous aider, elles ne sont pas les seules inspirations. Donc quelles places leur donner ? Le projet de publier une recherche philosophique en lien avec le terrain dans des journaux multidisciplinaires impose une justification épistémologique. Rien n'empêche les philosophes de proposer une méthode pour une philosophie de terrain, et aussi d'aider les autres sciences humaines et sociales à revisiter leurs conceptions du terrain. S'il n'existe pas de journaux dédiés à la philosophie de terrain, ne serait-il pas temps de proposer aux journaux dédiés aux sciences humaines et sociales les contributions de la philosophie de terrain et les nouvelles méthodes qui se développent dans ce cadre ?

Aujourd'hui, nous sommes témoins d'une prolifération d'écrits en sciences humaines et sociales – que ce soit en anthropologie, en sociologie, ou en psychologie – qui expérimentent de nouvelles pistes, par exemple l'utilisation des concepts philosophiques dans un but de clarification ou pour pouvoir avancer de nouveaux concepts. Si la sociologie examine la réalité pour observer comment et pourquoi les personnes vivent de telle ou telle façon, ce qui intéresse un philosophe c'est aussi le fait de pouvoir examiner les possibilités d'être et de devenir des personnes. Une philosophie du terrain aura donc besoin de nouveaux outils pour avancer, et, en les développant, nous (en tant que philosophes) pourrons faire avancer la philosophie et peut-être aussi les autres disciplines. Cela dit, il est probable que nous devons continuer à faire appel à des techniques plus traditionnelles des sciences humaines et sociales pour plusieurs raisons. La première raison, comme évoqué précédemment, tient à la nécessité de se faire entendre au-delà des cercles philosophiques. La deuxième raison est peut-être la plus modeste mais également la plus pertinente : reconnaître la contribution qu'apportent des autres disciplines à notre exploration.

## LA FINALITÉ DU TERRAIN EN PHILOSOPHIE

Avant de terminer cette investigation, il est essentiel de clarifier les raisons pour lesquelles on travaille en philosophie sur le terrain. Si en sociologie, partir du terrain a pour but de comprendre les processus sociaux et de pouvoir généraliser, un objectif secondaire est aussi d'exercer une influence politique. Cependant, la raison pour laquelle nous étudions le terrain en philosophie est moins claire. S'agit-il seulement de faire avancer – voire défendre – des concepts philosophiques ? Ou bien le philosophe cherche-t-il à apporter aussi une contribution politique ? S'il n'est pas évident, en philosophie, de relier les deux objectifs entre eux, il convient de se demander pourquoi l'idée du terrain est autant discutée aujourd'hui. Est-ce pour trouver une inspiration philosophique nouvelle à partir du terrain, ou au contraire, est-ce parce que les philosophes cherchent à trouver une place pertinente dans nos sociétés ? Est-ce que le souci du terrain en philosophie est né d'une incertitude à l'égard de la place de la philosophie dans la société aujourd'hui où beaucoup d'activités sont l'objet d'une évaluation seulement comptable ?

À une époque où les sciences humaines et sociales se battent pour leur existence, le travail de Nussbaum reste ambitieux. Elle ose nous guider pour bien vivre grâce aux apports multiples de ces disciplines. En retour, elle n'hésite pas à utiliser toute source d'information disponible pour convaincre les philosophes – mais aussi d'autres spécialistes – de la pertinence de ses idées. Elle s'engage même dans les discussions sur les réformes sociales telles qu'en éducation et en politique en utilisant des concepts philosophiques originaux (comme *l'approche par les capacités*). Elle utilise toutes les sources d'information disponibles pour sa tâche : les romans, les lois, les discours des politiciens... en somme, toutes les ressources nécessaires pour parler aux hommes et pour les convaincre de la véracité de ses idées. Si elle est souvent méprisée en philosophie pour ses écrits répétitifs, voire contradictoires<sup>31</sup>, pour ses aller-retours entre la philosophie et d'autres disciplines, ce qu'elle vise fondamentalement,

31 Voir Laurence Goldstein, « Foreword : Martha Nussbaum and her Critics », dans *The Ethics and Politics of Compassion and Capabilities ; lectures by Martha Nussbaum*, Hong Kong, Faculty of Law, The University of Hong Kong, 2007, p. vii-xix, ainsi que Geoffrey Galt

c'est d'utiliser la philosophie pour enrichir la vie des humains. Nussbaum a apporté une contribution tant à l'avancement de la philosophie, qu'à la société pour les aider à bien vivre. Telle est la raison pour laquelle, pour Harpham, Nussbaum ne devrait pas être considérée comme une philosophe avec des préoccupations sociales, mais plutôt comme une réformatrice sociale utilisant des méthodes philosophiques.

John Dewey nous interpelle également : si un concept philosophique fait avancer la philosophie, ne devrait-il pas aussi enrichir la vie en société ? Il présente même un test pour la philosophie qui est le suivant :

*Does it end in conclusions which, when they are referred back to ordinary life experiences and their predicaments, render them more significant, more luminous to us, and make our dealings with them more fruitful ? Or does it terminate in rendering the things of ordinary experience more opaque than they were before, and in depriving them of having in 'reality' even the significance they had previously seemed to have<sup>32</sup> ?*

En écho à Merleau-Ponty, Dewey demande aux philosophes de philosopher avec et dans le monde et non pas d'une manière détachée.

Selon ces conceptions, le premier objectif du philosophe de terrain n'est pas de défendre des traditions philosophiques, mais de servir de guide pour bien vivre. Notre objectif sera donc d'éclairer des concepts qui contribuent à saisir le sens de nos expériences de vie en société.

Cette possibilité renouvelée pour le philosophe amène cependant à des défis nouveaux, puisque le public auquel il s'adresse n'est plus celui des philosophes professionnelles mais de tous les acteurs de terrain. Par exemple un des moyens pour Nussbaum de solliciter un public plus large apparaît dans son travail sur les émotions, développé en philosophie, mais appliqué aux problèmes actuels de nos sociétés. Si parfois elle est obligée de simplifier ses écrits pour un plus grand public, nous ne pouvons pas l'accuser de trahir en retour ses pensées les plus fondamentales. Ainsi dans son livre le plus récent qui s'intitule, *The Monarchy*

---

Harpham, « The Hunger of Martha Nussbaum », *Representations*, vol. 77, n° 1, février 2002, p. 52-81.

32 « Doit-on en conclure que les (résultats du travail philosophique), lorsqu'ils sont renvoyés à des expériences de vie ordinaire et à leurs difficultés, les rendent plus significatives, plus lumineuses pour nous, et rendent nos relations avec eux plus fructueuses ? Ou bien cela finit-il par rendre les choses de l'expérience ordinaire plus opaques qu'auparavant, et par les priver même d'avoir dans la "réalité", l'importance qu'elles avaient semblé avoir précédemment ? » (John Dewey, *Experience and Nature*, Chicago & La Salle (Ill.), Open Court, 1994).

*of Fear : A Philosopher's Look at Our Political Crisis* (2018), elle essaie d'utiliser sa théorie philosophique des émotions pour comprendre la crise politique aux États-Unis. Le livre n'est pas destiné aux philosophes, mais aux citoyens des États-Unis qui se trouvent dans une situation politique inédite. Elle utilise les émotions comme la peur et le dégoût pour montrer à ses concitoyens pourquoi les différents partis politiques n'arrivent pas à se faire entendre et l'espoir pour donner des pistes en vue de sortir de cette impasse. Elle met donc sa théorie des émotions au service de la société.

Nussbaum montre donc un moyen possible pour unir la réflexion philosophique et la volonté de servir la société. Cependant, pour elle, dans cette formulation, la philosophie devient une méthode comme une autre pour guider nos sociétés. Quand la philosophie ne lui suffit pas, elle n'hésite pas à utiliser d'autres sources, en particulier la littérature, la législation, ou des discours politiques. La philosophie a donc sa place, parmi d'autres disciplines, mais nous ne pouvons pas forcément attendre qu'elle devienne la priorité dans les débats sociaux, sauf si elle apporte un moyen décisif pour résoudre un sujet de société. Ceci dit, il n'y a aucune raison de penser que la philosophie n'aura pas sa place. Ainsi la contribution de Nussbaum et son travail sur les émotions appliqués à la crise politique ont servi de référence au travail décrit dans cet article portant sur l'idée du patient acteur.

## CONCLUSIONS

Dans cet article, trois méthodes exploratoires (les mots clés, les entretiens, le théâtre) ont été proposées pour travailler avec les émotions en s'inspirant des travaux de Martha Nussbaum. Des éléments de réflexion venant de la sociologie et de l'anthropologie ont permis de rendre compte du statut du chercheur, et ont donné des pistes pour favoriser un partenariat épistémique avec les participants à la recherche. Au cœur du travail présenté dans cet article apparaît cette question : pourquoi s'intéresser au terrain ? Est-ce qu'il offre une possibilité d'apporter une contribution qui aille au-delà des concepts tels que les utilisent habituellement les

philosophes, en l'engageant dans le monde, avec les acteurs de ce monde, même si cela implique une vulgarisation des concepts ? Si cet article propose une manière de travailler avec les émotions en philosophie et aussi de travailler avec les participants à nos recherches, le débat ne fait que commencer et les outils sont à perfectionner. Reste que, nous l'espérons, il a pu ouvrir une piste possible pour inaugurer un travail de terrain en philosophie, avec les méthodes propres à la philosophie, mais aussi avec d'autres outils venant d'autres disciplines telles que la sociologie. Il suggère aussi que les philosophes peuvent apporter une contribution tant auprès de la société que des sciences humaines et sociales.

Brenda BOGAERT  
Université de Lyon – IRPhiL

# ÉTHIQUE EMPIRIQUE, DÉCISION MÉDICALE ET « PHILOSOPHIE DE TERRAIN »

## Approche normative et positionnement du chercheur

L'« éthique empirique » est désormais thématifiée comme un champ de recherche à part entière, notamment dans le domaine de la santé ; on parle alors plus précisément de « bioéthique empirique ». Alors que la « philosophie de terrain » – dans ses dimensions épistémologique, ontologique, argumentative et conceptuelle – devient un champ de recherche interdisciplinaire à part entière, l'éthique a été la première branche de la philosophie à être explicitement reliée à des observations et des enquêtes empiriques et la médecine a constitué un des terrains privilégiés auxquels se sont consacrés les philosophes. En effet, la recherche biomédicale a été un des premiers domaines dans lesquels l'éthique a été appliquée à des champs d'action précis et organisés ; elle a été suivie de près par l'éthique de l'environnement, l'éthique des affaires, l'éthique de la guerre, etc. Comme l'indique le titre d'un article de Stephen Toulmin, philosophe très impliqué dans les premières réflexions associées à la naissance de la bioéthique comme champ d'activité et de recherche, « la médecine a sauvé la vie de l'éthique<sup>1</sup> », et ce dans un double sens. Dans un premier temps, les questions posées par la médecine ont permis à l'éthique de retrouver son lien essentiel avec la réalité de l'action pratique. Dans un deuxième temps, l'éthique biomédicale a inauguré, dans le champ de la philosophie le rapprochement avec les outils de recherche empirique utilisés dans les sciences sociales telles que l'anthropologie et la sociologie. À ce titre, il est important de s'intéresser à la bioéthique empirique, ses écueils, ses atouts et ses différentes modalités, afin d'éclairer le domaine plus large de la « philosophie de terrain ».

---

1 Stephen Toulmin, « How medicine saved the life of ethics », *Perspectives in Biology and Medicine*, 25(4), 1982, p. 736-750.

## ÉTHIQUE ET TERRAIN

Alors que l'éthique est une des trois branches de la philosophie, avec la logique et la philosophie de la nature, elle a toujours eu une vocation « pratique ». Les théoriciens de l'éthique ont bien souvent puisé leur inspiration, qu'ils en fassent ou non mention, dans des situations historiques qui ont motivé la construction d'un nouveau cadre de pensée : la place de la religion pour Hume, les débordements du pouvoir politique et judiciaire pour les philosophes contractualistes de Locke à Hobbes. S'agissant des auteurs contemporains parmi les plus influents, l'existence des inégalités sociales a été l'une des principales motivations qui ont poussé John Rawls<sup>2</sup> à reprendre et développer la notion de justice comme équité proposée par Aristote, et les défis posés par les sociétés multiculturelles constituent un horizon indispensable pour comprendre les approches communautaristes d'auteurs tels que Charles Taylor<sup>3</sup> et Alasdair MacIntyre<sup>4</sup>. Pour d'autres auteurs classiques, toutefois, l'éthique est très explicitement éloignée des problématiques particulières et concrètes relatives aux exigences de l'action. G.E. Moore, par exemple, auquel on doit l'idée que le bien ne peut pas être défini par des propriétés naturelles, écrit que « le but premier de l'éthique est la connaissance, non la pratique<sup>5</sup> » ; de même, pour Henry Sidgwick<sup>6</sup>, le but de l'éthique n'est pas l'action mais l'établissement de jugements valides sur lesquels fonder notre action. Mieux, pour C.D. Broad, il existe un clivage infranchissable entre théorie et pratique :

Il n'est pas davantage possible d'apprendre à agir correctement en faisant appel à la théorie éthique de l'action correcte que de bien jouer au golf

- 
- 2 John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971 ; 3<sup>e</sup> éd. 1999 ; trad. fr. de Catherine Audard, *Tbéorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.
  - 3 Charles Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton, Princeton University Press, 1992 ; trad. fr. *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994.
  - 4 Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre-Dame. University of Notre Dame Press, 1984.
  - 5 G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1903, p. 20 ; Dover publications, 2004, trad. fr. de M. Gouverneur, revue par R. Ogien. Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
  - 6 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, London, Macmillan, 1874.

en faisant appel à la théorie mathématique de la trajectoire de la balle de golf<sup>7</sup>.

Chez ces auteurs, l'éthique est souvent centrée sur la discussion de dilemmes abstraits et fictifs plutôt que sur des questions relatives à des situations réelles, qu'elles soient personnelles ou politiques. Or, la « philosophie pratique », comme l'éthique est traditionnellement appelée, ne concerne pas seulement le jugement (« qu'est-ce qu'une action bonne ? »), mais également la décision, ce qui clôt le processus de délibération, incarne le jugement et concrétise ainsi le passage à l'acte qui lie la vie contemplative à l'engagement dans le monde. Les décisions médicales de plus en plus complexes et dans lesquelles le « bien » est difficile à cerner, ont donc convoqué l'éthique comme outil de discrimination entre l'acceptable, le préférable et le souhaitable d'un côté, et l'inacceptable, l'interdit et le nuisible de l'autre. Les premiers auteurs qui se sont occupés de bioéthique, comprise comme une discipline appliquée, se sont attachés à évaluer l'acceptabilité éthique de certaines pratiques controversées – l'avortement, l'euthanasie, l'arrêt de traitement, l'assistance médicale à la procréation – et à déterminer les conditions de cette acceptabilité. Ainsi, au cours de cette première phase, telle ou telle approche théorique abstraite et générale était simplement « appliquée » aux données de terrain, afin d'arbitrer entre plusieurs options possibles, dans une démarche descendante (*top down*) et générale. Son ambition était de « trouver des solutions à des problèmes moraux d'une façon impartiale, libre de préjugés et non culturellement biaisée<sup>8</sup> ». Daniel Callahan, l'un des fondateurs de la bioéthique, la définit comme « l'application de la théorie éthique aux dilemmes soulevés par la pratique de la médecine moderne, plus particulièrement de ceux que soulève l'application de nouvelles technologies<sup>9</sup> ».

À partir des années 1980, et ce de façon plus novatrice, l'essor de la bioéthique a permis à l'éthique de devenir « empirique » au sens fort du terme, c'est-à-dire d'intégrer des éléments factuels à la

7 C.D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1930, p. 285.

8 Pascal Borry, Paul Schotsmans & Kris Dierick, « The Birth of the Empirical Turn in Bioethics », *Bioethics*, 19(1), 2005, p. 49–71, p. 59.

9 Cité dans : C.L. Bosk, « Ethicist available : logical, ethical, friendly », *Daedalus*, 128, 1999, p. 47-68, p. 56.

réflexion normative : les faits ne sont plus des éléments distants et anecdotiques qui inspirent une réflexion normative, mais peuvent également contribuer aux raisons pour lesquelles un choix est fait ou une décision est prise ou bien suggérer l'évolution des normes en place. Ils sont établis par le biais des sciences sociales et validées par des méthodes qui ont fait leurs preuves dans ces domaines. L'éthique empirique est donc un nouveau domaine interdisciplinaire dans lequel l'objet d'étude, la pratique médicale, prend le pas sur les disciplines utilisées pour l'analyser et contribuer à sa compréhension : philosophes, juristes, sociologues, anthropologues et praticiens se rassemblent pour produire des analyses, des recommandations, voire des *guidelines* nouvelles. La bioéthique empirique est donc une véritable « discipline interdisciplinaire » : non seulement les données et les concepts propres à ces différentes disciplines doivent nécessairement être intégrés entre eux, mais cette intégration et cette interdépendance doivent être organisées, expliquées, justifiées, voire théorisées. La place du philosophe est d'autant plus pertinente que la dimension normative est essentielle à l'éthique empirique, et la distingue d'une approche sociologique purement descriptive : le but ultime des enquêtes de terrain ou du recueil des données empiriques est de réfléchir au cadre normatif, voir le mettre en cause en indiquant des évolutions possibles. De plus, les questions conceptuelles, qui sont un des domaines privilégiés de l'analyse philosophique, sont souvent essentielles afin de départager les questions normatives abordées dans la recherche empirique : s'il s'agit par exemple d'explorer par des entretiens qualitatifs quelles sont les caractéristiques d'une belle mort que recherchent les praticiens en soins palliatifs et comment le terme « mort naturelle » émerge, il sera utile pour cerner le sens exact que nos interlocuteurs donnent à ce terme, d'avoir une idée de sa sémantique complexe.

ÉTHIQUE APPLIQUÉE, BIOÉTHIQUE EMPIRIQUE  
ET « SOPHISME NATURALISTE »

Ce qu'on a appelé le « tournant empirique » de la bioéthique<sup>10</sup> se heurte, toutefois, à ce que voudrait un certain dogme philosophique selon lequel on ne peut pas dériver le devoir-être de l'être, une inférence qui est connue sous le nom de « sophisme naturaliste », et dont la paternité est attribuée à la fois à David Hume et à G.E. Moore<sup>11</sup>. Ce terme désigne le fait de vouloir tirer des conséquences normatives (*le devoir être*) à partir de prémisses purement descriptives (*l'être*) : dans la mesure où les normes auraient un mode de validation différent des faits, elles appartiendraient à un domaine entièrement différent et distinct, du point de vue à la fois ontologique, logique et sémantique. Au niveau ontologique, cette objection se heurte à la nécessaire interconnexion entre faits et valeurs<sup>12</sup>. Comme l'ont montré plusieurs auteurs, dont Hilary Putnam, certains concepts utilisés dans l'énoncé de principes éthiques sont « épais », en va ainsi du concept « cruel » tel qu'il figure dans la prescription : « Tu ne devrais pas commettre d'actions cruelles » ; ou du terme « digne » dans : « Tu devrais avoir un comportement digne ». Les concepts de ce genre échappent à la distinction philosophique traditionnelle entre faits et valeurs, dans la mesure où ils servent à la fois à décrire une action et à l'évaluer, négativement dans le cas de « cruel », positivement dans le cas de « digne ». Comme l'écrit Putnam :

Ce qui caractérise des descriptions tant « négatives » comme « cruel » que « positives » comme « courageux », « sobre » et « juste » est que pour pouvoir les employer avec discernement il faut être en mesure d'épouser par l'imagination un point de vue évaluatif<sup>13</sup>.

10 Pascal Borry, Paul Schotsmans et Kris Dierick, « The Birth of the Empirical Turn in Bioethics », *op. cit.*

11 Voir sur ce point l'article de Ruwen Ogien « Normes et valeurs » dans : M Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996.

12 Voir à ce propos C. Leget, P. Borry, R. de Vries, « "Nobody tosses a dwarf!". The relationship between the empirical and the normative reexamined », *Bioethics* 23/4, May 2009, p. 226-235.

13 Hilary Putnam, « The entanglement of fact and value », *The Collapse of the Fact-Value Distinction and Other Essays*, Cambridge, MA : Harvard University Press, 2004, p. 39. Italiques dans l'original.

Ce qui donne au concept « cruel » son « épaisseur » provient précisément du fait que son contenu descriptif (ce qu'*est* un comportement cruel) ne peut être dissocié de son évaluation (en quoi ce comportement est mauvais) : on ne peut à la fois dire d'un comportement qu'il est « cruel » et maintenir qu'il est digne d'éloge, comme le précise Putnam.

La question logique est plus difficile à dénouer. Dans un célèbre passage du *Traité*<sup>14</sup>, Hume rend compte de sa « surprise » lorsque, examinant certains systèmes éthiques dans lesquels les prémisses emploient les « habituelles copules *est* et *n'est pas* », il « ne rencontre [dans les conclusions] que des propositions reliées par un *doit* ou un *ne doit pas*<sup>15</sup> ». Un tel passage, estime-t-il, est illégitime : ce n'est pas (simplement) parce que l'action A va engendrer du plaisir que je dois (ou je ne dois pas) agir ainsi ; ce n'est pas parce qu'il y a de la pauvreté dans le monde que je dois l'éradiquer ; et ce n'est pas parce que des gens préfèrent dire la vérité que je dois préférer dire la vérité. Il est évident que les données empiriques ne suffisent jamais à justifier un jugement moral ou l'importance d'une valeur éthique. Entendu ainsi, le sophisme naturaliste souligne une limite évidente à l'utilisation de données empiriques dans toute démarche normative, qu'elle soit théorique ou pratique. Il est clair que la justification d'un énoncé moral ne peut pas être *entièrement* empirique. Ainsi comprise, l'objection de Hume, telle qu'elle est couramment interprétée, est recevable, mais elle n'est que trop évidente. En revanche, sur la question de savoir si les données empiriques sont nécessaires, elle est muette. Elle nous laisse libres de nous demander si elles sont pertinentes et utiles, et à quelles conditions elles peuvent l'être. Or l'éthique empirique, dans aucune de ses versions, n'a la prétention de montrer que les données empiriques sont suffisantes pour établir le bien-fondé d'un jugement ou d'une norme morale : elle affirme seulement qu'elles sont utiles, voire nécessaires. L'argument de « la question ouverte » formulé par Moore vient à point nommé. Dans son *Principia Ethica*<sup>16</sup>, il affirme que toute définition empirique du bien est insatisfaisante puisqu'on peut toujours la questionner. Or, si l'on l'applique cet argument non à la définition du bien (qui n'est pas le

14 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Londres, 1738-1740 ; trad. fr. de Michel Malherbe, *Traité de la Nature Humaine*, dans : *Œuvres philosophiques*, Paris, Vrin, 1973-1974, III.1.1.

15 David Hume, *loc. cit.*

16 G.E. Moore, *Principia ethica*, 1903 ; tr.fr., Paris, PUF, 1998.

but de l'éthique dans son lien avec l'action), mais au jugement moral, l'argument sémantique de Moore revient à exiger que l'on justifie le fait que certaines données empiriques soient pertinentes afin de fonder un jugement de valeur. Si une mère, par exemple, affirme : « Je demande l'arrêt du traitement parce que je pense que mon enfant n'a aucune chance d'être heureux », il est toujours non seulement possible, mais également souhaitable de se poser d'autres questions. Certaines sont normatives : « Pourquoi la possibilité du bonheur futur aurait-elle une importance si déterminante ? Pourquoi le handicap mental (ou physique) serait-il plus préjudiciable à la réalisation d'une vie heureuse ? » Mais certaines sont susceptibles de recevoir des réponses empiriques : « Qu'est-ce que signifie d'être heureux ? Quels sont les critères du bonheur ? ». Répondre à ces questions est non seulement utile mais nécessaire pour prendre une décision éclairée.

L'utilisation des données empiriques est d'autant plus légitime que l'on peut donner les raisons pour lesquelles elles contribuent à justifier un jugement moral, et que ces raisons sont elles-mêmes éthiquement acceptables. Une approche empirique de l'éthique répond donc parfaitement à l'injonction de Hume, du moins selon l'interprétation que Annette Baier a donné de son texte<sup>17</sup>. Hume affirme :

En effet, comme ce *doit* ou *ne doit pas* exprime une nouvelle relation ou affirmation, il est nécessaire *qu'on la remarque et qu'on l'explique*. En même temps, *il faut bien donner une raison* du fait, qui semble totalement inconcevable, que cette nouvelle relation peut être déduite des autres<sup>18</sup>.

En d'autres termes, l'interdiction de Hume de déduire le devoir-être de l'être peut s'entendre de façon faible, comme l'affirmation de la nécessité de donner les raisons pour lesquelles certains faits peuvent contribuer à justifier des jugements moraux ou des normes éthiques et de déterminer les modalités exactes de cette interaction. C'est précisément la raison pour laquelle il existe plusieurs approches empiriques de l'éthique.

17 A.C. Baier, « Hume's own 'ought' conclusion » dans : Charles R. Pigden (dir.), *Hume on 'Is' and 'Ought'*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2010, p. 49-64, p. 63.

18 *Traité, op. cit.*, 3.1.1.27 ; c'est moi qui souligne.

## DIFFÉRENTS TYPES D'ÉTHIQUE EMPIRIQUES

Comment définir la bioéthique empirique ? Malgré la diversité des dénominations et des définitions qu'on a pu leur donner dans le cadre de la bioéthique – éthique intégrée, symbiotique, contextuelle, naturaliste, expérimentale, etc. –, il est possible d'en donner une caractérisation générale. Tout un champ de réflexion est consacré à la question de savoir ce que signifie de faire de l'éthique génériquement « empirique », en intégrant à part entière les sciences sociales, d'autres « sciences normatives » (comme le droit et l'économie), et les sciences tout court. Une abondante littérature s'efforce de préciser ce qu'est une approche empirique de l'éthique. Une caractérisation négative, et donc relativement ouverte, en est proposée par Kwame Appiah dans un livre récent : « [Une telle approche] rejette l'autonomie de l'éthique, du moins dans ses versions les plus fortes. Elle nie que l'enquête sur la valeur puisse se passer de toute référence aux phénomènes qu'étudient les scientifiques, au système causal du monde matériel, aux cadres que nous impose notre nature<sup>19</sup>. ». D'autres définitions sont également négatives : une éthique « naturalisée » – un terme qui en l'occurrence renvoie également à un certain enracinement de l'éthique dans la réalité concrète –, « résiste à la tentation de la pureté propre à l'éthique philosophique » ; elle nous montre que « la moralité n'arrive pas dans le monde en provenance d'un "ailleurs" », et qu'il est impossible, outre que non souhaitable, de considérer une décision comme si elle dépendait du jugement d'un « observateur idéal<sup>20</sup> ».

Mais plusieurs approches en ont donné une définition plus positive. En restreignant notre analyse aux méthodes qualitatives de recueil des données, et parmi celles-là aux entretiens individuels avec les principaux acteurs de la pratique clinique – patients, proches, soignants –, j'en comparerai trois, par rapport à leurs buts respectifs : recueillir ce que les acteurs pensent *d'une* pratique ou d'une norme (« éthique pratique »), comprendre la façon dont les acteurs *vivent* une pratique (« éthique

19 Kwame Anthony Appiah, *Experiments in Ethics*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2008, p. 184.

20 Marion Walker, « Introduction », dans : H. Lindemann, M. Verkerk, M. Walker (dir.) *Naturalized Bioethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

expérientielle »), pour ainsi dire de l'intérieur, et pour finir analyser les raisons que les acteurs ont pour s'engager *dans* une pratique et préférer telle ou telle décision qui les concerne au premier chef (« éthique heuristique »). Après avoir brièvement esquissé les deux premières approches, je développerai l'approche « heuristique » de l'éthique que je pratique<sup>21</sup>.

*a. L'« éthique pratique »* constitue une éthique appliquée mieux informée des données du terrain, orientée par l'impératif de l'efficacité et de l'amélioration des pratiques.

Selon cette première conception, l'éthique doit viser à être mieux et plus complètement informée. Cette éthique pratique est une forme d'éthique appliquée plus performante ; elle vise à identifier des normes pertinentes pour les pratiques, et à les affiner les plus possible à partir des données du terrain. Dans cette première orientation, l'éthique empirique a donc un objectif résolument opérationnel : elle vise à nuancer les normes en vigueur pour qu'elles puissent remplir leur rôle d'encadrement et d'amélioration des pratiques. Dans ce contexte, les données empiriques, recueillies par les méthodes les mieux accréditées dans les sciences sociales, peuvent jouer plusieurs rôles<sup>22</sup>.

Une première fonction, très immédiate, de l'éthique pratique est de permettre une meilleure application des normes déjà en vigueur. Un exemple classique concerne l'évaluation empirique quantitative de variables ayant une importance éthique évidente : la compétence, la qualité de vie, la douleur, etc. À partir de données empiriques on peut construire et affiner des échelles quantitatives qui permettent de mieux savoir ce qu'il convient de faire pour respecter les normes éthiques telles que le principe de respect de l'autonomie, la bienfaisance et la non-malfaisance. Un autre exemple concerne la norme selon laquelle une information complète sur son état doit être communiquée au patient : elle peut être rendue plus efficace, et plus éthiquement adaptée, à partir des données psychologiques qui concernent, entre autres, les étapes d'assimilation d'une mauvaise nouvelle.

---

21 J'ai développé cette approche dans un livre récent : *Le travail de l'éthique. Décision clinique et intuitions morales*, Bruxelles, Mardaga, 2018.

22 Dieter Birnbacher, « Ethics and social science : which kind of cooperation ? », *Ethical Theory and Moral Practice*, 2(4), 1999, p. 319-336.

Deuxièmement, les données empiriques vont être déterminantes pour évaluer les conséquences d'une décision, qu'elle soit individuelle ou collective, et établir dans quelle mesure elle est susceptible de promouvoir le bien-être. Toute approche conséquentialiste dépend en effet d'un calcul d'utilité qui, pour être fiable, doit tenir compte des données fournies par les sciences empiriques – les sciences sociales, de la sociologie à la psychologie et l'anthropologie, ou les sciences de la nature. Dans l'assistance médicale à la procréation par exemple, il revient aux équipes d'évaluer l'intérêt de l'enfant à naître qui est reconnu comme un des critères légaux qui peuvent motiver leur refus<sup>23</sup>. Plusieurs situations sont concernées par cette clause. Celles dans lesquelles un des membres du couple a une maladie mortelle à court terme interpellent par exemple régulièrement les équipes. On peut penser que des données statistiques ou psychologiques sur les difficultés ou le bien-être attendu des enfants orphelins éclaireraient ce débat. De même, dans un autre domaine, des données anthropologiques et sociologiques pourraient aider à déterminer dans quelle mesure une légalisation de l'euthanasie active pourrait avoir des effets sensibles de pente glissante, sur le plan tant conceptuel (banalisation de l'acte de tuer) que pratique (élargissement des indications, création d'une demande accrue).

Troisièmement, les données de terrain permettent soit d'identifier des problèmes nouveaux, soit de mieux cerner des problèmes déjà débattus, et suscitent de la sorte des interrogations éthiques inédites, susceptibles de déplacer les débats en cours et de conduire à de nouvelles hypothèses. En effet, identifier de nouveaux problèmes est une des fonctions essentielles de l'éthique appliquée : « Nous devons nous interroger sur l'importance réelle des problèmes qui nous semblent cruciaux et sur la possibilité que les débats actuels passent à côté d'autres problèmes moralement pertinents<sup>24</sup> ». En s'efforçant de décrire avec précision des problèmes en cours, et de les explorer dans toutes leurs dimensions, l'éthique pratique

23 « L'assistance médicale à la procréation ne peut être mise en œuvre par le médecin lorsque [...] le médecin, après concertation au sein de l'équipe pluridisciplinaire, estime qu'un délai de réflexion supplémentaire est nécessaire aux demandeurs *dans l'intérêt de l'enfant à naître* » Art 152-10, Lois de la bioéthique, 1994, 2004, 2011.

24 Onora O'Neill, « How can we individuate moral problems? », *Bowling Green Studies in Applied Philosophy*, vol. 6 (1984), p. 104-119 ; trad. fr. (modifiée ici) « Comment peut-on identifier les problèmes moraux? », dans : L.K. Sosoe (dir.) *La vie des normes, l'esprit des lois*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 213-230, p. 216-217.

peut permettre de détourner le regard d'une opposition franche et irréductible entre deux positions normatives opposées, et relancer ainsi la discussion sur d'autres bases. Un problème nouveau ou reformulé suscite à son tour des interrogations nouvelles et une nouvelle « enquête », au sens de Dewey : « la transformation contrôlée ou dirigée d'une situation indéterminée en une situation déterminée<sup>25</sup> ».

*b. L'« éthique expérientielle »* s'appuie sur le ressenti des personnes concernées, et amène ainsi le débat normatif sur un terrain à la fois plus personnel et plus nuancé. Premièrement, l'éthique empirique au sens expérientiel du terme permet d'identifier les problèmes et les arguments éthiques tels que les acteurs principaux les perçoivent et les décrivent ; elle produit ainsi un effet de distanciation par rapport au discours abstrait de l'éthique appliquée. Ce repérage, à son tour, permet de changer l'orientation des discussions éthiques, en évitant de les construire sur des problématiques décalées par rapport aux préoccupations des personnes concernées. Cette approche répond également à une exigence éthique : en effet, dans le cadre d'une démocratie participative, les individus n'ont pas seulement de droits formels à recevoir certains services, ou à exprimer leurs opinions sur des pratiques, mais aussi et surtout à faire remonter dans la sphère publiques leurs propres expériences de ces pratiques telles qu'ils peuvent les apprécier eux-mêmes, pour ainsi dire à la première personne.

Cette première fonction de l'éthique expérientielle possède donc une dimension qualitative et subjective : elle permet de repérer et de porter dans le débat public non seulement ce que les personnes pensent d'une question particulière, et les arguments qu'ils mobilisent, mais également leur vécu et la façon dont certaines pratiques les affectent. Plusieurs auteurs ont explicitement adopté et défendu l'approche ethnographique comme une façon de connecter « le contexte moral et la réflexion éthique », en ancrant la réflexion dans le contexte de la vie morale des individus<sup>26</sup>. Un ethnographe en effet s'attache à décrire non les faits en tant que tels mais leur texture : « il pénètre dans l'espace

25 John Dewey, *Logic. The Theory of Inquiry*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1938 ; trad. fr. de Gérard Deledalle, *Logique. La théorie de l'enquête*, Paris, PUF, 1967, rééd. 1993, p. 169.

26 Arthur Kleinman, « Moral experience and ethical reflection : can ethnography reconcile them ? A quandary for the "new bioethics" », *Daedalus*, 128(4), 1999, p. 69-97, p. 76.

quotidien ordinaire des processus moraux propres à un univers local<sup>27</sup> ». Cette démarche ne permet pas d'identifier les problèmes en jeu, mais de modifier la perception qu'on peut en avoir, en adoptant la perspective interne des personnes concernées. Ce serait au tour de l'ethnographie de « sauver » l'éthique médicale des impasses – dues à l'échange d'arguments purement rationnels – et surtout de la pauvreté auxquelles a conduit le développement de l'éthique appliquée : « En enquêtant sur la manière dont les problèmes moraux sont perçus et construits par ceux qui en sont affectés et sur la manière dont ces gens tentent de les résoudre, et en évaluant ces tentatives, les études ethnographiques parviennent à découvrir les formes disparates de la rationalité morale<sup>28</sup> ».

L'éthique empirique au sens « expérientiel » du terme peut donc conduire à mettre en cause les approches théoriques établies, non en mettant au jour, pour les dénoncer, leurs soubassements idéologiques, mais en changeant le regard qu'on peut porter sur certaines pratiques à partir de l'expérience vécue. Un bon exemple nous est donné par trois anthropologues qui ont fait une étude sur des personnes qui ont vendu leur rein dans un village indien. Le débat sur la vente d'organes, écrivent-ils, est souvent « superficiel et réducteur » ; on parle de « droits individuels » et ces candidats potentiels à la transplantation sont dépeints comme « des individus sans visage, qui ne font qu'exercer leur droit à vendre un organe ». On ne sait rien de « ce que cela signifie pour eux et leur familles d'être obligé par les circonstances à vendre un rein<sup>29</sup> ». L'étude met en évidence l'importance des relations familiales, ainsi qu'un sentiment fréquent de regret, même lorsque l'argent gagné a rempli sa fonction (le remboursement des dettes), et *a fortiori* lorsqu'il a été gaspillé. En donnant accès à des données de nature différente, plus riches, quoique moins étendues, voire discordantes entre elles, cette approche critique de l'éthique empirique permet de mettre au jour la complexité intrinsèque de certaines pratiques, et d'identifier des arguments inédits et des questions insoupçonnées.

27 *Ibid.*, p. 77.

28 Barry Hoffmaster, « Can Ethnography Save the Life of Medical Ethics ? », *Social Science of Medicine* 35(12), 1992, p. 1422-1432, p. 1426.

29 Farhat Moazam, Riffat Moazam Zaman, Aamir M. Jafarey, « Conversations with kidney vendors in Pakistan. An ethnographic study », *Hastings Centre Report*, 39(3), 2009, p. 29-44, p. 30.

« ÉTHIQUE HEURISTIQUE », RECHERCHE EMPIRIQUE  
ET DÉCISIONS MÉDICALES

Une approche « heuristique » de l'éthique vise à évaluer les « bonnes décisions » – ou les moins mauvaises – dans des cas singuliers, et surtout quand cette décision est controversée et implique un grave conflit de valeurs. Elle s'appuie sur la pratique de l'éthique clinique, et plus précisément sur l'expérience de la consultation d'éthique clinique : l'accompagnement en temps réel par des tiers neutres de la décision éthiquement difficile<sup>30</sup>. Ce que cette pratique nous enseigne est qu'une solution éthique ne procède pas d'un arbitrage abstrait entre différentes normes, ou entre ce que Joseph Raz appelle les valeurs idéales « facilitatrices » (*enabling*) (droits, liberté, bienfaisance, dignité, etc.). Elle doit procéder de ce que ce même auteur appelle les « valeurs incarnées » (*life-building*) des personnes concernées par une décision difficile<sup>31</sup>. Ces valeurs sont intrinsèquement liées aux pratiques et correspondent à ce qui nous motive à agir dans notre vie quotidienne et ce qui structure nos engagements et nos projets à plus long terme, en coordonnant une série d'actions : « une famille épanouie », « une mort apaisée », « une carrière réussie » en sont des exemples parmi d'autres. On pourrait objecter que ces valeurs « incarnées » sont susceptibles de recevoir plusieurs interprétations, selon les personnes concernées et les moments de la trajectoire de vie dans laquelle intervient la décision, et elles ne nous indiquent pas un chemin précis qui mènerait à leur réalisation. Mais cette ouverture potentielle constitue justement leur richesse et permet qu'elles puissent jouer le rôle si fondamental qu'elles ont dans notre vie morale : celle-ci ne consiste pas à nous conformer à des règles morales dictées par des instances extérieures, mais à retrouver dans nos activités et décisions quotidiennes le fil ténu de ces valeurs qui nous tiennent à

30 La méthode utilisée pour la consultation d'éthique clinique, telle qu'elle est pratiquée au Centre d'éthique clinique de l'AP-HP (<http://ethique-clinique.aphp.fr/>) a été décrite et comparée à d'autres méthodes similaires au niveau international dans un article collectif : Véronique Fournier, Marta Spranzi, Laurence Brunet et Nicolas Foureur "The « commitment model » for clinical ethics consultations : society's involvement in the solution of individual cases", *The Journal of Clinical Ethics*, 2015, 26(4), 286-296.

31 Joseph Raz, *The Practice of Value*, Oxford, Clarendon Press, 2003, p. 28.

cœur et à les réaliser dans nos engagement concrets. C'est d'autant plus vrai dans les décisions médicales qui engagent bien souvent des biens que nous considérons comme fondamentaux : la santé, les relations familiales, la vie<sup>32</sup>.

Cette approche « heuristique » de l'éthique peut être étendue de la résolution de cas singuliers à la recherche qualitative. Elle l'est effectivement : une série de décisions potentiellement conflictuelles dans un même contexte clinique font l'objet d'une analyse approfondie à partir d'entretiens avec les parties prenantes à cette décision, le plus souvent les patients, leurs proches, les médecins et/ou les soignants. Une recherche axée sur les déterminants de la décision médicale à partir des valeurs des personnes concernées par la décision médicale présente des avantages particuliers : elle relie l'éthique au domaine de l'action par opposition au simple jugement, et elle donne la parole aux véritables « experts éthiques », les personnes concernées. En revanche, elle pose des problèmes particuliers relatifs au positionnement éthique des chercheurs, du fait de son intrusion potentielle dans la décision à prendre (études prospectives) ou dans la reconstruction rationnelle à laquelle donnent souvent lieu ces décisions souvent cruciales pour les personnes (études rétrospectives). Voici quelques éléments supplémentaires pour illustrer chacun de ces trois points.

Premièrement, l'horizon clos de la décision singulière change de façon importante la manière dont le dilemme éthique se présente. La décision est souvent le premier pas en vue de sa propre mise en œuvre ; comme l'écrit Alain Berthoz dans un livre qui a fait date et qui porte sur les fondements neurologique de la décision : « Une décision implique une réflexion, bien sûr, mais elle porte déjà en elle, tout en intégrant les éléments du passé, l'acte sur lequel elle débouche<sup>33</sup> ». De plus, la décision ne laisse de place ni à l'inaction ni à la réflexion indéfiniment étendue dans le temps : une non-décision est déjà une décision dans la mesure où elle va affecter l'avenir d'un patient, et changer de façon irréversible la réalité. L'action médicale revêt toujours de fait une urgence relative : la pratique médicale renforce la dimension essentiellement pratique de l'éthique en la liant plus étroitement encore à l'horizon fermé de l'action.

32 Dans son ouvrage *Raisons, bonnes raisons* (Paris, PUF, 2003) le sociologue Raymond Boudon dans le cadre de sa défense de l'individualisme méthodologique, a mis au centre de sa réflexion les valeurs des personnes concernées dans leur interaction avec les valeurs sociétales.

33 Berthoz, Alain, *La décision*, Paris, Odile Jacob, 2003, p. 12.

La recherche en éthique clinique renoue avec la tradition aristotélicienne de l'éthique, non seulement en ce qu'elle met au premier plan les circonstances particulières de l'action, et donc la casuistique, mais également et surtout parce qu'elle établit un lien consubstantiel entre jugement et action, et évoque dans la notion de « choix » comme « désir délibératif » (*Éthique à Nicomaque*, III, 5, 1113a11). Comme l'écrit un commentateur d'Aristote : « La *phronèsis* [sagesse pratique au sens d'Aristote] se caractérise par le fait qu'elle ne possède pas seulement la vérité pratique, mais qu'elle tend aussi à la mettre en pratique, mettant ainsi en harmonie la rationalité et le désir correct<sup>34</sup> ». Les enjeux existentiels de l'éthique en médecine ne sont pas qu'hypothétiques, ils sont souvent réels au sens le plus littéral du terme : il en va souvent du bien-être, voire de la vie ou de la mort des personnes concernées par une décision médicale.

À ce propos, il existe des différences intéressantes entre la recherche qui se focalise sur la décision médicale avant qu'elle ne soit prise et celle qui interroge les personnes concernées une fois que les conséquences de la décision prise se sont vérifiées. Dans le premier cas, c'est le conflit de valeurs qui vient sur le devant de la scène, souvent aiguë par l'enjeu vital de la décision. Ce conflit est la fois interne (que dois-je faire ?) et externe (je penche pour A et mon interlocuteur, par exemple un médecin, penche pour B) : on est dans une situation dans laquelle la balance des raisons est à l'équilibre, pour utiliser une métaphore leibnizienne<sup>35</sup> et où le sentiment d'impasse est donc le plus grand. Or il faut arriver à ce que la décision mette fin au dilemme. Si on aborde l'éthique dans l'horizon de la décision, le conflit de valeur apparaît non comme un cas particulier et extrême de la vie morale, mais comme son essence même. Telle est précisément la conception défendue par le philosophe Stuart Hampshire, selon lequel « la moralité a sa source dans le conflit, dans l'âme divisée et dans les exigences contraires, et dans le fait qu'il n'existe pas de chemin rationnel qui mène de ces conflits à l'harmonie et à la garantie d'une résolution, et à une conclusion normale et naturelle<sup>36</sup> ». Si, au contraire, comme dans les études rétrospectives, on demande aux acteurs de revenir *a posteriori*

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

35 Dascal, M. (2005) « The Balance of Reason », dans : Vanderveken D. (eds) *Logic, Thought and Action. Logic, Epistemology, and the Unity of Science*, vol 2. Springer, Dordrecht.

36 Stuart Hampshire, *Morality and Conflict*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1983 p. 152.

sur la décision prise et d'en évaluer les raisons, nous allons être confrontés à ce que le philosophe des sciences Imre Lakatos appelle, en référence au processus de validation d'un nouveau programme de recherche, une « reconstruction rationnelle » du passé<sup>37</sup>, qui permet de sortir de la « rationalité immédiate » : un nouveau programme de recherche est supérieur à l'ancien s'il réussit à reconstruire de façon plausible les acquis du passé. On pourrait arguer, dans une perspective sartrienne par exemple, qu'il en va de même sur le plan existentiel. C'est à partir de l'état présent que la décision passée est évaluée ; en général la décision passée est considérée comme justifiée dans la mesure où elle a été à l'origine de l'état actuel des choses et que cet état est celui dans lequel il faut vivre tant bien que mal. La dimension du regret est rare : on retrouve plutôt la conscience que d'autres chemins auraient été possibles mais que leur évaluation est désormais hors de portée puisqu'elle repose sur une expérience de pensée ou sur un contrefactuel : si la décision avait été différente alors je me trouverais dans une situation également très différente. Contrairement donc aux entretiens antérieurs à la prise de décision, ceux qui ont lieu après nous donnent accès aux valeurs qui ont motivé la décision à partir des engagements actuels de la personne, ce qui constitue une justification implicite de la décision prise. Le jugement exprimé sur ce qui s'est passé est souvent plus détaché de la situation, et donc plus semblable à celui qu'un tiers aurait pu formuler.

Il n'en reste pas moins, et c'est le deuxième point, qu'une légitimité particulière s'attache à ce qu'expriment les personnes concernées, du fait qu'ils sont des experts d'éthique<sup>38</sup>. On associe souvent la notion d'expertise avec celle de neutralité et de détachement. Et rien ne semble plus éloigné de ce positionnement théorique que les « personnes concernées » par une décision médicale critique, ce qui semblerait les disqualifier d'emblée de toute prétention à une forme d'expertise. Mais à y regarder de plus près, les personnes concernées par une décision critique ne sont pas à proprement parler intéressées, au sens courant du terme de qui cherche à poursuivre un but précis, en essayant égoïstement de tirer un profit personnel d'une décision qui le concerne. Les décisions médicales sont

37 Lakatos, Imre (1976), *The Methodology of scientific research programs*, Cambridge : Cambridge University Press, 1986 ; trad. fr. partielle, *Histoire et méthodologie des sciences*, Paris : PUF, 1994.

38 V. Fournier, « L'expert et l'expertise en éthique dans le monde de la santé », *Le Débat*, 2013.

rarement le résultat de la recherche d'un avantage propre aux dépens des autres, mais reposent le plus souvent sur la quête sans espoir d'un bien-être pour soi-même et les êtres chers, sur fond d'une situation tragique, souvent à de multiples égards.

La caractérisation des personnes concernées par une décision critique comme des experts éthiques se justifie surtout par le fait que la situation de dilemme force une personne à habiter complètement la forme de vie morale, faites de valeurs, d'arguments, et de sentiments moraux, qui est la sienne, et qu'il connaît donc mieux que quiconque. Cette connaissance à la première personne est renforcée par le processus critique auquel la personne se livre en envisageant plusieurs décisions possibles – processus est à la fois intra- et interpersonnel dans la mesure où les déterminants de la décision ont été non seulement réfléchis et évalués lors d'un dialogue approfondi avec soi-même, mais également discutés avec d'autres personnes. Les jugements à la première personne sont moins dépendants des effets de langage ou de cadrage que ne le sont les jugements des tiers sur l'action d'autrui : alors que les termes utilisés pour les exprimer sont souvent très spécifiques, ils sont plus « robustes » que des jugements énoncés par des personnes qui évaluent une décision possible de façon abstraite.

En dernier lieu, les personnes concernées par une décision critique déploient des concepts de façon créative, en établissant un lien direct entre les « valeurs incarnées » qui les animent et leur réalisation concrète dans une décision particulière.

Troisièmement, le fait de choisir comme sujet de recherche la décision médicale interroge de façon aigüe le positionnement éthique du chercheur. En effet, sa place de tiers est particulièrement délicate dans la mesure où les entretiens de recherche eux-mêmes sont susceptibles soit d'influencer la décision qui sera prise, soit de conditionner la « reconstruction rationnelle » qui est faite du processus décisionnel et de l'aboutissement auquel il a donné lieu. Dans les deux cas, le fait d'intervenir en tant que chercheur dans une situation émotionnellement difficile liée à une décision médicale critique est susceptible de modifier le cours des choses. La recherche en éthique empirique au sens heuristique du terme est donc toujours dans une certaine mesure une recherche-action, et nécessite une réflexion éthique à part entière.

Une première question méthodologique est donc la suivante : comment garantir l'objectivité et la fiabilité des données issues de la recherche si

celle-ci comporte une intervention qui est susceptible de modifier *in fine* la décision prise ou sa reconstruction rationnelle ? Une réponse possible réside dans la procédure suivie : l'idée est qu'en multipliant les regards disciplinaires et individuels sur les mêmes données, on regagne l'objectivité perdue par le fait d'entrer intimement en dialogue avec les personnes concernées.

Une deuxième question méthodologique est encore plus difficile : il s'agit de savoir comment concilier le principe éthique de « ne pas nuire » avec la nécessité pour des chercheurs d'assurer une certaine exhaustivité des données recueillies. En effet, dans les entretiens qui concernent une décision à la fois grave et intime, les personnes interviewées sont souvent dans un état émotionnel fragile et les questions posées risquent de les affecter négativement. On se doit donc dans ces cas de ne les interroger qu'avec tact, voire de s'interdire de poser certaines questions. Une réponse du moins provisoire à ce dilemme consiste à définir l'exhaustivité de façon contextuelle : il est possible d'intégrer dans l'analyse des données recueillies les réactions émotionnelles des personnes au-delà de ce qu'elles expriment, et de les prendre en compte comme une donnée parmi d'autres. Ainsi, la douleur et la colère que manifesterait un proche en se remémorant les conditions de décès du patient peuvent être considérées comme une donnée fondamentale du point de vue éthique : au-delà des mots utilisés ou des réponses données, il est clair que ces manifestations sont le symptôme qu'à ses yeux un principe éthique fondamental a été violé. Une question telle que : « Comment avez-vous vécu le décès de votre proche ? », apparaît en la circonstance aussi mal placée qu'inutile. En revanche, l'entretien visera à préciser les raisons de ce sentiment de détresse morale forte exprimé pendant l'entretien, ce qui est parfois susceptible d'apaiser la personne.

## CONCLUSIONS

L'influence de Wittgenstein, les travaux d'Elizabeth Anscombe<sup>39</sup>, le renouveau de la tradition pragmatique se sont conjugués pour donner à la « philosophie pratique » le primat sur la philosophie théorique. Aristote, écrit Stephen Toulmin, en se référant à l'essor de la bioéthique, a remplacé

39 G.E.M. Anscombe, « Modern moral philosophy », *Philosophy*, 33 (124), 1958, p. 1-19.

Platon<sup>40</sup>. Dans le sillage de John Dewey, l'éthique est devenue la discipline anthropologique par excellence : « La morale est en réalité le plus humain des sujets, celui qui est le plus proche de la nature humaine. Elle est indéracinablement humaine<sup>41</sup> ». Une part importante de la réflexion éthique contemporaine est en effet consacrée à rechercher une réponse à des questions pratiques : Que dois-je décider ? Qu'est-il est bien de faire ? Quelle politique est-elle meilleure ? – plutôt qu'à des questions théoriques telles que : Comment peut-on définir le bien ? Quels en sont les critères ? L'objectif premier d'une démarche d'éthique empirique est « socratique et prophétique » plutôt que théorique : « Critiquer, discuter et mettre en garde d'un côté, identifier et promouvoir des valeurs qui valent la peine d'être poursuivies de l'autre<sup>42</sup> ».

Mais la volonté d'établir une réflexion éthique à partir de fondements empiriques rigoureux n'entraîne pas nécessairement une forme de « positivisme empirique » qui succomberait à l'illusion que toutes les questions éthiques peuvent et doivent être tranchées en faisant exclusivement appel à des données fournies par les sciences sociales. Au contraire, comme l'affirme Arthur Caplan dans une discussion critique du « tournant empirique » en bioéthique<sup>43</sup> : « Pour tout problème éthique pour lequel on dispose de données suffisamment riches pour mettre sur la voie d'une solution, il en fleurit cent pour lesquels les données n'y suffisent pas<sup>44</sup>. ». Ce n'est pas parce que les énoncés normatifs sont intrinsèquement faillibles que les controverses éthiques sont inutiles. Pour autant, le fait qu'il ne sera jamais possible de résoudre de façon définitive des controverses éthiques ne signifie pas qu'elles soient inutiles, comme l'écrit encore le philosophe Hilary Putnam : « La solution ne consiste ni à renoncer à la possibilité même de la discussion rationnelle, ni à rechercher un point archimédien, une "conception absolue" extérieure à tous les contextes et à toutes les situations problématiques, mais comme

40 Stephen Toulmin, « The recovery of practical philosophy », *The American Scholar*, 57 (3), Summer 1988, p. 337-352.

41 John Dewey, « Human nature and conduct », 1922, dans J.A. Boydston (dir.), *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1988, p. 204-205.

42 *Ibid.*, p. 16-17.

43 Pascal Borry, Paul Schotsmans & Kris Dierick, « The Birth of the Empirical Turn in Bioethics », *op. cit.*

44 Arthur L. Caplan, « Facts alone will not suffice for the field of bioethics », *The Good Society*, 19(1), 2010, p. 16-17.

l'a enseigné Dewey tout au long de son existence – à mener l'enquête, à débattre et à essayer, de manière coopérative, démocratique et, plus que tout, en laissant ouverte la possibilité qu'on se trompe<sup>45</sup>. ».

Contrairement à ce qu'on pourrait craindre, l'éthique empirique, quelle que soit sa définition, promeut indirectement une forme de modestie normative, voire de scepticisme modéré. Cette posture contraste avec le dogmatisme qui affecte parfois l'éthique appliquée au sens traditionnel du terme, laquelle prétend imposer un *devoir-être* présumé comme justifié a priori, à un *être* qu'elle entend soumettre à ses injonctions<sup>46</sup>. L'attitude de modestie normative dont font preuve les différentes formes d'éthique empirique est due au fait que la question de la justification des normes est explicitement posée, et non, comme c'est souvent le cas dans l'éthique appliquée, donnée pour acquise à partir de certaines prémisses théoriques, ce qui ouvre davantage la voie à une remise en cause qu'à une confirmation. De plus, du fait de son interdisciplinarité constitutive, l'éthique empirique, dans ses différentes formes – pratique, existentielle ou heuristique –, requiert une connaissance fine des contextes de l'action, ce qui contribue à nuancer considérablement les réponses normatives aussi bien dans leur portée que dans leur prétention à la vérité. La « philosophie de terrain » toute entière pourrait peut-être tirer profit de cette leçon que le développement de l'éthique empirique a pu nous suggérer.

Marta SPRANZI  
Université de Versailles  
Saint-Quentin en Yvelines

---

45 H. Putnam, *Op. cit.*, p. 45.

46 Sur le dogmatisme, voir Robert Zussman, « The contribution of sociology to medical ethics », *Hastings Center Report*, 30, 2000, p. 7-11.

## FAIRE DE LA SOCIOLOGIE EN TERRAIN BIOÉTHIQUE

### Entre pratiques éthiques et éthique en pratiques

La question des rapports entre la sociologie et la bioéthique est ancienne et récurrente. Raymond de Vries distingue ainsi une sociologie « de » et une sociologie « dans » la bioéthique<sup>1</sup>. Initialement marginalisées par un mouvement à vocation normative, les sciences empiriques, basées sur l'enquête de terrain, ont en effet d'abord abordé la bioéthique comme un objet particulier, s'interrogeant sur sa constitution et son institutionnalisation, ses acteurs et ses pratiques, ses normes et ses valeurs<sup>2</sup>. Par la suite, certains chercheurs en sciences sociales se sont impliqués dans des recherches visant à « ancrer les conceptions universelles dans la réalité locale<sup>3</sup> », ou à mener sur le terrain une « quête des universaux » éthiques, c'est-à-dire d'une certaine « *common morality* » transcendant la diversité socio-culturelle<sup>4</sup>. Dans un cas la sociologie propose une vision critique de la bioéthique, dans l'autre elle subordonne son travail aux fins de cette discipline. Dans ces conditions, c'est la question la contribution spécifique des sciences sociales au débat bioéthique qui se trouve posée.

En m'inscrivant dans la lignée des travaux de l'anthropologue Arthur Kleinman<sup>5</sup>, je montrerai dans cet article l'intérêt d'une approche sociologique de la bioéthique, basée sur la description ethnographique des

1 Raymond De Vries, « How can we Help? From "Sociology in" to "Sociology of" Bioethics », *Journal of Law, Medicine & Ethics*, 32, 2003 p. 279-292.

2 Simone Bateman, « La bioéthique comme objet sociologique. » *Cahiers Internationaux De Sociologie*, vol. 104, 1998, p. 5-32 ; Dominique Memmi, *Les gardiens du corps. Dix ans de magistère bioéthique*, Paris, Ed. EHESS, 1996 ; Renée C. Fox, Judith P. Sawzey, *Observing bioethics*, New York, Oxford University Press, 2008.

3 Patricia Marshall et Barbara Koenig, « Bioéthique et anthropologie : situer le bien dans la pratique médicale », *Anthropologie et société*, 24(2), 2000, p. 35-55.

4 Raymond Masse, « Anthropologie des moralités et de l'éthique », *Anthropologie et société*, 33(3), 2009, p. 21-42.

5 Arthur Kleinman, « Anthropology of Bioethics », *Writing at the Margins : Discourse between Anthropology and Medicine*, Berkeley, University of California Press, 1995, p. 41-67.

pratiques sociales dans le domaine biomédical. Il s'agira de situer l'objet propre d'une sociologie de l'éthique biomédicale entre pratiques éthiques et éthique en pratique. Dans un premier temps, je reviendrai sur l'enquête de terrain que j'ai menée sur l'expérience des patients dans la recherche clinique en oncologie pour illustrer la manière dont la sociologie permet de saisir, la dimension éthique des pratiques sociales par-delà les normes bioéthiques. Dans un second temps je montrerai comment une perspective sociologique permet d'aborder les formes de mise en pratique sociale des normes bioéthiques, à partir du cas de l'obligation d'information des apparentés en génétique médicale.

#### LES PRATIQUES ÉTHIQUES DANS LA RECHERCHE CLINIQUE EN ONCOLOGIE MÉDICALE

La recherche clinique fait partie des premières activités biomédicales qui ont fait l'objet d'un encadrement bioéthique. Dès les années 1970, le principe d'autonomie est apparu comme la clé de voûte d'un édifice normatif destiné à mettre un terme aux nombreux abus expérimentaux scandaleux révélés, aux États-Unis, bien après le fameux procès de Nuremberg. Il s'agissait alors de protéger les patients en imposant légalement le respect de procédures d'information et de recueil du consentement<sup>6</sup>.

Si le caractère nécessaire de ce dispositif semble avoir fait immédiatement l'objet d'un large consensus parmi les acteurs de la recherche, son caractère insuffisant n'en est pas moins apparu rapidement. Dès le début des années 1980, les travaux empiriques menés par certains médecins bioéthiciens ont permis d'objectiver l'écart existant entre la norme idéale du consentement éclairé et la réalité des pratiques observées. Ils ont montré chez les patients une tendance à surestimer la dimension thérapeutique d'essais cliniques dont la finalité première est, pourtant, scientifique. Une telle tendance remettait en cause le caractère « éclairé » du consentement. Ce phénomène, que Paul Appelbaum et ses collègues

---

6 Ruth Faden, Tom Beauchamp, *A history and theory of Informed Consent*, New York, Oxford University Press, 1986.

ont baptisé « malentendu thérapeutique », a depuis fait couler beaucoup d'encre<sup>7</sup>. Il a fait l'objet, à partir des années 1990, de nombreuses recherches interventionnelles destinées à en corriger les effets néfastes pour l'éthique de la recherche, par le biais de divers dispositifs (lettres d'information simplifiées, clips vidéo, information séquencée, etc.). Malgré l'ensemble de ces efforts, le malentendu thérapeutique semble toutefois constituer une donnée « irréductible » du consentement à la recherche<sup>8</sup>. Désireux de mener un travail de terrain en sciences sociales dans le cadre d'une réorientation professionnelle, à la fin des années 2000, je me suis saisi de cette problématique que je me sentais légitime à traiter en raison de ma formation initiale en philosophie.

#### UN PHILOSOPHE EN QUÊTE DE TERRAIN

Après quelques années d'enseignement en classe de terminale, j'éprouvais en effet un vif désir de changer d'orientation intellectuelle. Le travail trop exclusif de l'histoire de la philosophie, ainsi que la « dénégation du monde social » en vigueur dans l'univers philosophique<sup>9</sup> m'avaient donné de plus en plus le sentiment de pratiquer une discipline hors du temps et du monde. De mes lectures de Georges Canguilhem, j'avais pourtant retenu cette formule fameuse selon laquelle : « la philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne, et nous dirions volontiers pour qui toute bonne matière doit être étrangère<sup>10</sup> ». Afin de me mettre en quête de cette « matière étrangère », je me suis donc tourné, comme d'autres avant moi, vers les sciences sociales. Il s'agissait dans mon esprit de « faire du terrain », de m'immerger dans d'autres univers sociaux et professionnels que les miens. Et c'est pour ce faire que, suivant la voie ouverte par Canguilhem, je me suis tourné vers la médecine.

Dans ce domaine, la recherche clinique m'est rapidement apparue comme un objet d'étude particulièrement adapté à mon projet. La dimension éthique des représentations qui y sont attachées pouvait rendre

7 Paul Appelbaum et Charles Lidz, « The therapeutic misconception », in Emanuel E.J., et al. (eds.), *The Oxford Textbook of clinical research ethics*, New York, Oxford University Press, 2008, p. 633-644.

8 Walter Glannon, « Phase I Oncology Trials : Why Therapeutic Misconception will not go away ? », *Journal of medical ethics*, 32, 2006, p. 252-255.

9 Charles Soulié, « Profession philosophe », *Genèses. Sciences sociales et histoire*, 26, 1997, p. 49-57.

10 Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie* (1965), Paris, Vrin, 1998, p. 7.

légitime, aux yeux des professionnels de santé, l'intérêt d'un philosophe pour cette activité. Il s'agissait d'un positionnement stratégique dans la perspective d'un accès au terrain qui peut s'avérer compliqué<sup>11</sup>. À mes yeux, il possédait également l'avantage de garder un lien assez rassurant avec des notions et des thématiques qui m'étaient familières, au croisement de l'éthique et de la philosophie des sciences et des techniques. Malgré tout, il m'a fallu, dans un premier temps, opérer une rupture épistémologique avec mes prénotions philosophiques pour construire un objet de recherche de sciences sociales. Au regard des exigences de ces disciplines empiriques, le danger aurait en effet été de ne pas oser me confronter réellement au terrain, d'appréhender le réel confortablement, à partir des concepts philosophiques que j'avais appris à manier. Très tôt, plusieurs anthropologues de la santé, qui m'ont guidé dans mon initiation à la pratique du terrain, m'ont mis en garde contre ce risque et j'ai gardé constamment à l'esprit leur conseil d'accorder la primauté à l'expérience sur la conceptualisation, de privilégier l'induction empirique à la déduction logique.

Il est convenu, en sciences sociales, d'associer cette posture méthodologique à la tradition ethnographique qui trouve son origine dans les travaux de Bronislaw Malinowski aux Iles Trobriand<sup>12</sup>. En sociologie, la référence classique est celle des travaux Barnay Glaser et Anselm Strauss sur le processus de théorisation basé sur le terrain (« grounded theory<sup>13</sup> »). Dans les deux cas, il s'agit d'insister sur l'effort de suspension du jugement, de neutralisation des catégories du regard ordinaire ou savant, qui doit être celui, dans ces disciplines, du chercheur désireux de laisser « parler son terrain ». Il s'agit de tendre à se dépouiller des oripeaux d'une première culture pour se donner les moyens d'en comprendre une nouvelle en l'expérimentant directement. On sait, bien sûr, ce que cette représentation du « terrain » ethnographique a de mythifié<sup>14</sup>. Il serait également injuste de taxer l'empirisme de Barnay Glaser et Anselm

11 Benjamin Derbez, « Négocier un terrain hospitalier. Un moment critique de la recherche en anthropologie médicale », *Genèses. Sciences sociales et histoire*, n° 78, 2010, p. 99-120.

12 Bronislaw Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique Occidental* (1922), Paris, Gallimard, 1989.

13 B. Glaser et A. Strauss, *The discovery of grounded Theory. Strategies for qualitative research*, Chicago, Aldine, 1967.

14 Bertrand Pulman, « Pour une histoire de la notion de terrain », *Gradhiva*, n° 5, 1988, p. 22-30.

Strauss de naïf. Chacun sait en effet que la « rigueur du qualitatif<sup>15</sup> » tient plus à l'objectivation réflexive des présupposés du chercheur qu'à la prétention illusoire à pouvoir en faire table rase. En ce sens, il est sans doute plus juste d'assumer, avec Mickael Burawoy, le fait que le chercheur part le plus souvent sur son terrain avec l'objectif de « réélabor(er) des théories existantes », et non pour en « inférer des propositions générales directement à partir des données empiriques<sup>16</sup> ». La position que j'ai adoptée dans la construction de mon projet de recherche s'inscrit dans la lignée de Burawoy. En effet, j'ai choisi de partir de la problématique bioéthique que j'ai évoquée plus haut, sur le consentement éclairé et le malentendu thérapeutique, pour essayer de renouveler l'approche des sujets de recherche clinique à partir du terrain.

#### CONSTRUIRE UN PROJET DE SCIENCES SOCIALES

L'analyse de la littérature bioéthique nord-américaine, en particulier, manifeste assez clairement le fait que le prisme du consentement éclairé tend à réduire les sujets à leurs facultés de compréhension intellectuelle, leurs capacités de calcul rationnel. La problématique du malentendu thérapeutique concerne un *homo bioethicus* qui ne diffère pas beaucoup de l'*homo œconomicus* des néoclassiques. Depuis longtemps, les chercheurs en science sociales ont d'ailleurs souligné les limites d'une telle approche. Selon Fox et Swazey, par exemple, la conception du sujet, « basée sur l'autonomie, la rationalité et le respect des droits, centrale dans le cadre de pensée bioéthique, a eu tendance à mettre à l'écart les valeurs qui donnent du poids aux responsabilités, aux devoirs et aux obligations, la dépendance et l'interdépendance humaine, le sens du dépassement de soi par solidarité avec des personnes connues ou inconnues, la communauté et la société et les qualités de cœur comme la sympathie, l'attention à autrui (*caring*) et la compassion<sup>17</sup> ». Redonner toute leur épaisseur anthropologique aux malades participant à des

15 Jean-Pierre Oliver de Sardan, *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-La-Neuve, Academia-Bruylant, 2008.

16 Michael Burawoy, « L'Étude de cas élargie. Une approche réflexive, historique et comparée de l'enquête de terrain », in Daniel Céfaï (dir.), *L'enquête de terrain*, Paris, La découverte, Coll. Recherches, 2003, p. 440.

17 Renée C. Fox, Judith P. Swazey, « Thinking Socially and Culturally in Bioethics », *Observing bioethics*, New York, Oxford University Press, 2008, p. 163.

expérimentations biomédicales nécessitait de déplacer le regard de la question de leur consentement vers celle de leur expérience.

L'étude de l'expérience des êtres humains, de leur vécu, constitue un défi que les sciences sociales tentent depuis longtemps de surmonter<sup>18</sup>. L'anthropologie médicale narrative élaborée à Harvard par Arthur Kleinman<sup>19</sup> et Byron Good<sup>20</sup>, entre autres, constitue l'approche la plus classique de l'expérience, qui s'appuie sur l'interprétation des récits de maladie recueillis par entretiens. Afin d'échapper au risque, inhérent à la pratique exclusive de l'entretien, qui aurait été selon moi de réitérer les investigations sur le consentement éclairé, j'ai choisi de baser l'essentiel de ma recherche sur l'observation directe, *in situ* et dans la longue durée, de malades inclus dans des essais cliniques. J'ai subordonné l'approche phénoménologique classique à une approche de type interactionniste dans la lignée des travaux d'Anselm Strauss. Pour ce dernier en effet, l'étude de l'expérience d'autrui passe nécessairement par l'analyse de son activité, de ses interactions avec d'autres individus, etc. « Si vous parlez de l'expérience qu'ont les gens, je suis d'accord, je n'ai pas d'objection, mais tout de suite je veux savoir ce qui se passe lorsqu'arrivent ces expériences, dans quelles conditions ont-elles lieu, comment (les gens) s'en débrouillent, quelles techniques, quelles stratégies ils utilisent. Étant un sociologue, je veux savoir ce qui se passe, à qui ils parlent, qui les aident, d'où viennent leurs stratégies<sup>21</sup>. » Sociologiser l'expérience c'est la réinscrire dans le tissu des rapports sociaux et des conditions structurelles qui la constituent.

#### ENQUÊTE DE TERRAIN ET ÉMERGENCE DE L'OBJET

Pendant 24 mois, d'octobre 2008 à octobre 2010, j'ai mené une enquête ethnographique dans deux services de recherche clinique en oncologie de région parisienne. L'oncologie médicale est en effet une

18 Benjamin Derbez, 2018a, « L'expérience comme objet de sciences sociales », *Sciences Sociales et Santé*, vol. 36, n°2, p. 97-102.

19 Arthur Kleinman, « Experience and its moral modes : Culture, humans conditions and disorder », *The Tanner Lectures on Human Values*, Stanford University, avril 13-16, 1998.

20 Byron Good, *Comment faire de l'anthropologie médicale ? Médecine, rationalité et vécu* (1994), Le Plessis Robinson, Les empêcheurs de penser en rond, 1998.

21 Anselm Strauss, *La trame de la négociation. Sociologie qualitative et interactionniste*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 40.

spécialité construite autour de la pratique des essais cliniques<sup>22</sup>. Pour un malade, l'inclusion dans une recherche y est relativement fréquente en comparaison des autres spécialités<sup>23</sup>. De plus, la problématique du malentendu thérapeutique y est particulièrement saillante. En m'intéressant à ce domaine, il s'agissait donc pour moi de m'affronter résolument au défi de montrer qu'une autre approche des sujets de recherche était possible. Au cours de cette recherche, j'ai mené un travail d'observation quotidien de l'activité de recherche clinique des services. En suivant les infirmières et les techniciennes de recherche clinique et les médecins-investigateurs, j'ai pu documenter les trajectoires de recherche d'une cinquantaine de malades dans les différents espaces de l'hôpital (consultation, traitement, examens). J'ai également assisté aux différentes réunions d'équipe, discussions informelles des professionnels, relations avec les promoteurs d'essais cliniques, etc. Ce faisant, je me suis efforcé de ne considérer le moment du consentement que comme un simple épisode parmi d'autres, afin de rester attentif à l'ensemble du contexte social dans lequel il s'inscrit.

Au cours de cette enquête, je me suis ainsi rendu compte, petit à petit, du malaise de nombreux médecins investigateurs à l'égard des procédures d'information et de recueil du consentement des malades. Beaucoup, en effet, avaient une conscience assez aiguë du fait que nombre des malades inclus dans leurs essais n'avaient qu'une compréhension très approximative, lacunaire, voire erronée de l'entreprise à laquelle ils participaient. Pourtant, ces mêmes médecins n'avaient pas le sentiment que leur inclusion était particulièrement « inéthique » pour reprendre leur vocabulaire. Fallait-il les considérer comme aveugles ou de mauvaise foi s'agissant de leurs pratiques ? De même, du côté des malades, j'ai pu m'apercevoir de la satisfaction qui ressortaient pour un grand nombre d'entre eux, du fait de participer à un essai clinique. Loin d'ignorer la dimension expérimentale de leur traitement et bien conscients, même pour les plus dotés en capital culturel, de n'avoir qu'une compréhension superficielle de l'essai (combien m'ont déclaré n'avoir même pas la

---

22 Peter Keating et Alberto Cambrosio, *Cancer on Trials. Oncology as a New Style of Practice*, Chicago and London, University of Chicago Press, 2012.

23 En 2010, environ 8 % de la population totale des patients atteint de cancer, soit 34 000 personnes, a participé à un essai clinique. Ce chiffre représente une augmentation de 57 % du nombre d'inclusions entre 2008 et 2010 selon l'Institut national du cancer (INCa, 2012).

lettre d'information !), ils ne m'en disaient pas moins pour la plupart être satisfaits de leur inclusion et des informations reçues. Fallait-il les considérer comme dupes, manipulés ? Partant du principe que les acteurs sociaux ne sont pas des « idiots du jugement », pour reprendre l'expression de Garfinkel, de tels constats m'ont conduit, de manière inductive, à m'intéresser aux facteurs sociaux de légitimation de la situation de recherche aux yeux des acteurs impliqués.

#### L'ÉCONOMIE MORALE DE LA SITUATION DE RECHERCHE CLINIQUE

Si le consentement éclairé est une procédure formelle nécessaire mais non suffisante pour comprendre comment se construit l'éthique de la recherche en situation il fallait élargir la perspective et m'intéresser à un ensemble d'éléments d'ordinaire négligés ou disqualifiés par la bioéthique. Parmi eux certains étaient récurrents dans le discours des investigateurs ou des malades-sujets. Les notions de soin, d'espoir et de confiance, en particulier, étaient souvent élaborées par mes interlocuteurs à propos de leur expérience de la recherche. Dans le domaine bioéthique il s'agit de concepts considérés comme susceptibles de faire obstacle au consentement éclairé du malade. La confusion entre soin médical et la recherche clinique, à l'origine du malentendu thérapeutique, est considéré comme éthiquement préjudiciable par les tenants d'une « position de différenciation<sup>24</sup> ». Le lien de confiance, constitutif de l'éthique de la relation médicale traditionnelle, est quant à lui considéré comme potentiellement inducteur d'abus dans le cadre expérimental, où il est sensé laisser place au lien contractuel établi par le consentement éclairé. L'espoir, enfin, a attiré l'attention des bioéthiciens en raison des illusions qu'il engendre selon eux chez de nombreux sujets de recherche, qui surestiment leurs chances de tirer un bénéfice médical de l'expérimentation<sup>25</sup>.

Une telle approche, d'essence normative, méconnaît cependant les modalités concrètes de production, de circulation, de répartition et d'utilisation de ces sentiments moraux dans l'espace social défini

24 Steven Joffe et Franklin Miller, "Bench to bedside : Mapping the moral terrain of clinical research", *Hastings Center Report*, 38, 2, 2008, p. 30-42.

25 Sam Horng et Christine Grady, « Misunderstanding in clinical research : distinguishing therapeutic misconception, therapeutic misestimation and therapeutic optimism », *iRB : ethics and Human Research*, 25, 2003, p. 11-16.

par la recherche clinique en contexte hospitalier. Elle méconnaît ce qui fait « l'économie morale » de la recherche<sup>26</sup>. Seule une approche descriptive, suspendant la question du jugement extérieur, pour donner sens à l'expérience des acteurs en adoptant leur point de vue, permet d'objectiver la manière dont les individus retravaillent ces sentiments pour construire la légitimité de leur situation et de leur activité. L'étude ethnographique m'a donc permis de montrer comment médecins et malades entrent dans des relations investigateur-sujet qui articulent de manière négociée ces sentiments. Quand les uns tentent de donner de l'espoir aux autres, ces derniers accordent leur confiance aux premiers de manière à entrer dans une relation de soin d'un type particulier<sup>27</sup>.

Loin de moi l'idée, ce faisant, de transgresser la fameuse frontière entre le fait et le droit en suggérant que l'économie morale de la recherche clinique en situation serait... morale, au sens de conforme à une conception prédéfinie du bien et du mal. Encore une fois je m'inscris dans la lignée de l'anthropologie morale critique telle que définie par Fassin autour du concept d'économie morale<sup>28</sup>. Pour lui « l'anthropologie morale n'a aucun projet moralisateur », pas plus que l'anthropologie médicale ne prétend guérir des malades. Ainsi il y a le même rapport entre la bioéthique et l'ethnographie morale qu'entre le discours moral et l'analyse critique : « le discours moral évalue, juge, sanctionne. L'analyse critique propose une intelligibilité possible en considérant le sens des mots et des actes pour les agents sociaux<sup>29</sup> ». L'économie morale n'est donc morale qu'au sens où il s'agit d'un réseau d'échanges de biens, de valeurs, de sentiments non matériels qui participent à la construction de la légitimité des activités sociales d'un groupe. Et en l'occurrence, j'ai pu montrer grâce à mon travail de terrain, que les acteurs de la recherche clinique sont moins naïfs à l'égard des sentiments de confiance, d'espoir et de

---

26 Didier Fassin, « Une science sociale critique peut-elle être utile ? », *Tracés. Revue de Sciences humaines* (en ligne), 9, 2009, p. 199-211.

27 Benjamin Derbez, *Entre cobayes et partenaires. L'expérience des patients dans l'économie morale de la recherche clinique en cancérologie*, Thèse en Santé et sciences sociales, EHESS, Paris, 2014.

28 Didier Fassin, « Toward a Critical Moral Anthropology », in Didier Fassin (ed.), *A Companion to Moral Anthropology*, Oxford, John Wiley and sons, 2012.

29 Didier Fassin, « Beyond Good and Evil ? Questioning the Anthropological Discomfort with Morals », *Anthropological Theory*, 8(4), 2008, p. 339.

sollicitude qu'on ne pourrait l'imaginer et qu'ils en négocient finement la production, la circulation et l'utilisation au cours de leurs interactions<sup>30</sup>. Ce qui n'exclut pas, évidemment, des dérapages, des abus et des situations limite, contrairement à ce que l'on pourrait penser aussi, en considérant que le respect des normes réglementaires suffit à conduire une recherche de manière éthique.

### L'ÉTHIQUE EN PRATIQUE EN ONCOGÉNÉTIQUE

Partant du constat de l'existence de pratiques éthiques informelles par-delà les normes éthiques formelles encadrant la recherche clinique, il pouvait être intéressant de faire le chemin inverse et d'étudier la manière dont l'éthique est mise en pratique, sur le terrain, c'est-à-dire la façon dont les acteurs se saisissent en pratique de nouvelles règles d'action imposées par le législateur. La révision de la Loi de bioéthique française intervenue en 2011 m'a donné l'occasion d'observer un tel processus au sujet de l'information des apparentés en génétique médicale.

#### UNE DISPOSITION DE LA LOI DE BIOÉTHIQUE

L'information des apparentés fait partie des questions éthiques majeures posées par la « nouvelle génétique<sup>31</sup> ». Dès lors qu'une mutation génétique délétère est identifiée chez un individu, la question se pose en effet de savoir si d'autres individus peuvent en être porteurs dans sa famille. Pour eux, il s'agit d'accéder, en cas de test positif, à des mesures de soin, de prévention ou de conseil génétique appropriées. On sait cependant que la communication d'informations concernant une anomalie génétique est extrêmement délicate pour les personnes atteintes<sup>32</sup>. Or aux yeux des généticiens les conséquences médicales graves que la non-information

30 Benjamin Derbez, « Les paradoxes du Care dans les essais cliniques de phase I en cancérologie », *Sciences sociales et santé*, vol. 36, n° 1, 2018, p. 5-29.

31 Clara Gaff et Carma Bylund, (eds.) *Family Communication About Genetics : Theory and Practice*, New York, Oxford University Press, 2010.

32 A. Clarke, M. Richards, L. Kerzin-Storarr, et al., "Genetic professionals' reports of nondisclosure of genetic risk information within families", *Eur J Hum Genet*, 13, 2005, p. 556-562.

peut avoir dans ce domaine font de ce problème sanitaire une question éthique d'importance. Depuis la fin des années 1990, de nombreux travaux se sont donc penchés sur cette problématique – qui n'est pas sans évoquer celle du devoir d'information entre partenaires dans le cas du VIH – dans le but d'élaborer des dispositifs de sensibilisation et de soutien à la démarche d'information familiale<sup>33</sup>. En France, c'est l'outil juridique qui a finalement été privilégié pour traiter ce problème.

Depuis 2011, la Loi française stipule qu'en cas de diagnostic d'une « anomalie génétique grave dont les conséquences sont susceptibles de mesures de prévention, y compris de conseil génétique, ou de soins », « la personne est tenue d'informer les membres de sa famille potentiellement concernés<sup>34</sup> ». Si elle ne souhaite pas effectuer cette démarche elle-même, la loi prévoit la possibilité de « demander par un document écrit au médecin prescripteur, qui atteste de cette demande, de procéder à cette information ». Ainsi, toute personne qui effectue un test génétique en France est donc tenue de choisir, par écrit, entre le fait d'informer elle-même ses apparentés potentiellement concernés et celui d'autoriser le médecin prescripteur à le faire à sa place en préservant son anonymat. Dans le premier cas, le patient pourrait donc être tenu responsable au plan judiciaire de toute rétention d'information. Dans le second cas, un modèle de lettre a été fixé par arrêté ministériel en 2013 afin de guider les démarches d'information des professionnels<sup>35</sup>.

#### DE L'ÉVALUATION À LA DESCRIPTION

À partir de 2013, j'ai été sollicité pour faire partie d'une recherche collective pluridisciplinaire (philosophes, juristes, généticiens) pour mener une enquête de terrain sur la mise en place de cette législation en services de génétique<sup>36</sup>. Le mandat n'était pas, initialement, sans

33 A. Metcalfe, J. Coad, G.M. Plumridge, et al., Family communication between children and their parents about inherited genetic conditions : A meta-synthesis of the research", *Eur J Hum Genet*, 16, 2008, p. 1193-1200.

34 Loi n°2011-814 du 7 juillet 2011 - art. 2 (2011). Code de la santé publique - art. L1131-1-2 (V). JORF.

35 Arrêté du 20 juin 2013 fixant le modèle de lettre adressée par le médecin aux membres de la famille potentiellement concernés en application de l'article R. 1131-20-2 du code de la santé publique. JORF n°0143 du 22 juin 2013 page 10405, texte n°7.

36 Projet « Information de la parentèle en génétique : enjeux et mise en œuvre en cas de maladie génétique à caractère familial », coordonné par Sandrine de Montgolfier (MCF, UPEC), financé par l'INCa 2013-2016 (2013-1-PL SHS 01-Inserm 12-1).

rappeler les démarches d'évaluation qui peuvent être engagées par les institutions désireuses de valider l'intérêt des dispositifs qu'elles mettent en place afin de les faire éventuellement évoluer. Une telle approche reconduisait la perspective normative propre à la bioéthique empirique développée dans les années 1990, principalement, afin d'évaluer l'applicabilité des normes éthiques en vigueur dans différents domaines, dont celui de la recherche comme évoqué plus haut. Afin de poursuivre dans la voie descriptive ouverte par ma recherche doctorale, j'ai proposé que l'enquête de terrain ait pour objectif de suivre le travail de négociation entre les acteurs professionnels et profanes pour ajuster au quotidien les normes juridiques globales aux normes éthiques locales et familiales en matière d'information de la parentèle. Une telle perspective devait encore une fois permettre d'aborder l'expérience des acteurs sociaux de manière croisée, à travers l'observation de leurs pratiques (interactionnisme) et le recueil de leurs discours (phénoménologie). Il s'agissait d'appréhender cette expérience comme le point de rencontre des règles bioéthiques formelles et les normes éthiques informelles en matière de communication intrafamiliale d'informations médicales.

Pour cela, j'ai donc mené une enquête de type ethnographique, par observation directe et entretiens, en immersion prolongée dans plusieurs services de génétique. Tout d'abord le service d'onco-génétique d'un centre de lutte contre le cancer d'Ile-de-France. De mai à décembre 2014 j'ai suivi l'activité quotidienne de l'unité (3 généticiens et 2 conseillers en génétique), assisté aux réunions de concertation pluridisciplinaire de génétique, observé des consultations et réalisé une série d'entretiens semi-directifs avec une trentaine patients du service et les professionnels. Dans un second temps, j'ai travaillé dans un centre de référence francilien sur les maladies génétiques du globule rouge. De janvier à mai 2015, j'ai donc mené une enquête par entretiens sur l'information de la parentèle en cas d'hémochromatose génétique auprès des généticiens ( $n = 4$ ) et d'une vingtaine de patients de ce centre. Enfin, j'ai eu l'opportunité de mettre en perspective, dans une perspective comparative<sup>37</sup>, les données ainsi recueillies à partir d'un point de vue international. Ainsi, j'ai effectué un séjour d'un mois (octobre 2015) dans le service de médecine

---

37 Cécile Vigour, *La comparaison dans les sciences sociales. Pratiques et méthodes*, Paris, La découverte, Coll. Repères, 2005.

génique d'un centre hospitalier universitaire à Montréal, qui m'a permis d'observer des consultations et réaliser des entretiens avec une dizaine de patients et les professionnels du service (n = 6).

#### NÉGOCIATIONS MORALES ET ÉTHIQUE EN ACTES

Ce travail m'a permis de montrer le décalage qui existe entre des impératifs légaux de type éthique et l'éthique incarnée dans les actes des individus en contexte. L'observation de consultations en oncogénétique révèle en effet le travail de négociations morales qui se joue autour de la prise de responsabilité de l'information. On constate rapidement que la présentation de l'obligation d'information par les professionnels trahit la préférence de ses derniers pour la voie directe, c'est-à-dire pour la communication entre apparentés<sup>38</sup>. Dans la plupart des cas, le patient s'engage à transmettre l'information à sa famille, avec l'approbation morale explicite du professionnel : « Oui, c'est mieux que ce soit vous qui le fassiez, plutôt que par lettre photocopiée... », « on préférerait aussi que ce soit vous, par respect du secret médical... », etc.

Cet accord moral traduit les réticences des professionnels à l'égard de la procédure d'information à mettre en œuvre à la demande des patients ne souhaitant pas communiquer eux-mêmes avec leurs apparentés. Pour eux, la réception d'un courrier standardisé, à en-tête d'un service de génétique, qui informe de l'intérêt d'effectuer un test génétique en raison de la découverte d'une anomalie génétique grave chez apparenté souhaitant rester anonyme est quelque chose de « violent » pour un individu. Il s'agit d'une démarche qui entre en opposition avec l'ethos médical lui-même. L'une des généticiennes rencontrées témoigne ainsi du cas d'un patient atteint d'une forme rare d'hémochromatose à transmission dominante, lui ayant demandé d'avertir l'une de ses tantes. Bien qu'il lui ait fourni l'adresse, la généticienne admet ne pas parvenir depuis plusieurs mois à expédier le courrier estimant que « ce n'est pas au médecin d'aller au-devant des apparentés ». Pour elle, la norme de l'activité médicale est telle que c'est au patient potentiel de solliciter l'aide d'un médecin. Elle interprète alors la loi comme validant cet ethos en explicitant la

---

38 B. Derbez, A. Depaw, D. Stoppa-Lyonnet, S. De Mongolfier, « Familial disclosure by genetic healthcare professionals: A useful but sparingly used legal provision in France », *Journal of Medical Ethics*, 2019, Vol. 45, n° 2, p. 811-816.

responsabilité première du patient : « c'est sa responsabilité d'après la règle, c'est le patient lui-même qui est supposé informer ».

Le consensus autour de l'information directe par le patient s'appuie également sur des préférences largement affirmées par ce dernier. « Je préfère le faire », « je les avertirai », « je leur dirai moi-même », etc., sont des expressions courantes en consultation lorsque cette question est évoquée. Les entretiens que j'ai menés avec des patients permettent de comprendre un peu mieux les raisons de cette préférence. Ce qui ressort de ces récits c'est le souci de transmettre une information alarmante sans bouleverser les équilibres individuels et familiaux. Il s'agit bien souvent d'essayer de trouver le « bon moment » pour communiquer ce qui s'avère être une tâche particulièrement délicate<sup>39</sup>. Le réseau familial étant défini par des relations de proximité géographique, affective et généalogique différentes selon les individus, il s'agit d'inscrire la démarche d'information en tenant compte de l'ensemble de ces éléments pour le bien de tous. La temporalité située dans l'espace social de la vie familiale, telle qu'elle est définie par le *Kairos*, le moment opportun, incarne la dimension éthique de la communication dans le discours des patients que j'ai rencontrés.

C'est la dimension processuelle de l'information qui induit un décalage avec la construction formelle du consentement comme choix instantané résultant d'une réflexion préalable. L'analyse des entretiens manifeste un décalage entre les temporalités médico-légales et familiales. D'où l'inquiétude des professionnels que le choix de la voie directe par les patients en consultation ne débouche sur aucune transmission effective d'information aux apparentés. Soucieux de ce décalage, ces derniers se sont saisis de cette question pour s'interroger sur le soutien qu'ils pourraient apporter dans la durée aux patients ayant accepté la responsabilité d'informer leur famille. Alors que j'avais résolument construit mon travail de terrain dans une perspective descriptive, je me suis rendu compte qu'il pouvait ainsi être le support d'une réflexion des professionnels sur leurs pratiques. À partir d'une description du parcours des personnes venues effectuer un test dans l'un des services étudiés, nous avons pu identifier les différents points de sensibilisation possible des patients à la

39 Benjamin Derbez, « Is there a "right time" for bad news? Kairos in familial communication on hereditary breast and ovarian cancer risk », *Social Science and Medicine*, 202, 2018, p. 13-19.

problématique de l'information des apparentés<sup>40</sup>. De même nous avons pu mettre en lumière le rôle potentiel des médecins généralistes dans le suivi de cette information à l'issue du rendu de résultat<sup>41</sup>.

#### UNE RECHERCHE IMPLIQUÉE

L'exemple de cette étude sur l'information de la parentèle en génétique montre l'intérêt éthique que peut avoir la recherche de type ethnographique. Comme l'indiquent Dick Willems et Jeannette Pols, il serait faux en effet d'opposer simplement les perspectives descriptives et prescriptives<sup>42</sup>. Selon eux, l'apport des sciences sociales à la réflexion bioéthique ne sauraient être limitée à un inventaire de données de terrain à valeur purement informative. Au contraire, l'ethnographie des contextes médicaux objective une forme de moralité incarnée dans les pratiques et les discours d'acteurs dont l'expérience est inscrite dans des mondes locaux et non dictée de l'extérieur par une rationalité universelle et abstraite. Entre le registre de la pré-scription par l'autorité morale et celui de la de-scription pure, Willems et Pols proposent de parler de la « re-scription » comme caractéristique de la démarche d'une éthique empirique centrée sur la normativité des pratiques quotidiennes. Il s'agit, par là, de valoriser le travail interprétatif qu'impliquent à la fois l'enquête de terrain et son compte rendu et qui s'apparente à un exercice de réécriture du réel destiné à en objectiver les dimensions éthiques latentes.

Suivant cette perspective, il est possible d'affirmer qu'un travail de terrain dénué d'intention normative initiale peut avoir une certaine valeur éthique. Il serait paradoxal que les sciences empiriques ne soient d'aucun apport dans la résolution de problématiques éthiques de terrain. Leur apport, cependant, réside dans l'objectivation d'une éthique implicite, informelle et incarnée dans les pratiques et non dans l'application de codes normatifs extérieurs. « Faire du terrain », en sciences sociales n'est pas autre chose que faire l'effort pour saisir de l'intérieur et en situation le

---

40 Benjamin Derbez, Zaki El Haffaf, Frédéric Galacteros, Sandrine De Mongolfier, « Prévention des maladies génétiques. Le retour du médecin de famille ? », *Revue d'Épidémiologie et de Santé Publique*, (In press), 2018.

41 B. Derbez, A. Depaw, D. Stoppa-Lyonnet, S. De Mongolfier, « Supporting disclosure of genetic information to family members : Professional practices and timelines in cancer genetics », *Familial Cancer*, 16(3), 2017, p. 447-457.

42 Dick Willems et Jeannette Pols, « Goodness! The Empirical Turn in Health Care Ethics », *Medische Anthropologie*, 22(1), 2010, p. 161-169.

sens des pratiques des individus confrontés à des questionnements mettant en jeu le bien et le mal, le juste et l'injuste, le tolérable et l'intolérable. C'est cette forme de recherche impliquée qui peut déboucher sur une appropriation *par les acteurs eux-mêmes* des connaissances produites afin de faire évoluer leurs pratiques.

## CONCLUSIONS

Réagissant aux critiques associées à l'approche « principiste » dominante dans le champ bioéthique des années 1980, le philosophe canadien Barry Hoffmaster s'interrogeait de manière provocatrice sur le point de savoir comment l'ethnographie pouvait « sauver » sa discipline<sup>43</sup>. Ce texte marque une étape importante du « tournant empirique » de la bioéthique des années 1990 aux États-Unis. L'« enthousiasme ethnographique » qui s'était emparé d'une partie des bioéthiciens américains de l'époque avait donné lieu à la constitution d'une nouvelle sous-discipline de ce champ, l'« éthique empirique<sup>44</sup> ». Comme le souligne le sociologue Adam Hedgecoe, le développement de cette nouvelle approche s'est alors faite de manière indépendante de toute une série de travaux de sociologie médicale pourtant attentifs à la dimension éthique de leurs objets de recherche de terrain<sup>45</sup>. Loin de renouveler les rapports entre bioéthique et sciences sociales, le tournant empirique de la première n'aurait alors abouti qu'à une subordination des deuxièmes. L'ethnographie n'aurait été considérée que comme une méthode de collecte de données assujettie aux finalités normatives de la bioéthique.

À l'encontre de cette vision des rapports de domination entre bioéthique et sciences sociales, j'ai essayé de montrer ici de quelle manière le travail de terrain de type descriptif pouvait produire des connaissances utiles à l'évolution des pratiques biomédicales. Après avoir été longtemps ignorées, puis utilisées un temps par la bioéthique, les sciences sociales

43 Barry Hoffmaster, « How can Ethnography Save the Life of Bioethics? », *Social Science and Medicine*, 35, 1992, p. 1421-1431.

44 Renée C. Fox, Judith P. Sawzey, *Observing bioethics*, New York, Oxford University Press, 2008.

45 Adam Hedgecoe, « Critical Bioethics : Beyond the Social Science Critique of Applied Ethics », *Bioethics*, 18(2), 2004, p. 120-143.

peuvent aujourd'hui prétendre apporter une contribution spécifique dans ce champ. Il serait faux, en effet de réduire leur apport à une forme d'expertise méthodologique en matière de recueil de données de terrain (par entretiens, observation directe ou questionnaires). Comme chacun sait, tout recueil de données est en réalité une *production* de données. Décrire, pour l'ethnographe, c'est faire des choix, c'est organiser un compte rendu, c'est traduire une expérience. Plus qu'une méthode, l'ethnographie est donc un type de regard porté sur le monde. Comme j'ai essayé de le montrer, ce regard naît d'une suspension du jugement, de l'exercice d'un certain scepticisme à l'égard du monde et d'une forme d'agnosticisme moral. Cette attitude est la condition d'accès à la compréhension de la vie éthique des individus et des collectifs dans une perspective pragmatiste.

Y a-t-il là une forme de relativisme moral qui serait inhérent aux sciences sociales ? Ce serait oublier que le travail de terrain s'organise selon un double mouvement d'engagement et de distanciation, pour reprendre les termes de Elias. Ou comme l'affirme Didier Fassin au sujet de la dimension « critique » de sciences sociales : « l'exercice critique des sciences sociales consiste en ces allers et retours où, lorsque l'on est proche des sujets avec lesquels on travaille, on est attentif à leurs discours et leurs pratiques au point de vouloir non seulement entendre leurs justifications, mais de tendre soi-même à les justifier, et lorsqu'on s'éloigne d'eux pour saisir une scène sociale plus vaste, on devient plus sensible aux jeux de pouvoir dans lesquels ils acceptent de se laisser prendre, au point de porter sur eux un regard sans concession<sup>46</sup> ». L'effet de miroir révélateur que produit la description, dans la mesure où elle contextualise les pratiques observées et les discours recueillis, peut alors servir de support à l'effort des acteurs sociaux eux-mêmes pour réfléchir à leurs activités et les faire évoluer. C'est dans l'effort pour établir ce dialogue de terrain que le travail ethnographique prend tout son sens éthique.

Benjamin DERBEZ  
Université de Bretagne Occidentale  
– LABERS

---

46 Didier Fassin, « Une science sociale critique peut-elle être utile ? », *Tracés. Revue de Sciences humaines* (en ligne), 9, 2009, p. 202.



# PHILOSOPHIE PRATIQUE DE TERRAIN

## Quelle posture de recherche ?

Cette contribution s'appuie sur nos expériences de chercheuses en philosophie pratique de terrain. Depuis plusieurs années, chacune de nous mène des recherches visant à mieux comprendre quelles représentations, quelles interprétations et quelles normes mobilisent des acteurs du domaine de la santé dans leurs pratiques et/ou leurs questionnements. Nous essayons également de mieux comprendre comment ils trouvent des marges d'action dans les contraintes réglementaires ou organisationnelles, ce qui se passe dans les situations de blocage et ce qu'ils inventent dans la pratique pour y répondre. Dans ce contexte, nous utilisons des outils de recueil de données empiriques, notamment des enquêtes exploratoires, ce qui nous amène adopter une posture de chercheur en philosophie spécifique, que nous cherchons ici à expliciter.

La recherche philosophique contemporaine développe dans plusieurs directions l'articulation entre le travail de conceptualisation propre à la philosophie et la considération du monde empirique dans lequel les pratiques s'effectuent. A. Fagot-Largeault<sup>1</sup> met en évidence les difficultés liées à l'art d'articuler ce qui relève de la théorie, des principes, autrement dit encore de l'éthique normative, avec les questions toujours singulières qui se posent en pratique. Dans le domaine de la santé qui nous intéresse ici, l'articulation de la philosophie aux questions posées par le développement des biotechnologies a nourri les réflexions de bioéthique dite « empirique<sup>2</sup> » et de l'éthique appliquée au domaine

---

1 Anne Fagot-largeault, « La réflexion philosophique en bioéthique », in Parizeau M.-H. *Les Cahiers scientifiques*. Montréal : ACFAS, 1989, p. 3-16.

2 Pascal Borry, Paul Schotsman, Kris Dierickx, "The birth of the empirical turn in bioethics", *Bioethics*, 2005, 19 (1), p. 49-71 ; Rachel Davies, Jonathan Ives, Michael Dunn, "A systematic review of empirical bioethics methodologies". *BMC Medical Ethics*, 2015, <https://doi.org/10.1186/s12910-015-0010-3> (accédé le 8 avril 2018). Ces deux références donnent un aperçu des différentes manières d'articuler questions de bioéthique, philosophie et enquête empirique.

médical<sup>3</sup>. La notion d'éthique embarquée est également apparue pour désigner la pratique de chercheurs issus des sciences humaines et sociales qui travaillent au sein d'équipes de recherches ou d'intervention dont les sujets sont jugés sensibles (santé publique ou biotechnologies appliquées au monde du vivant par exemple)<sup>4</sup>. Dans ce champ relativement récent et foisonnant, comme le montrent les contributions de ce numéro, nous avons développé une posture de chercheur qui fait émerger, depuis le terrain, des questionnements et des réflexions qui n'auraient pas émergé sans cette rencontre. Cependant, à la différence d'autres positions, cette réflexivité ne nous conduit pas à endosser une position normative.

Pour nous situer dans ce panorama, nous avons choisi la notion de « philosophie pratique de terrain » : la manière d'aborder et de travailler les questions de santé que nous avons choisie relève d'une philosophie pratique, mais pas seulement au sens où elle concerne les actions et les activités des hommes. Il ne s'agit pas seulement en effet de nous référer à un domaine de la philosophie, comme l'éthique, la philosophie du droit, la philosophie politique ou la philosophie de la culture par exemple, dont *l'objet* serait une pratique humaine. Nos recherches sont également distinctes de celles qui travaillent des questions contemporaines à partir de données de la littérature ou d'enquêtes déjà publiées et sans mettre en place au sens strict d'enquête de terrain<sup>5</sup>. Enfin, le fait que nous travaillons sur des terrains ne fait pas pour autant de nos méthodes de recherche des méthodes de sociologie ou d'anthropologie. Il s'agit aussi et surtout d'une philosophie qui produit des effets sur le monde empirique, et en retour d'une philosophie qui pense de nouveaux concepts et des développements méthodologiques depuis le terrain lui-même : non pas philosophie *sur* des objets qui se trouvent être sur le terrain, mais philosophie *de* terrain au sens où elle se construit depuis ce qui en émane. Il ne s'agit pas seulement de décrire un ensemble de représentations et de pratiques ; les entretiens menés ont plutôt pour visée la co-construction d'un sens en faisant surgir une réflexivité à partir du terrain. Cette attention au terrain nous conduit à emprunter des outils communs à d'autres disciplines telles l'anthropologie, la sociologie, la

3 Michela Marzano, *L'Éthique appliquée*. Paris : PUF « Que sais-je ? », 2008.

4 Nicolas Lechopier, « L'éthique embarquée. Faut-il un éthicien dans une équipe de recherche en santé publique ? » *Éthique & Santé*, 12 (2), 2015, 124-129.

5 Fabrice Gzil, *La Maladie d'Alzheimer : problèmes philosophiques*, PUF, 2015.

psychologie ou l'ethnologie<sup>6</sup>, tout en développant dans l'analyse et l'interprétation des données des méthodes spécifiquement philosophiques.

Nous proposons de centrer notre réflexion autour d'un questionnement sur la définition et les contours de la posture du philosophe de terrain. Quelles conséquences peut avoir la nécessaire familiarisation du chercheur avec son terrain ? Comment travaille-t-il sa posture méthodologique, qui est à inventer et à redéfinir par rapport aux autres chercheurs de sa discipline et à ceux des autres sciences humaines et sociales ? Enfin, quelle est la posture à adopter quant à la restitution de ses recherches et aux contours qu'il est scientifiquement et éthiquement pertinent de donner à la co-construction avec les acteurs de terrain ?

### UNE NÉCESSAIRE FAMILIARISATION AVEC LE TERRAIN

La question d'aller sur le terrain dans le cadre d'une recherche philosophique se pose dans la mesure où la philosophie n'est pas historiquement une discipline de terrain et où toutes les recherches philosophiques ne le requièrent d'ailleurs pas. Il nous semble ainsi que le choix d'aller sur le terrain pour mener à bien nos recherches n'est pas un choix externe à ces recherches (pour faire montre d'utilité sociale ou pour gagner en crédibilité au regard des autres sciences humaines et sociales par exemple). Ce choix découle de la question de recherche que nous posons et de la méthode que nous mettons en place pour la traiter. Aller sur le terrain est requis pour forger nos concepts, identifier nos problématiques et faire émerger la réflexivité induite par nos recherches ; ce qui explique que la question du terrain, mais aussi et surtout celle de la familiarisation avec ce terrain, se pose dès le début de la recherche et fait pleinement partie

6 J. Poupard, J.P. Deslauriers, L.H. Groulx, A. Laperrière, R. Mayer et A.P. Pires, *La Recherche qualitative, Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Montréal, Gaëtan Morin éditeur, 1997 ; Jean-Claude Kaufmann, *L'Enquête et ses méthodes. L'entretien compréhensif*, Paris, Armand Colin, 2007 ; Colette Baribeau, « Analyse des données des entretiens de groupe », *Recherches qualitatives*, 28 (1), 2009, p. 133-148 ; Pierre Paillé et Alex Mucchielli, *L'Analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris, Armand Colin, 2012 ; Benoit Gautier et Isabelle Bourgeois, *Recherche sociale, De la problématique à la collecte de données*. Montréal, Presses de l'université du Québec, 2016.

de sa mise en place. Qu'est-ce qu'engage alors « aller sur le terrain » pour un philosophe ? Que se passe-t-il sur le terrain, qui fait advenir une réflexivité philosophique, et en quoi cela engage-t-il une posture spécifique pour le chercheur ?

À partir du moment où il nous semble requis pour mener à bien nos recherches de mener des enquêtes de terrain, se pose alors à nous, de même qu'aux ethnologues, anthropologues et sociologues, la question de la meilleure manière d'entrer et de rester en relation avec le terrain de recherche et avec les acteurs qui le pratiquent. Il nous est nécessaire de définir une posture adéquate à la fois vis-à-vis des acteurs qui ont leurs propres attentes par rapport à notre présence et à ce qui pourrait en résulter concrètement dans leur pratique. L'équilibre n'est pas si aisé à trouver et à maintenir sur un terrain qui n'est pas le nôtre (nous ne sommes pas des professionnelles de santé) mais avec lequel il aura fallu nous familiariser. Le paradoxe de l'enquête de terrain est en effet que pour savoir quelles questions se poser et poser aux acteurs, il faut déjà être familiarisé avec les acteurs, leurs pratiques, leurs représentations et leur environnement. À propos d'une enquête sur un projet d'accompagnement éducatif auprès d'adolescents en difficulté, E. Nal explique ainsi que « pour qu'ils nous aident à comprendre, il faut avoir déjà compris quelque chose<sup>7</sup> ». Allant encore un pas plus loin dans cette réflexion, il remarque à juste titre que « mener une recherche qualitative en terrain sensible est *déjà* une intervention : le chercheur qui s'y engage comme tiers étranger en modifie quelque chose par sa seule apparition, comme tout élément nouveau dans un espace culturel qui a des repères et des habitudes souvent bien arrêtés. La question deviendrait alors *quel type d'intervention est compatible avec quelle posture du chercheur*<sup>8</sup> ? ». Ce qui est plus manifeste en terrain sensible est aussi le cas sur les autres terrains : le seul fait d'être là *en tant que chercheur* et de s'être familiarisé avec un terrain et ses codes fait que nous sommes *aussi* là en tant que personne « apprivoisée » par les acteurs de terrain. C'est ce qui permet de mieux comprendre les représentations et les normes à l'œuvre sur ce terrain (ce qui est notre travail de chercheur) mais aussi ce qui rend difficile de maintenir une posture de chercheur (n'ayant pas pour mission, dans

7 Emmanuel Nal, « Éléments de réflexion pour une éthique de la relation et une approche synesthésique des terrains sensibles », *Spécificités*, 2 (8), 2015, p. 5.

8 *Ibid.*, p. 8.

notre perspective, d'intervenir directement sur les pratiques) dans ce cadre. D'où cette exigence constante de nous interroger sur ce que nous faisons, sur le rôle que nous jouons, sur la posture que nous tenons et sur les effets en retour que nos pratiques de recherches peuvent avoir sur nos terrains de recherche.

Nous percevons dans ce travail d'élaboration tout à la fois des échos et des différences avec ce qu'a pu théoriser l'anthropologue de la médecine A. Kleinman<sup>9</sup> au sujet d'une bioéthique qui soit à même à la fois d'intégrer la méthode de l'ethnographie pour devenir plus empirique et de prendre en compte et au sérieux ce qu'il appelle les « morales locales ». La posture de l'ethnographe dans ce contexte reprend le délicat équilibre évoqué plus haut : le chercheur est tout à la fois dedans et dehors. Ainsi, A. Kleinman mentionne très justement que l'ethnographe entre dans l'espace ordinaire de tous les jours d'un monde local d'expériences morales, mais que dans le même temps, ce faisant, il oscille entre des mouvements de « sur-identification » (*over-identification*) et de « sous-identification » (*under-identification*)<sup>10</sup>. Dans nos recherches, nous sommes sur le terrain mais pas du terrain, car faire émerger une réflexivité implique bien qu'un autre, un tiers, permette de faire un pas de côté pour engager le retour sur soi. Il ne s'agissait pas, lors des entretiens que nous avons pu mener, de poser des points de vue différents ou de débattre avec les acteurs. Une simple question sincère sur la manière dont telle chose est comprise (par exemple « mais pour vous, c'est quoi une maladie particulièrement grave ? ») suffit souvent à amorcer une réflexion sur ce qu'on pense et/ou ce qu'on fait. De plus, les objets de nos recherches ne sont pas déjà là, constitués « dans » ou « par » le terrain. Ils sont constitués par la rencontre du chercheur et des acteurs. Selon la formule de Laplantine, l'enjeu est de « chercher à faire advenir avec les autres ce qu'on ne pense pas plutôt que de vérifier sur les autres ce qu'on pense<sup>11</sup> », ce qui implique de se laisser surprendre par son terrain et non d'y voir uniquement ce qui vient conforter une hypothèse de départ. En ce sens, notre posture exclut de considérer le terrain comme une illustration d'hypothèses théoriques élaborées par ailleurs. C'est la

9 Arthur Kleinman, « Moral Experience and Ethical Reflection : Can Ethnography Reconcile Them ? A Quandary for "the New Bioethics" ». *Daedalus*, 128, (4), 1999, p. 69-97.

10 *Ibid.*, p. 90.

11 Francois Laplantine, *L'Anthropologie*. Paris, Payot, 1995, p. 186.

raison pour laquelle nous devons, méthodologiquement et éthiquement, assumer notre posture de chercheur par rapport aux acteurs de terrain, sans quoi nous perdrons la possibilité de faire advenir une réflexivité sur le terrain, et donc le sens et la validité de nos recherches.

Le contexte dans lequel nous devons assumer notre posture de chercheur suscite quelques difficultés. Cette familiarisation demande en effet du temps et se fait dans un certain ancrage territorial. Nous nouons à cette occasion des liens avec les personnes qui participent à nos enquêtes. I. Arpin, chercheuse à l'Institut national de recherche en sciences et technologies pour l'environnement et l'agriculture<sup>12</sup>, évoque les difficultés liées à ce type de familiarisation dans son article « Une expérience grandeur nature. Pratiquer une sociologie plus participative ? ». Elle explique qu'elle évolue dans un « tout petit milieu professionnel marqué par une très forte interconnaissance<sup>13</sup> » et insiste sur l'importance de maintenir de bonnes relations au sein de ce milieu. C'est important pour elle, pour ses collaborateurs et aussi pour son unité de recherche : l'enjeu est que ce terrain reste ouvert à de possibles enquêtes et collaborations. Certaines des difficultés qu'elle rencontre tiennent aussi à une absence de frontière nette entre les statuts d'enquêteur, de prestataire et de partenaire. Notre situation est quelque peu différente, car nous ne sommes ni prestataires ni partenaires des équipes médicales avec lesquelles nous travaillons. Cependant, la question reste de savoir comment conserver l'indépendance de la recherche dans un contexte où les conflits de légitimité et les rapports concurrentiels et d'intérêts sont parfois très présents. Les enjeux économiques, sociétaux, thérapeutiques qui traversent nos terrains de recherche nous font aussi parfois courir le risque d'être instrumentalisées dans la mise en place de nos recherches comme dans la formulation et l'utilisation des résultats qui en émanent. Dans certains cas, publier les résultats d'une étude peut aussi rompre une relation de confiance parce qu'ils font violence aux acteurs de terrain<sup>14</sup>. Une chose est d'accepter de s'exposer en groupe restreint

12 Cet Institut est sous la double tutelle du Ministère de la Recherche et du Ministère de l'Agriculture et a un double objectif académique et d'appui à la décision publique, ce qui donne un statut particulier à ses chercheurs.

13 Isabelle Arpin, « Une expérience grandeur nature. Pratiquer une sociologie plus participative ? » *Communications*, 1 (94), 2014, p. 113.

14 D. Naudier explique par exemple à quel point la publication des résultats de son étude a fait violence à la romancière qui avait accepté de participer à l'étude (Delphine Naudier,

et entre personnes liées par une relation de confiance en abordant des questions difficiles liées aux pratiques, aux limites rencontrées, à ce qui nous questionne ; une autre est de mettre ces discussions sur la place publique, la question n'étant pas résolue par une anonymisation qui n'empêche pas une identification ultérieure par des personnes connaissant le terrain.

### LA MÉTHODE COMME PROBLÈME

Les contours de la posture du philosophe de terrain sont également dessinés par nos rapports à la méthode. On estime généralement que la garantie de scientificité de la recherche repose sur une méthode attestée, reconnue par les pairs et ayant fait ses preuves. De ce point de vue, nous devons faire face à plusieurs difficultés. Chacune de nos recherches demande d'inventer une méthode propre à faire émerger la réflexivité, alors qu'en d'autres domaines les chercheurs peuvent appliquer des méthodes déjà validées (ce qui est d'ailleurs condition d'obtention de projets financés auprès de nombreux organismes). Il est de ce point de vue parfois difficile de faire reconnaître ces recherches auprès des collègues médecins ou biologistes avec qui nous travaillons, qui recourent à d'autres critères de scientificité. D'autre part, la philosophie pratique depuis peu la recherche de terrain. C'est en effet une chose de considérer que la philosophie s'est toujours confrontée au réel<sup>15</sup>, mais c'est autre chose de faire de la philosophie à partir de données empiriques, et c'est encore autre chose de mettre en place une démarche pour faire émerger des conceptions philosophiques depuis des échanges avec les acteurs de terrain. Et c'est encore une autre étape que de chercher à *thématiser* et *explicitier* cette méthode d'une philosophie pratique de terrain comme nous tentons de le faire dans cette contribution et dans ce numéro. À ce titre, nous sommes plutôt actuellement en présence de tentatives

---

« La restitution aux enquêté-e-s : entre déontologie et bricolages professionnels ? » in S. Laurens et F. Neyrat, *Enquêter : de quel droit ? Menaces sur l'enquête en sciences sociales*. Paris : éditions du croquant, 2010, p. 79-94.

15 Christiane Vollaire, *Pour une philosophie de terrain*. Paris : Créaphis, 2017.

d'explicitation de ce que le philosophe fait sur le terrain<sup>16</sup> plutôt que d'une méthode attestée de philosophie de terrain. Enfin, il n'existe pas de communauté scientifique se reconnaissant elle-même et pouvant être identifiée de l'extérieur comme *une* communauté. Peu reconnu institutionnellement, ce type de pratique philosophique reste encore assez marginal, comme en témoigne aussi le manque de revues dans lesquelles nous pourrions aisément publier nos résultats de recherche ou encore d'organismes finançant ce type de projets. Confrontées à ces difficultés, le risque est finalement de renoncer à la réflexivité sur nos méthodes – ce qui fait pourtant la spécificité de notre discipline et la validité scientifique de nos recherches – pour pouvoir faire accepter la légitimité et la pertinence de nos méthodes de recherche auprès de nos pairs.

Faire émerger une réflexivité en contexte est la principale finalité de nos recherches. C'est donc la prise en compte de ce contexte et de ses spécificités qui permet de définir la méthode par laquelle cette réflexivité peut émerger. Ainsi, si nous reprenons des outils déjà validés dans d'autres sciences humaines et sociales (parmi lesquels l'entretien semi-dirigé, les focus group et les outils d'analyse qualitative), l'usage de ces outils ne définit pas encore notre *méthode* de recherche, qui elle reste à chaque fois à mettre en place en fonction à la fois des spécificités du terrain et des exigences scientifiques de notre discipline. En cela, la philosophie de terrain se distingue d'une philosophie appliquée qui penserait dans un premier temps ses concepts et méthodes avant de les appliquer sur un terrain restant extérieur au cœur de la recherche et de sa mise en place épistémologique. Ainsi par exemple, lors d'une étude portant sur la sédation en fin de vie, des entretiens ont été menés auprès de jeunes médecins sur leur vécu et représentations de cette pratique médicale. Au cours de l'un de ces entretiens, une assistante en chirurgie a été invitée à indiquer dans quelles situations son service faisait appel à l'équipe mobile de soins palliatifs (EMSP). Dans sa réponse à cette question en apparence anodine sur sa pratique quotidienne, elle a été amenée à se positionner sur les délimitations des compétences entre soignants de service et EMSP, puis à s'interroger elle-même sur les raisons d'une difficile articulation entre soignants de formation et d'expérience

---

16 Marta Spranzi, *Le Travail de l'éthique. Décision médicale et intuitions morales*, Bruxelles, Mardaga, 2018.

différentes. L'entretien lui-même a alors pris une autre tournure, modifié par la réflexivité induite chez cette jeune médecin, et cette nouvelle piste de réflexion a été intégrée à la recherche, quand bien même elle n'avait pas été abordée dans les entretiens précédents.

Par ailleurs, il arrive que nous fassions usage de ce qui a émergé dans nos recherches de terrain pour faire avancer la recherche dans notre discipline, indépendamment cette fois-ci des acteurs de terrain. C'est ce que nous devons pouvoir nous autoriser en tant que chercheur, sans pour autant que les acteurs ne se sentent floués ou trahis par ces recherches, précisément parce que cette part de notre travail ne leur appartient pas et – à la limite – ne les concerne pas. Ainsi par exemple, dans le cadre d'un projet sur les prises en charge oncologiques à échelle régionale (entre Centre de lutte contre le cancer, Centre hospitalo-universitaire et centres hospitaliers périphériques), la constitution de l'identité professionnelle des médecins en fonction de leur milieu de formation et d'exercice est travaillée à partir de la manière dont Dewey pense le rapport de l'organisme à son environnement (un être vivant vit par son environnement, et non seulement dans un environnement). Cela intéresse le terrain parce que cela aide à penser comment se nouent ou ne se nouent pas les collaborations effectives entre praticiens de différents centres et de différents statuts, malgré un objectif commun de prise en charge optimale du patient. Mais cela présente aussi un intérêt théorique : celui de revenir à la philosophie du travail élaborée par Dewey depuis un autre prisme, grâce à ce détour par la biologie de l'environnement, ce qui présente un intérêt dans la lecture des textes comme dans la compréhension philosophique de leur conceptualisation au-delà du terrain étudié. Dans ce type de situation, le travail de recherche excède donc le cadre de l'enquête initiale et peut faire avancer des questions philosophiques théoriques.

Notre posture est finalement assez paradoxale. D'un côté en effet il est d'autant plus difficile de faire comprendre les spécificités de nos méthodes de recherches qu'elles sont peu reconnues institutionnellement et qu'elles sont réinterrogées pour chaque enquête particulière. De l'autre, justifier l'utilisation de tel ou tel outil d'enquête qualitative relève bien de la recherche en tant que telle. Dès lors, le retour, les discussions et les collaborations avec d'autres chercheurs issus des sciences humaines et sociales sont autant d'occasions de réfléchir aux méthodes

les plus appropriées à nos terrains d'enquête. Ils nous semblent requis pour assurer la validité comme l'avancée de nos recherches respectives. Enfin, dans la perspective que nous défendons, l'approche réflexive sur la méthode est le gage de sa qualité et de son adéquation à la démarche philosophique. C'est d'ailleurs pour cette raison que nous avons choisi de travailler ensemble pour cette contribution. Chacune de nous a en effet mené plusieurs études de philosophie pratique, mais aucune enquête n'a été réalisée ensemble. Pourtant, lorsqu'il a été question de clarifier, à partir de nos pratiques de recherche, la posture du philosophe de terrain, il nous a semblé particulièrement fructueux de mettre en commun nos expériences et interrogations respectives. La confrontation de nos questions de recherche et de nos expériences de terrain a permis de faire surgir les traits caractéristiques de nos pratiques de recherche, de relever ce qu'elles ont de commun et de différent et d'en dégager les difficultés et les exigences. Elle a surtout permis, pour chacune d'entre nous, de réfléchir sur sa posture de chercheur et d'en interroger la spécificité philosophique. Cela est d'autant plus important que nous travaillons au contact et en collaboration avec des collègues anthropologues et sociologues qui nous demandent souvent d'explicitier la spécificité de notre démarche.

#### QUELS PEUVENT ÊTRE LES CONTOURS D'UNE POSTURE DE CO-CONSTRUCTION ?

Nous aimerions proposer ici la notion de co-construction pour désigner la manière de faire se rencontrer la réflexivité des acteurs et celle du chercheur. Dans la perspective d'A. Kleinman, si le chercheur manifeste une hésitation à prescrire des comportements, il cherche quand même à faire preuve d'utilité sociale en témoignant des problèmes rencontrés par les acteurs de terrain et en faisant entendre sa voix dans les débats concernant les grandes politiques publiques<sup>17</sup>. De notre côté, nous avons conscience que la réflexivité que nous suscitons chez les acteurs par nos

17 Voir par exemple la référence à l'étude de R. Rapp (Rayna Rapp, *Testing Women : Testing the Fetus*. New-York, Routledge, 2000) au sujet de l'impact de l'amniocentèse aux États-Unis,

enquêtes est susceptible d'induire un changement dans la représentation qu'ils ont de leur pratique. Elle peut aussi modifier leurs pratiques, notamment par la mise en dialogue de perspectives plurielles qui apportent une vue plus ajustée de la complexité des situations étudiées. Toutefois, cet impact qui peut se révéler socialement utile advient bien par surcroît à nos recherches : il est permis par ces dernières, mais il n'en est pas l'objectif premier ni l'effet direct. Enfin, si certaines de nos recherches n'avaient pas d'utilité sociale ainsi entendue à court terme, cela n'ôterait rien à leur validité intrinsèque. En ce sens, si nos recherches de terrain sont ressaisies par les acteurs – ce qu'il s'agit aussi de prendre en compte dans une perspective éthique – elles ne consistent pas en ce qu'on appelle une « recherche-action » dont le but intrinsèque serait de transformer les choses<sup>18</sup>.

Pour ce qui concerne nos recherches, dans le temps de l'enquête de terrain il ne s'agit pas d'utiliser les praticiens ou les patients pour avoir des données qui de toutes les façons ne seraient que partielles, non représentatives et nous placeraient dans une fausse position d'avoir pouvoir sur eux. Ces entretiens et leurs analyses ne sont pas non plus des miroirs de ce qu'ils nous ont dit, des enregistrements des pratiques et des représentations que nous pourrions répertorier et/ou classer. Par exemple, nous n'avons pas compilé l'avis des personnes interrogées sur l'acceptabilité morale du diagnostic prénatal (DPN) et du diagnostic pré-implantatoire (DPI) pour des indications de risque accru de cancer d'origine génétique. Par contre, les questions posées pendant les interviews ont suscité des mouvements réflexifs chez les participants comme chez l'enquêteur. L'analyse des résultats d'une trentaine d'entretiens a ensuite permis de souligner la richesse des réflexions des couples sur ces questions et de mettre en évidence les éléments importants de réflexion, qui débordent largement le champ médical et relèvent notamment de l'ontologie et de la métaphysique<sup>19</sup>.

---

étude qu'A. Kleinman qualifie de particulièrement « réussie » (*successful*) sur ce critère (*Op. cit.*, p. 84-85).

18 Marie-Hélène Guay, Luc Prud'homme et A. Dolbec, « La recherche-action », in Benoit Gautier et Isabelle Bourgeois, *Recherche sociale, De la problématique à la collecte de données*. Montréal, Presses de l'Université du Québec, 2016, p. 539-576.

19 Catherine Dekeuwer et Simone Bateman, « Much more than a gene : hereditary breast and ovarian cancer, reproductive choices and family life », *Medicine, Health Care and Philosophy*, 16 (2), 2013, p. 231-244.

Mais s'il ne s'agit pas de refléter la position des acteurs, est-il pour autant question de « négociation » ? Par exemple et parmi d'autres, M. Parker<sup>20</sup> utilise ce concept pour travailler les enjeux éthiques des recherches ethnographiques. Il considère que cette négociation doit s'effectuer autant sur les plans de l'éthique que de la méthodologie. Avec l'ethnographie, en effet, quelque chose émerge, de « nouveau » (*new*) et de « partagé » (*shared*), qui ne peut être pensé comme la résultante de différences ou comme la reconnaissance de ces différences, mais comme la production commune de quelque chose de nouveau. Nous partageons bien cette constatation. Nous comprenons que, dans ce contexte, le concept de négociation fait référence à la posture particulière de l'enquêteur, à la fois dans et hors terrain d'enquête. Nous convenons que cette posture le conduit à se débrouiller en prenant en compte non pas seulement un seul monde moral d'expérience mais plusieurs. La négociation, entendue en ce sens précis, serait donc une source de l'altérité qui permet l'émergence et le développement de la réflexion. Cependant, nous ne négocions pas notre méthodologie avec les acteurs du terrain : cela fait partie de la posture du chercheur sur le terrain de mettre en place et de maintenir tout au long de sa recherche une méthode dont les acteurs ne peuvent attester de la validité ou discuter la pertinence. Enfin, ce terme nous paraît délicat à utiliser parce qu'il renvoie dans son acception commune au fait que chacun fait valoir ses intérêts, ce qui n'est pas adéquat ici.

La notion de co-construction renvoie d'abord à l'exigence de présenter clairement aux participants les objectifs et la méthode de nos recherches, ce qui permet d'éviter certaines déconvenues. Certaines personnes que nous rencontrons souhaitent en effet savoir si les autres personnes disent la même chose ou pensent comme elles ; en participant à l'enquête, elles cherchent une réassurance à propos de leur pratique ou de leur opinion. D'autres cherchent à faire passer un message, ce qui ne cadre pas avec les exigences épistémologiques du type d'enquête que nous réalisons. D. Naudier (*op. cit.*) rapporte aussi que les interviewés s'attendent souvent à trouver dans les résultats un reflet de ce qu'ils pensaient avoir dit au chercheur. Ils sont alors déçus « de ne pas s'y retrouver » et se sentent floués, voir trahis. Sans explicitations, ces participants seraient nécessairement déçus par les résultats de l'étude à laquelle ils participent. Mais si la démarche philosophique de terrain a été suffisamment explicitée

---

20 Michael Parker, « Ethnography/Ethics », *Social Science and Medicine*, 65, 2007, p. 2 48-259.

en amont, les acteurs qui choisissent de participer à l'enquête trouvent inversement leur compte à voir émerger et s'élaborer des réflexions seulement en germe jusqu'alors.

Cette question des contours donnés à la co-construction se pose aussi dans le moment de la restitution. Le type de relation que le chercheur souhaite avoir ou maintenir avec les acteurs l'oblige à définir la place qu'il leur donne dans le processus de restitution. Au fil de nos recherches, en plus de la publication de résultats de recherche anonymisés, l'organisation d'une étape de réappropriation des résultats de recherche et d'une co-construction participative du sens des pratiques nous est en effet apparue de plus en plus importante. Ce moment, qui s'effectue sur le long terme et au-delà de la délimitation de la recherche elle-même, est un *possible*, mais non un critère de ce que serait ou non une recherche « réussie » pour reprendre le terme d'A. Kleinman<sup>21</sup>. Les expériences de restitution que nous avons vécues ne sont pas des expériences de co-analyse des résultats (lors desquelles seraient mises en œuvre des méthodes profanes d'analyse) ni des expériences de co-rédaction d'article. Elles se veulent des séances où les résultats de l'enquête sont proposés aux participants et où ils prennent sens pour eux. Il arrive aussi que les acteurs ne se saisissent pas des résultats des recherches menées sur le terrain incluant pourtant des entretiens réalisés avec eux. Ce fut le cas par exemple de l'étude sur l'impact de la mise à disposition des robots de téléprésence en onco-pédiatrie, suite à laquelle les soignants n'ont pas souhaité ou pu s'emparer du questionnement autour de la frontière de plus en plus floue entre ce qui relève du soin et ce qui n'en relève pas d'une part et entre ce qui relève des professionnels de santé et ce qui relève du milieu associatif en secteur pédiatrique d'autre part. Cependant, le fait qu'ils ne s'emparent pas des résultats n'ôte rien à leur validité ni à leur pertinence : cela peut même être une donnée de recherche. À la différence d'une « bioéthique empirique » telle qu'A. Kleinman peut la définir, nous ne franchissons pas le pas de l'intervention en termes d'organisation des soins ou de politiques publiques à promouvoir. Délimiter les contours de nos missions, de notre travail et de la co-construction avec les acteurs fait ainsi partie intégrante, selon nous, d'une éthique de la recherche en philosophie pratique de terrain.

---

21 *Op. cit.*, p. 84.

Par contre, lorsque les acteurs de terrain se réapproprient des résultats, cela fait également partie de notre philosophie pratique de terrain de l'accompagner. Par exemple, dans le cadre d'un travail sur l'accompagnement des personnes atteintes d'un lymphome cérébral pendant et après la pathologie et les traitements, les soignants se sont emparé des résultats de recherche et ont souhaité poursuivre la réflexion sur ce que cela veut dire d'être *soignant* et non seulement infirmier expert dans un centre de référence, et sur ce qui entre ou non dans le cœur de leur métier. Il y a donc eu d'abord le temps du travail de terrain auprès de ces soignants. Ensuite, il y a eu le temps de la recherche philosophique dont les résultats ont fait l'objet d'une restitution auprès des soignants ainsi que dans un autre centre hospitalier. Enfin, il y a eu le temps de la poursuite de la réflexion sur une thématique ayant émergé dans cette recherche mais dont les enjeux l'ont largement excédée : les contours du soin. Ce dernier temps a donné lieu à une reprise réflexive par les soignants, accompagnés dans cette démarche par le chercheur. Il a fait l'objet de la rédaction d'une communication par les soignants.

## CONCLUSIONS

Notre posture de chercheur se dessine donc en relation avec les acteurs de terrain, en lien avec les autres sciences humaines et sociales et au sein de notre propre discipline. L'exigence réflexive mise en œuvre par cette philosophie pratique de terrain apparaît à plusieurs niveaux : dans la manière de rencontrer le terrain, dans le processus d'invention méthodologique et dans la manière d'articuler la réflexivité des acteurs et celle du chercheur. Elle a, nous l'avons vu, une dimension éthique.

Cette contribution constitue un pas de côté depuis les façons de faire que chacune de nous a expérimentées sur le terrain. Au fur et à mesure de nos recherches respectives se sont dessinés les contours de notre posture de chercheur et nous avons également commencé à définir les spécificités d'une philosophie de terrain. Le temps passé en commun à discuter des exigences propres à nos recherches et des difficultés rencontrées a constitué une autre étape : il nous a permis de mieux clarifier,

thématiser et expliciter la teneur fondamentale de notre démarche. Il nous paraît désormais utile de continuer à nous questionner à plusieurs niveaux et à une autre échelle, en impliquant d'autres chercheurs en philosophie et sciences humaines et sociales.

Dans cette posture de philosophe de terrain, un équilibre nous paraît important à tenir. Il nous faut veiller à maintenir un constant effort méthodologique, notamment parce qu'il est le garant scientifique de notre démarche et l'assise de la reconnaissance par nos pairs. Mais de cet effort requis pour légitimer une philosophie de terrain naissante, il pourrait n'y avoir qu'un pas pour considérer que cela en fait la meilleure méthode philosophique, alors qu'il ne peut s'agir d'en conclure que toute démarche philosophique se doit d'aller sur le terrain. Non seulement, cela ne ferait pas sens pour tout un pan de recherche philosophique, mais en outre, c'est la philosophie de terrain elle-même qui en perdrait en crédibilité et en pertinence.

Catherine DEKEUWER  
Université de Lyon, IRPhiL

Julie HENRY  
École Normale Supérieure de Lyon  
– TRIANGLE



## RÉSUMÉS/ABSTRACTS

Catherine DEKEUWER, « Introduction. Qu'est-ce que la philosophie de terrain ? »

La définition de la philosophie de terrain renvoie aux questions du rapport entre réalité et pensée et de la spécificité de l'activité philosophique. Les approches présentées sont plurielles, les auteurs inventant des réponses adaptées aux manières dont les terrains les requièrent. Ces pratiques posent des questions d'éthique de la recherche.

Mots-clés : étude qualitative, philosophie, méthodologie, éthique de la recherche, pensée.

Catherine DEKEUWER, "Introduction. What is field philosophy?"

*The definition of « field philosophy » raises questions about the relationships between reality and thought and the specificities of philosophical activity. The works introduced here are different, each autor coming up with his own approach. Theses researches raises also specific ethical questions.*

*Keywords: Qualitative study, philosophy, methodology, research ethics, thought.*

Jean-Philippe PIERRON, « La philosophie de terrain a-t-elle un sol ? La distance du terrain et le sol du comprendre »

De Socrate qui dialogue avec toutes sortes de « terrains » à la revendication contemporaine d'une philosophie non pas appliquée, mais impliquée, repenser le terrain en philosophie n'est-ce pas aussi repenser le geste de philosopher alors que l'histoire de la philosophie est devenue son « terrain » principal ? Mais est-il simplement une illustration de thèses abstraites, un argument logique ou une redéfinition de ce que signifie se comprendre en des « expériences » où l'humain tente de se dire ?

Mots-clés : Philosophie, terrain, phénoménologie, sciences humaines, herméneutique, sol.

Jean-Philippe PIERRON, *“Does field philosophy have grounds? The distance of the field and the grounds of understanding”*

*From Socrates dialogue with all kinds of “grounds” to the claim today of a philosophy which is not applied but implied, we may ask: is rethinking the ground in philosophy not also rethinking the act of philosophizing, at a time when the history of philosophy seems to be its main “ground”? Is the ground in philosophy simply an illustration of abstract theses, a logical argument or a redefinition of what it means to understand oneself by paying attention to “experiences” in which humans try to tell themselves to each other?*

*Keywords: Philosophy, field, phenomenology, human sciences, hermeneutics, ground.*

Marie GAILLE, « La philosophie de terrain, du pourquoi au comment ? L'exemple de la philosophie de la médecine »

Quelles sont les raisons de l'intérêt philosophique pour la médecine, en particulier sous l'angle éthique ? L'article analyse les raisons de sa formulation puis la façon dont il s'est déployé en cherchant à éviter un écueil : la perte de la relation au « réel ». Enfin, il propose une vision de la philosophie de terrain en lien avec la pensée canguilhémienne des normes individuelles et une forme d'ethnographie attentive à l'irréductible diversité des manières de vivre et d'être.

Mots-clés : médecine, philosophie, terrain, norme individuelle, forme de vie.

Marie GAILLE, *“Field philosophy, from the ‘why’ to the ‘how’? The example of the philosophy of medicine”*

*We examine the reasons for the philosophical interest in medicine, particularly from an ethical perspective. This study analyzes the reasons for its formulation, then the way it was deployed while seeking to avoid the pitfall of a loss of the relationship to “reality”. Eventually, it proposes a specific vision of a fieldwork philosophy, in connection with Canguilhem thought of individual norms and a form of ethnography attentive to the irreducible diversity of ways of living and being.*

*Keywords: philosophy, medicine, fieldwork, individual norm, form of life.*

Anastasia MARKOFF-LEGRAND, « De la transdisciplinarité méthodologique à la spécificité philosophique. L'exemple d'une étude qualitative sur l'accompagnement de la fin de vie et la loi Claeys-Léonetti »

Cet article interroge la spécificité de la philosophie de terrain à partir de la méthode complexe conçue par la bioéthicienne Ghislaine Cleret de Langavant

et à travers son utilisation dans une étude sur l'accompagnement de la fin de vie et la loi Claeys-Léonetti. Il s'agit de montrer que la transdisciplinarité méthodologique n'empêche pas le respect d'exigences spécifiquement philosophiques telles que la problématisation et la compréhension systémique de la connaissance.

Mots-clés : méthodologie, éthique appliquée, bioéthique, méthode complexe, fin de vie, loi Claeys-Léonetti.

Anastasia MARKOFF-LEGRAND, *“From methodological transdisciplinarity to philosophical specificity. The example of a qualitative study on end of life care and the Claeys-Leonetti law”*

*This article questions the specificity of applied philosophy on the basis of bioethicist Ghislaine Cleret de Langavant's complex method and through its use in a study on end-of-life care and the Claeys-Leonetti law. The aim is to show that methodological transdisciplinarity in ethics does not prevent us from respecting actual philosophical requirements such as the formulation of a problem and the systemic understanding of knowledge.*

Keywords: methodology, applied ethics, bioethics, complex method, end-of-life, Claeys-Leonetti law.

Brenda BOGAERT, « Proposition méthodologique pour une philosophie de terrain avec les émotions à la lumière de la pensée de Martha Nussbaum »

Cet article propose une méthode pour mener une enquête de terrain en philosophie en s'inspirant des contributions de Martha Nussbaum. Il s'appuie sur une recherche en cours pour montrer comment conceptualiser un sujet de recherche avec les émotions. Cette méthode s'inspire aussi des outils méthodologiques utilisés dans les travaux des sciences humaines et sociales. Enfin, l'article présente un questionnement sur les raisons de faire du terrain en philosophie.

Mots-clés : émotions, Nussbaum, néo-stoïcisme, ethnographie, terrain.

Brenda BOGAERT, *“A methodological proposition for field philosophy in light of Martha Nussbaum's reflections on emotion”*

*This article proposes a method for fieldwork in philosophy inspired by Martha Nussbaum. By taking the example of a current research project on patient empowerment, the article describes the approach taken by the researcher to conceptualize the subject with emotions. This method is also inspired from methodological tools in the*

*social and human sciences. The article concludes with a discussion on the purpose of doing fieldwork in philosophy.*

*Keywords: emotions, Nussbaum, neo-Stoicism, ethnography, fieldwork.*

Marta SPRANZI, « Éthique empirique, décision médicale et “philosophie de terrain”. Approche normative et positionnement du chercheur »

L'éthique empirique est désormais thématifiée comme un champ de recherche à part entière, notamment dans le domaine de la santé. Après avoir répondu à l'objection classique connue sous l'appellation de « sophisme naturaliste », cet article explore les caractéristiques de la recherche en éthique clinique, la différence entre une perspective de recherche prospective et rétrospective, et le positionnement éthique du chercheur.

Mots-clés : bioéthique empirique, recherche qualitative, décision médicale, éthique clinique, sophisme naturaliste.

Marta SPRANZI, “*Empirical ethics, medical decisions, and field philosophy. A normative approach and the position of the researcher*”

*Empirical bioethics is an interdisciplinary research field. I explore the objection known as “naturalistic fallacy” and the specific issues raised by empirical research in clinical ethics from the point of view of the reasons and values put forward by concerned people. This study explores the difference between a prospective and a retrospective perspective on decision-making. It analyses the specific ethical issues raised by the researcher’s indirect involvement in the decision making process.*

*Keywords: empirical bioethics, qualitative research, medical decision making, clinical ethics, naturalistic fallacy.*

Benjamin DERBEZ, « Faire de la sociologie en terrain bioéthique. Entre pratiques éthiques et éthique en pratiques »

Face à la discrétion des sciences sociales dans le concert bioéthique, l'expertise du « terrain » a longtemps été réservée aux médecins. En prenant l'exemple de deux recherches en cancérologie et en génétique, cet article tente de montrer en quoi un travail sociologique descriptif peut alimenter le débat bioéthique. Entre l'implication médicale concrète et l'exposition philosophique abstraite, l'enquête ethnographique permet une compréhension des pratiques éthiques qui peut être utile.

Mots-clés : Ethnographie, sociologie, bioéthique, économies morales, cancer, génétique.

Benjamin DERBEZ, “*Sociology in the field of bioethics. Between ethical practice and ethics in practice*”

*Due to the discretion of social sciences voice in bioethics, physicians have been considered as the experts of the “field” for a long time. Drawing on the examples of two field work in oncology and genetics, this paper argue that sociological description can make insightful contribution to bioethical debates. Between the abstract philosophical exposure and the concrete medical implication, the field ethnographic fieldwork allows a potentially useful understanding of ethical practices.*

*Keywords: ethnography, sociology, bioethics, moral economies, cancer, genetics.*

Catherine DEKEUWER, Julie HENRY, « Philosophie pratique de terrain. Quelle posture de recherche ? »

Cette contribution s’appuie sur nos expériences de chercheuses en philosophie pratique de terrain, dans lesquelles nous essayons de mieux comprendre quelles représentations, et quelles normes mobilisent les acteurs du domaine de la santé dans leurs pratiques et/ou leurs questionnements. Dans ce contexte, nous utilisons des outils de recueil de données empiriques, ce qui nous amène à poser la question de notre posture spécifique de chercheur en philosophie.

Mots-clés : enquête qualitative, philosophie, méthodologie, bioéthique, santé, terrain.

Catherine DEKEUWER, Julie HENRY, “*Practical field philosophy. What research position should be taken?*”

*This article is based on our experiences as researchers in field philosophy. In our research, we try to better understand how healthcare professionals mobilize representations and norms in their daily practices, dilemmas, and reflections. In this context we use tools from empirical research, which made us ask what is our specific posture as philosophers.*

*Keywords: qualitative study, philosophy, methodology, bioethics, health, field.*



« Éthique, politique, religions » est une revue biannuelle, gérée par l'Institut de recherches philosophiques de Lyon (IRPhiL, Université Lyon 3). Elle est centrée sur l'étude philosophique des sociétés contemporaines et de leur généalogie. Elle comprend des cahiers thématiques, des éditions ou traductions de textes de référence, des variétés et des recensions d'ouvrages, français ou étrangers. Les articles peuvent être publiés en français ou en anglais. Tous les textes sont soumis à une double expertise en double aveugle, réalisée par les membres des trois comités de la revue, ou, dans certains cas, par des experts extérieurs.

Les propositions d'articles sont à envoyer à

IRPhiL  
18, rue Chevreul  
69007 Lyon

ou par mail à [romain.carnevali@univ-lyon3.fr](mailto:romain.carnevali@univ-lyon3.fr)

La revue *Éthique, politique, religions* est publiée, en version papier et en version électronique, aux éditions Classiques Garnier.





CLASSIQUES  
GARNIER

## Bulletin d'abonnement revue 2020

*Éthique, politique, religions*

2 numéros par an

M., Mme :

Adresse :

Code postal :

Ville :

Pays :

Téléphone :

Fax :

Courriel :

Prix TTC abonnement France, frais de port inclus		Prix HT abonnement étranger, frais de port inclus	
Particulier	Institution	Particulier	Institution
■ 51 €	■ 51 €	■ 59 €	■ 59 €

Cet abonnement concerne les parutions papier du 1<sup>er</sup> janvier 2020 au 31 décembre 2020.

Les numéros parus avant le 1<sup>er</sup> janvier 2020 sont disponibles à l'unité (hors abonnement) sur notre site web.

Modalités de règlement (en euros) :

- Par carte bancaire sur notre site web : [www.classiques-garnier.com](http://www.classiques-garnier.com)
- Par virement bancaire sur le compte :  
Banque : Société Générale – BIC : SOGEFRPP  
IBAN : FR 76 3000 3018 7700 0208 3910 870  
RIB : 30003 01877 00020839108 70
- Par chèque à l'ordre de Classiques Garnier

Classiques Garnier

6, rue de la Sorbonne – 75005 Paris – France

Fax : + 33 1 43 54 00 44

Courriel : [revues@classiques-garnier.com](mailto:revues@classiques-garnier.com)

Abonnez-vous sur notre site web :  
[www.classiques-garnier.com](http://www.classiques-garnier.com)









