

Second dossier :
La description et les jugements de valeur.
Une réflexion sur la connaissance et l'éthique



Paul Klee, *Vergesslicher Engel*, 1939

Introduction : La description et les jugements de valeur. Une réflexion sur la connaissance et l'éthique¹

Hervé Dumez
CNRS / École Polytechnique

Constitué de réflexions autour, respectivement, d'un livre de Iris Murdoch, d'un livre de Putnam, et d'une note sur Max Weber, ce dossier consacré à la question des liens entre description et jugements de valeur renvoie à trois questions centrales :

- Peut-on exclure les jugements de valeur d'une description ? Nous menons des recherches, que nous voulons de statut scientifique, qui, surtout si elles sont de style qualitatif, comportent des descriptions (Dumez, 2010). On considère généralement (dans la tradition positiviste, mais aussi dans celle de Max Weber) que la neutralité axiologique est de rigueur : ces descriptions doivent être exemptes de tout jugement de valeur, la présence de tels jugements constituant à la fois une erreur scientifique et un manquement à l'éthique de la recherche. Dans cette perspective, on se doit d'exclure les jugements de valeur de la description scientifique. Il s'agit d'une tâche difficile : dans les sciences sociales, le chercheur est tenté en permanence, consciemment ou inconsciemment de formuler de tels jugements. Murdoch et Putnam pensent que le problème est de nature différente : on ne peut pas et on ne doit pas exclure le normatif de la description. Certains concepts sont, par nature, à la fois descriptifs et normatifs, ce sont des concepts que l'on qualifie selon l'expression de Bernard Williams (1985/1990) de « concepts éthiques épais » (« *thick ethical concepts* »). Williams estime que ces concepts à la fois guident l'action et sont guidés par le monde. « *L'application d'un tel concept fournit souvent à quelqu'un la raison de son action, bien que cette raison ne soit pas nécessairement décisive et puisse être dépassée par d'autres raisons [...] Simultanément, le monde guide leur application. Un concept de ce genre peut être bien ou mal appliqué, et les personnes qui l'ont acquis peuvent s'accorder à dire qu'il s'applique ou ne s'applique pas à de nouvelles situations.* » (Williams, 1990, pp. 152-153)
- Indirectement (et très modestement), ce dossier pose la question des fondements possibles de l'éthique d'entreprise. Souvent, ce courant essaie de trouver ces fondements dans la grande philosophie éthique (Kant, Lévinas, etc.). Or, ces références apparaissent dans leur grandeur même, disproportionnées et mal adaptées. Si l'éthique des affaires nécessite un fondement (est-ce le cas, et de quelle nature doit-il être ? sont deux questions particulièrement épineuses), il faut sans doute chercher d'autres styles de philosophie morale. Les travaux de Murdoch et Putnam peuvent paraître intéressants de ce point de vue.

1. Je remercie Magali Ayache et Colette Depeyre pour leurs remarques détaillées, ainsi que Marie-Rachel Jacob et Christelle Théron pour leurs commentaires. L'auteur doit bien évidemment être tenu pour seul responsable du contenu de ces textes, ainsi que des fautes éventuelles qu'ils pourraient comporter.

- Enfin, les problèmes soulevés renvoient à l'épistémologie de la gestion. Prenons l'un de ses concepts fondamentaux, celui de performance. On peut considérer, dans la tradition du Cercle de Vienne, que ce concept doit être uniquement factuel, à base d'analyses chiffrées, et qu'une approche scientifique doit en rester là. On peut également constater que ce concept est à la fois descriptif et normatif dans ses usages, mais penser que l'aspect descriptif ou factuel peut et doit être séparé, dans l'analyse, de l'aspect normatif. Ou on peut penser, à la manière de Putnam (qui d'ailleurs s'appuie sur les travaux d'Amartya Sen en économie), que ce concept est intrinsèquement, sans séparation possible, à la fois descriptif et normatif, qu'il doit être considéré de cette manière parce que le normatif gouverne son aspect descriptif. Il en est de même des indicateurs et des instruments de gestion eux-mêmes, comme l'ont montré de manière indépendante, Charles Goodhart (1975), économiste en chef de la Banque d'Angleterre et Berry, Moisdon et Riveline (1979). Quelles sont les implications épistémologiques de cette approche philosophique ?

On voit que les questions évoquées sont riches tout autant que complexes. Bien évidemment, l'ambition de ce dossier limité n'est pas d'y donner des réponses, et encore moins définitives. Juste de constituer une introduction que l'on espère utile, même si elle est d'ailleurs loin de rendre justice à la richesse et à la subtilité des deux auteurs étudiés².

Références

- Berry Michel, Moisdon Jean-Claude & Riveline Claude (1979) "Qu'est-ce que la recherche en gestion ?" *Informatique et Gestion*, n° 108, septembre, pp. 66-74 et n°109, octobre, pp. 76-79.
- Dumez Hervé (2010) "La description : point aveugle de la recherche qualitative", *Le Libellio d'Aegis*, vol. 6, n° 2, pp. 28-43.
- Goodhart, Charles A.E. (1975) *Monetary Relationships: A View from Threadneedle Street* in *Papers in Monetary Economics* Volume I, Reserve Bank of Australia. (voir http://cyberlibris.typepad.com/blog/files/Goodharts_Law.pdf)
- Murdoch Iris (1970) *The Sovereignty of Good*. London, Chatto & Windus. [traduction française : Murdoch Iris (1994) *La souveraineté du bien*. Combas, Éditions de l'Éclat.]
- Putnam Hilary (2002) *The collapse of the Fact/Value Dichotomy, and Other Essays*. Cambridge MA, Harvard University Press. [traduction française : Putnam Hilary (2004) *Fait/Valeur : la fin d'un dogme, et autres essais*. Paris/Tel Aviv, Éditions de l'Éclat.]
- Williams Bernard (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*. London, William Collins Sons & Co. [traduction française : Williams Bernard (1990) *L'éthique et les limites de la philosophie*. Paris, Gallimard] ■

2. Incidemment, ce dossier est également l'occasion de rendre hommage au travail effectué par les Éditions de l'Éclat pour donner des traductions françaises des ouvrages de philosophie anglo-saxonne essentiels.

Peut-on décrire l'activité morale ?

La démarche d'Iris Murdoch

Hervé Dumez
CNRS / École Polytechnique

Iris Murdoch est surtout connue comme romancière et, plus tragiquement parce qu'elle fut atteinte de la maladie d'Alzheimer à la fin de sa vie et que son mari dépeignit cette tragédie dans un livre qui reste une référence sur ce désastre.

Mais Murdoch est aussi une philosophe. Elle suivit les cours de Wittgenstein à Cambridge et écrivit le premier livre sur Sartre en Anglais. Surtout, elle écrivit sur l'éthique (Murdoch, 1970/trad. franc. 1994) et sa réflexion est, pour certains des plus grands philosophes de l'époque (c'est le cas de Putnam), fondamentale. Pour autant, elle reste méconnue, ce qui est étrange : son approche des problèmes éthiques est concrète, quand nombre de références très abstraites sont utilisées parfois, y compris pour tenter d'aborder des questions éminemment ancrées dans le réel comme l'éthique d'entreprise. Tournée vers les questions concrètes, sa pensée est pour autant complexe (à la mesure des problèmes posés par le sujet). Quelques thèmes centraux se dégagent pourtant. Ils peuvent être mis en évidence à partir d'une situation, d'un cas, qu'elle présente et analyse. Mais, avant cela, il est utile de passer un peu de temps sur la critique que Murdoch fait de l'existentialisme.



Iris Murdoch
(1919-1999)

Critique de la morale existentialiste

Murdoch est une spécialiste de Sartre, on l'a dit, mais quand elle parle d'existentialisme, elle vise une manière de penser beaucoup plus large qui englobe tout aussi bien les oxfordiens Alfred Jules Ayer, Stuart Hampshire, et Richard Mervyn Hare, qui sont ce qu'il est convenu d'appeler des « philosophes analytiques » et qui n'ont jamais été existentialistes au sens de Sartre ou Heidegger.

Qu'entend-elle exactement par là ?

C'est une vision de l'homme et de l'éthique qui nous est familière (et que nous avons tendance à privilégier). Elle décrit l'homme comme doté de liberté et pouvant s'abstraire de tout déterminisme, comme doté d'une volonté autonome, et faisant face à de grands choix. L'individu apparaît « comme entité autarcique et hautement consciente » (p. 50), soit que ceci apparaisse comme une donnée de fait, que nous rencontrerions tous les jours, soit qu'il s'agisse d'un idéal à atteindre. Du coup, la liberté apparaît comme un :

[...] jaillissement instantané d'une volonté ponctuelle dans un complexe logique impersonnel. (p. 37)

Il peut y avoir un grand pessimisme sur la nature humaine (on pense à Sartre et à sa notion de « salaud »), mais ce pessimisme masque, comme le note justement Murdoch, une espèce de romantisme optimiste sur notre capacité à affirmer notre volonté libre :

Un mélange de mépris pour la condition humaine ordinaire et de la certitude de son propre salut protège l'auteur du véritable pessimisme. Il porte un masque sombre qui ne sert en fait qu'à cacher son allégresse (p. 67)

Du coup, la lecture de ces philosophes moraux à la fois nous plaît et nous déçoit. Elle nous séduit par la manière dont nous nous trouvons valorisé :

L'atmosphère en est réconfortante et tend à produire de l'autosatisfaction chez le lecteur qui se sent faire partie d'une élite dont les membres s'adressent à lui comme à un pair. (p. 67)

Elle nous déçoit pourtant parce que cette description ne correspond pas à ce que nous vivons. Elle apparaît comme coupée de ce que Murdoch appelle le « tissu » de notre vie (p. 71). Pour analyser ce que nous sommes et ce que nous faisons, nous avons besoin d'un autre type de philosophie, selon cette très belle remarque :

Une philosophie morale devrait être faite pour être habitable. (p. 63)

C'est ce que Murdoch va chercher, précisément. Mais avant de quitter l'existentialisme, une dernière remarque. Pourquoi cette philosophie peut-elle être si éloignée de ce que nous vivons ? Murdoch a cette notation, comme en passant (elle est, dans le texte, entre parenthèses), extraordinaire à mon sens :

(Il est toujours intéressant de se demander à propos d'un philosophe : de quoi a-t-il peur ?) (p. 90)

Il serait effectivement possible de relire toute l'histoire de la philosophie à la lumière de cette simple question. Mais ce qui nous intéresse ici est le point suivant : ces philosophes, et nous qui les lisons, ont peur du banal, de ce qui peut paraître dépourvu de sens, gris. Or, c'est ce que nous vivons, et c'est bien cela que la philosophie doit éclairer.

Le cas M. et B.

Murdoch va se mettre en quête d'une philosophie morale habitable en construisant un petit cas.

Une mère, qu'on appellera M., éprouve de l'hostilité à l'égard de sa belle-fille, qu'on appellera B. M. trouve B. plutôt bonne fille, mais la trouve aussi, non pas vraiment vulgaire, mais très certainement mal dégrossie, dépourvue de bonnes manières et de raffinement. B. a tendance à être libre et familière, anticonformiste, souvent brusque, parfois même carrément mal élevée, toujours portée à des gamineries inopportunnes. M. est agacée par l'accent de B. et par sa manière de s'habiller. M. a le sentiment que son fils a fait une mésalliance. Supposons, pour les besoins de l'exemple, que la mère, qui est une personne très « correcte », se comporte à la perfection à l'égard de la jeune fille, en s'interdisant de ne rien laisser transparaître de ce qu'elle pense réellement. On pourrait supposer pour la netteté de l'exemple que le jeune couple vit dans un autre pays, ou encore que B. est aujourd'hui décédée : l'essentiel étant de bien comprendre que s'il y a problème, il n'existe que dans l'esprit de M. (p. 30)

Ce petit cas, avant de poursuivre en voyant comment il va évoluer, appelle quelques remarques.

1. C'est un cas de romancière. Quand on est habitué aux petits exemples pris sans cesse par les philosophes analytiques à la suite de Wittgenstein, on est frappé par la richesse du vocabulaire et la finesse de l'analyse. Le cas en lui-même est presque une nouvelle. On pourrait penser qu'il s'agit d'une déformation quasi-professionnelle de la part de Murdoch : une romancière reste romancière, même quand elle fait de la philosophie. En réalité, les choses sont plus profondes. D'une part, dans son analyse, Murdoch va donner une place centrale au langage et à la description. D'autre part, Murdoch va souligner l'importance de l'art et de la littérature dans les questions éthiques, les deux étant liés.
2. Le cas est d'une grande banalité. On est loin des grandes envolées existentialistes, de la mise en jeu de notre volonté dans un saut de liberté grandiose. Murdoch parle d'hostilité, mais cette hostilité est surtout faite de petits agacements qui font encore une fois le tissu même de nos vies, et aucun geste n'en découle.
3. Tout se passe en M. Rien d'extérieur ne va avoir lieu : le comportement de M. a toujours été très correct et n'a jamais laissé transparaître son hostilité, il ne change donc pas ; le comportement de B. ne change pas non plus, et aucune interaction ne va avoir lieu entre M. et B. (la mort envisagée de B. n'est pas là pour dramatiser le cas, mais pour neutraliser tout changement de comportement qui pourrait influer sur l'appréciation de M. ainsi que tout échange entre les deux).

Voilà comment évoluent les choses.

Supposons qu'au bout de quelques temps M. s'installe dans un ressentiment systématique, se bloque sur une image de B., et (pour employer une expression qui présuppose la réponse) se trouve prisonnière du cliché « mon fils est marié avec une fille qui est idiote et qui a mauvais genre ». Pourtant, la M. de mon exemple est quelqu'un d'intelligent, de bienveillant, capable d'autocritique, capable aussi, à l'occasion, de porter une attention scrupuleuse et juste à ce à quoi elle est confrontée. Imaginons que M. se dise : « Je suis conventionnelle et vieux jeu. Ne suis-je pas victime de mes préjugés, de mon étroitesse d'esprit et d'un certain snobisme ? Il y a sûrement de la jalousie de ma part. Il faut que je reconsidère la situation ». Faisons la supposition que M. se mette à observer B. ou du moins à réfléchir délibérément sur B., et que sa vision de B. en soit peu à peu modifiée. Si l'on ajoute que B. vit loin de M. ou qu'elle est morte entre-temps, on peut affirmer que ce qui change, ce n'est pas le comportement de B., mais bien l'esprit de M. Voici que B. se révèle finalement être non plus vulgaire mais vive et simple, non plus dépourvue de manières mais spontanée, non plus bruyante mais gaie, moins fâcheusement gamine que délicieusement juvénile, etc. De plus, comme je l'ai posé *ex hypothesi*, le comportement manifeste de M., très correct depuis le début, n'a subi aucune modification. (p. 31)

Les motifs du changement de M. peuvent être divers : besoin d'être juste, amour maternel, refus de l'idée que son fils puisse s'être trompé dans le choix de sa compagne. Peu importe, finalement. Mais Murdoch précise qu'elle a construit le cas avec l'idée que la bonne description a trait à la volonté d'être juste.

Que s'est-il exactement passé ?

L'activité morale

M. a fait preuve d'une forme d'activité, et cette activité peut être qualifiée de morale :

L'idée à laquelle nous tentons de donner un sens est [que] M. a, dans l'intérim, été *active*, qu'elle a *fait* quelque chose, un quelque chose que nous approuvons et qui, d'une manière ou d'une autre, est une action intrinsèquement bonne. M. a été, dans l'intérim, moralement active : c'est tout ce que nous voulons dire et, d'un point de vue philosophique, tout ce que nous voulons avoir le droit de dire. (p. 33)

Notons que, pour une wittgensteinienne¹ (même critique), le cas a quelque chose de paradoxal : il met l'accent sur ce qui s'est passé à *l'intérieur* de M., notion éminemment problématique pour Wittgenstein comme on sait. Notons toutefois que le paradoxe n'est sans doute qu'apparent parce que l'accent est mis sur le langage. Il est clair pour Murdoch, et elle se situe bien là dans la ligne de son maître, que ce langage n'est pas un langage privé (un langage qui parlerait de ses états d'âme intérieurs et que seule M. serait à même de comprendre). Murdoch s'est mise en situation d'étudier un processus intérieur, mais elle va s'efforcer de l'étudier comme une action. En effet :

La moralité, vigoureusement soutenue par la logique, a horreur du privé. Le salut par les œuvres est une nécessité conceptuelle. (p. 29)

Il faut résoudre ce paradoxe de l'intérieur/extérieur et Murdoch le fait dans une tradition wittgensteinienne :

Ce que je *fais* et ce que je *suis* n'ont rien de privé et de personnel, mais me sont imposés, dans le sens où leur identification n'est possible que sous des concepts publics et par des observateurs objectifs. La connaissance de soi est quelque chose qui se déploie aux yeux de tous. Les raisons sont des raisons publiques, les règles sont des règles publiques. (p. 29)

Bien évidemment, tout ceci est lié au langage : pour Wittgenstein, encore une fois, il n'y a pas de langage privé qui me permettrait, à moi-même et seulement à moi-même, d'avoir un accès à ce qui se passe en moi. Je passe par des mots – même concernant mes douleurs les plus intimes – que j'ai appris depuis mon enfance et qui sont les mots de tous.

Les mots sont nos symboles les plus subtils, et notre structure humaine est sous leur dépendance. (p. 48)

Autrement dit, toute la difficulté pour Murdoch en tant qu'observatrice de M. est de comprendre ce qui s'est passé en M., non pas sur un mode empathique, mais en tant qu'action, plus exactement en tant qu'activité. La difficulté tient notamment à l'imbrication des descriptions : Murdoch décrit l'activité de M., or celle-ci est précisément un travail de changement de description du comportement de B.

Murdoch nous invite donc à essayer de comprendre, via un travail de description, ce qui s'est passé. Cela apparaît assez vague parce qu'il s'agit d'une espèce de transformation mentale de M. mais, en réalité, la difficulté ne réside pas dans ce vague :

Si l'activité de M. est difficile à caractériser, ce n'est pas parce qu'elle est vague, mais précisément parce qu'elle est morale. (p. 37)

Qu'est-ce donc que cette activité que l'on peut et doit qualifier de morale qui s'est opérée en M. ?

Il s'agit tout d'abord de quelque chose de banal et familier :

[...] l'activité de M. est ici quelque chose qui, loin d'être bizarre et vague, nous paraît extrêmement familier. D'innombrables romans contiennent des récits de ce que sont ces luttes. N'importe qui est capable d'en décrire une sans être à court de mots pour la raconter. (p. 36)

1. On ne traitera pas ici d'une question trop complexe, celle de savoir si Murdoch se situe dans la ligne de ce que dit Wittgenstein de l'éthique. On connaît la célèbre phrase de ce dernier : « Prêcher la morale est difficile, fonder la morale impossible ». (Wittgenstein, 1991, p. 118). La seule conférence publique qu'il ait jamais donnée était consacrée à l'éthique, et il a eu cette remarque : « Si un homme pouvait écrire un livre sur l'éthique qui fût réellement un livre sur l'éthique, ce livre, comme une explosion, anéantirait tous les autres livres de ce monde ». (Wittgenstein, 1992, p. 147)

Le mot « lutte » ne doit pas nous induire en erreur. Il ne s'agit pas d'une lutte sartrienne, un saut grandiose. Il s'agit d'un travail, patient, sous la forme d'un effort de compréhension :

[...] un effort progressif pour voir en toute clarté un objet particulier.
L'activité de M. est par essence quelque chose de progressif, quelque chose d'indéfiniment perfectible. (p. 37)

Il s'agit alors de comprendre pourquoi il y a lutte, et contre qui. Ce combat se fait contre soi-même répond Murdoch (mais ceci était contenu dans le cas : la lutte de M. commence quand elle se demande si elle n'est pas conventionnelle et vieux jeu, jalouse, etc.). Il s'agit de combattre le point de vue que le moi a du monde et de ceux qui l'entourent :

Naturellement, l'énergie psychique s'investit, et s'investit plus volontiers dans la construction d'images fausses du monde mais pourvues d'une cohérence plausible, couplées avec un vocabulaire systématique (comme, par exemple, dans la vision de B. par M. comme frivole, commune, enfantine, etc.). (p. 52)

On est souvent contraint presqu'automatiquement par ce qu'on peut voir.
(p. 51)

Pourquoi est-ce le cas ? Pourquoi, spontanément, notre moi aurait-il un rapport au monde et aux autres qui serait faux ? Murdoch donne une indication possible :

Car il ne suffit pas d'ouvrir les yeux pour voir ce qui se passe autour de soi. Nous sommes tous des animaux en proie à l'anxiété. Notre esprit ne demeure jamais en repos, tissant et retissant un voile anxieux, d'ordinaire auto-protecteur, souvent déformant, et qui nous cache en partie le monde qui nous entoure. (p. 102)

Animal anxieux, le moi fonctionne donc à partir de son point de vue. Et ce point de vue est essentiellement structuré par des mots qui mélangeant description et jugements de valeurs :

En décrivant le cas de M. et de sa belle-fille, j'ai attiré l'attention sur le rôle important des termes normatifs-descriptifs, termes de valeur spécialisés ou secondaires (tels que « vulgaire », « spontané », etc.). Au moyen de ces termes s'effectue ce qu'on pourrait appeler « le siège de l'individu par concepts ». (p. 46)

Le travail de M., d'essence morale, a consisté à se décentrer de ce point de vue :

En matière de moralité (comme en matière artistique), l'ennemi principal de l'excellence est le fantasme personnel : le tissu de souhaits et de rêves consolants et auto-valorisants qui nous empêche de voir ce qu'il y a en dehors de nous. Rilke disait de Cézanne qu'il ne peignait pas « J'aime cela » mais « Il y a cela ». Tâche difficile. (p. 76)

Murdoch caractérise ce travail de décentrement du moi par un concept emprunté à la philosophe Simone Weil, l'attention :

J'ai emprunté le mot « attention », terme que j'emprunte à Simone Weil, pour exprimer l'idée de regard juste et bienveillant dirigé sur une réalité individuelle. C'est là, me semble-t-il, la marque caractéristique et propre de l'agent moral actif. (p. 49)

L'attention se dirige, contrairement à ce qui est naturel, vers l'extérieur, à rebours du moi qui réduit tout à une fausse unité ; elle est renvoi à l'immense et déconcertante diversité du monde. (p. 83)

Il y a deux choses dans ce terme d'attention : une orientation vers les autres et une orientation vers le monde. Les deux apparaissent liées chez Murdoch, en tant qu'elles caractérisent un décentrement du moi vis-à-vis de lui-même.

Elle appelle la première « amour » mais le mot doit être interprété avec précaution. Il ne s'agit pas de l'amour défini au sens sentimental du terme (au sens « pathologique » dans la terminologie de Kant, c'est-à-dire renvoyant à la sensibilité, au sentiment). On le voit dans l'exemple de M. Cette dernière n'éprouve pas d'amour spontané pour B., bien plutôt une hostilité et de l'agacement. Tout son travail moral consiste à construire, patiemment, lentement, progressivement, grâce au travail de l'attention, une vue plus juste et équitable du comportement de B². En aucune manière, à l'issue de son travail moral, M. n'est dite « aimer » B. au sens trivial du terme : elle a construit une autre vision du comportement et de l'être de B., et cette vision est caractérisée comme plus équitable, plus juste. Le concept d'amour doit ici être compris « *comme attachement et même passion non sentimentale et désintéressée* ». (p. 108)

L'autre composante de l'attention est l'orientation vers le monde. Il s'agit d'une tâche cognitive, et elle n'est pas triviale ni exempte de la lutte dont il a été question précédemment :

La difficulté est de maintenir l'attention fixée sur la situation réelle, et de l'empêcher de refluer subrepticement vers le moi, à la recherche des consolations de la pitié envers soi-même, du ressentiment, du fantasme et du désespoir. Le refus d'accorder toute son attention peut même secréter, avec la tentation de jouer la question à pile ou face, un sentiment fictif de liberté. La vertu est à coup sûr affaire de bonne habitude et d'action faite par devoir. Mais cette habitude et cette action ont pour condition d'arrière-plan, chez les êtres humains, un juste mode de vision et une certaine qualité de la conscience. Réussir à voir le monde tel qu'il est constitue une véritable *tâche*. (p. 111)

On ne peut, pour Murdoch, penser le bien indépendamment d'une connaissance qu'il faut construire, d'une exploration de la situation :

[...] j'aimerais dire ici qu'au niveau du sens commun sérieux et de la réflexion ordinaire du non-philosophe sur la nature de la morale, il est parfaitement évident que le bien *est* relié à la connaissance : non pas à la connaissance impersonnelle et quasi-scientifique du monde ordinaire, quel qu'en puisse être la variante, mais à une perception honnête et éclairée de ce qui est vraiment le cas en question, à un discernement et une exploration patients et justes de ce à quoi nous sommes confrontés, lesquels ne résultent pas simplement du fait d'ouvrir les yeux, mais d'une forme de discipline morale qui nous est à coup sûr parfaitement familière. (p. 53)

Cette tâche cognitive n'est pas de nature scientifique, parce qu'elle porte sur des individualités (individus humains ou autres espèces de réalités individuelles, dit Murdoch, p. 52). Elle porte sur des détails et consiste à déployer :

[...] ces petits efforts scrutateurs de l'imagination dont les résultats cumulés sont tellement importants. (p. 58)

Il s'agit donc d'une tâche lente, progressive, patiente. Murdoch parle de « l'attention endurante à l'égard du réel » (p. 55). Le temps de la morale, pour elle, est continu. Il n'est pas fait des instants dramatiques des grands choix dont l'existentialisme est friand. Ce travail passe, comme on l'a vu dans le traitement du cas M. et comme cela apparaît clairement dans la citation précédente consacrée aux contextes, par un travail sur les mots. L'essence de la tâche morale accomplie par M. a consisté à remplacer certains mots (vulgaire, dépourvue de manières, bruyante, gamine, etc.)

2. Il s'agit de construire un nouveau point de vue, décentré par rapport au moi, mais pas un point « impartial » ou « objectif » au sens de la philosophie morale dominante, qu'elle soit d'origine kantienne ou utilitariste tout aussi bien, comme l'a fort justement noté Blum (1986, p. 360) : « *Murdoch's views of morality pose a challenge, then, to a view of morality shared in some way by Kantianism, utilitarianism and their critics as Nagel, Williams, and Scheffler; and that is the identification of morality with an impersonal, impartial, objective point of view* ».

par d'autres mots (vive, simple, spontanée, gaie, etc.). Dans le cas des mots propres à l'éthique, on l'a vu, les mots importants ont généralement un statut particulier, ils sont « normatifs/descriptifs ». Ce que souligne très clairement Murdoch, c'est que le rapport aux mots de la morale est lui-même un travail :

Nous ne nous bornons pas à « connaître » le sens de tous les termes moraux nécessaires sur une base rationnelle et par la seule connaissance du langage ordinaire. Ce sens, il se peut que nous ayons à l'apprendre. (p. 43)

Cet apprentissage est individuel. Il se fait par rapport à des contextes. Encore une fois, il participe de manière centrale à notre activité morale. Mais, dans cette tâche personnelle, nous pouvons être aidés par les autres, et nous le sommes souvent :

M. pourrait être aidée par quelqu'un qui non seulement connaît B., mais aussi dont M. pourrait comprendre le système conceptuel ou commencer, dans ce contexte, à le comprendre. En effet, c'est souvent quand nous écoutons un propos normatif-descriptif sur un objet commun que nous progressons dans la compréhension d'un système de concepts. J'ai parlé, à propos de mon exemple, de changement pour le meilleur, mais pareil changement peut aussi se produire pour le pire (c'est même ce qui s'observe le plus fréquemment). La conversation quotidienne n'est pas forcément une activité moralement neutre, et certaines façons de décrire nos contemporains peuvent être nuisibles et injustes. Une suite de concepts bien envoyés peut être un instrument de malfaissance très efficace. (p. 47)

L'appauvrissement moral contemporain réside dans l'accent mis sur les grandes idées (ici la critique hégélienne de Kant, pointant les dangers du formalisme moral sans contenu concret, reste d'actualité³) : on a perdu, par rapport par exemple à l'analyse des passions au XVIIe siècle, la richesse langagière qui résultait de l'analyse des différentes vertus et de leurs rapports entre elles :

En quoi consiste le fait d'être juste ? Nous sommes en mesure de le comprendre dès l'instant que nous comprenons la relation qui relie la justice aux autres vertus. Une réflexion de ce genre requiert et déploie tout un vocabulaire riche et diversifié pour dénoter les aspects du bien. Une grande partie de la philosophie morale contemporaine a pour défaut de ne pas savoir discuter de chaque vertu séparément, préférant traiter directement d'un concept dominant comme la sincérité, l'authenticité ou la liberté, ce qui, me semble-t-il, a pour effet d'imposer une idée d'unité vide et non examinée, ainsi que d'appauvrir un champ essentiel de notre langage moral. (pp. 74-75)

C'est la raison pour laquelle Murdoch lie morale et esthétique, plus particulièrement la littérature. Cette dernière ne fait pas de morale, mais elle décrit de manière riche des situations. Elle permet d'élargir son champ de vision. Pour Murdoch, la réflexion sur l'art est donc doublement liée à la question morale. La première raison est que, dans sa perspective de pénétration cognitive des situations, il vaut souvent mieux lire Shakespeare que les philosophes moraux. Non pas parce que Shakespeare veut faire de la morale, mais parce que Shakespeare explore en profondeur des situations sous des angles différents. La seconde raison est liée à cette première : l'expérience artistique, à la fois du côté de l'artiste et de celui qui reçoit l'œuvre, est une expérience morale parce qu'elle décentre le moi et le pousse à se tourner vers le monde. Pour Murdoch, l'artiste ne parle pas de lui (ou il est un mauvais artiste), mais du monde.

Les grands artistes sont, certes, des « personnalités », chacune avec son style particulier ; il arrive à Shakespeare lui-même de laisser apparaître, bien que ce soit de façon très occasionnelle, des obsessions personnelles. Mais le très grand art est « impersonnel », car il nous montre le monde, ce monde-ci et pas un autre, avec une clarté qui nous déconcerte et nous enchanter, et ceci

3. « [...] le problème hégélien est le vrai problème, au moins dans la mesure suivante : au lieu de réfléchir à la façon d'appliquer un programme universel, il demande comment développer une forme de vie concrète expérimentale ». (Williams, 1985/1990, p. 116)

pour la raison simple que regarder le monde réel ne fait pas du tout partie de nos habitudes. (p. 82)

On retrouve ici ce problème qui est pour Murdoch au cœur de la question éthique : nous avons tout simplement beaucoup de mal, spontanément, à regarder les autres et le monde autrement que par rapport à nous. Ceci en raison du « *cours précipité d'une vie quotidienne égocentrique et affairée* » (p. 82). Mais il y a encore une autre dimension morale dans l'expérience artistique : c'est l'acquisition d' « *une attention libre de sentiment, détachée, désintéressée et objective* » (p. 83) :

Il est un autre enseignement important de l'art véritable, qui est de nous apprendre à pouvoir regarder et aimer les choses réelles sans nous en emparer ni nous en servir, sans les assimiler à l'organisme vorace du moi. Cet exercice de *détachement* est difficile et précieux, quel qu'en soit l'objet, être humain, racine d'un arbre, vibration d'une couleur ou d'un son. La contemplation non sentimentale de la nature manifeste la même qualité de détachement : les préoccupations égotistes se dissipent, rien n'existe plus que les choses qui sont vues. Le beau est l'attracteur de cette espèce particulière d'attention désintéressée. (pp. 82-83)

D'où l'insistance sur le lien intrinsèque expérience artistique/expérience morale.

Conclusion

En résumé, pour Murdoch, la morale est un travail continu. Ce travail repose sur l'attention aux individus et aux situations individuelles, qui suppose elle-même une tâche cognitive portant sur les contextes, sur le tissu de nos vies : nous voyons spontanément les individus, les situations, les contextes, d'une certaine manière, en employant spontanément des mots normatifs/descriptifs, et il nous faut chercher, par un travail patient, endurant, le travail de l'attention, comment d'autres manières de décrire (plus bienveillantes) sont possibles. Quand ce travail est fait, les choix explicites, dramatiques, sont quasiment éliminés :

Il est certain que le statut du choix devient différent si l'on se représente le monde comme s'offrant compulsivement à la volonté et si l'on pense que son discernement et son exploration sont un travail de longue haleine. Les transformations et réussites morales sont lentes ; nous ne sommes pas libres au sens où nous serions soudain en mesure de nous changer nous-mêmes, puisqu'il n'est en notre pouvoir ni de changer subitement ce que nous sommes capables de voir, ni donc de changer les désirs et les forces qui nous mobilisent. De sorte que la notion de choix explicite semble maintenant moins importante : moins décisive, car une grande part de la « décision » se déroule ailleurs, et moins inconditionnellement digne d'être « cultivée ». Si je pratique convenablement l'attention, je n'aurai pas à faire de choix, et tel est bien en fin de compte le suprême désirable. (pp. 54-55)

Comme si, pour Murdoch, il fallait constamment travailler à un « éclaircissement moral » (p. 56) justement pour ne pas avoir à se poser de questions morales dans l'instant, à la manière existentialiste.

On voit à quoi s'oppose son approche – que l'on pourrait dire « descriptive » – des questions éthiques : à la formulation de règles belles et abstraites, façon code de déontologie, et à l'étude « dramatisée » de grandes situations de choix. Il s'agit au contraire pour elle de construire une « aptitude à bien agir “le moment venu” » (p. 73). On reconnaît bien sûr là, après un long détour, l'héritage aristotélicien, puisque le Stagirite définit la vertu comme une disposition intelligente à l'action, au désir et au sentiment, qui n'est pas une simple habitude parce qu'elle suppose l'exercice d'un jugement par l'agent (Williams, 1985/1990, p. 44). Rien d'étonnant à

cela : pour Murdoch, c'est l'une des caractéristiques même de la philosophie que d'avoir à reprendre sans cesse les mêmes thèmes :

On dit parfois, avec irritation ou avec un brin de satisfaction, que la philosophie ne fait aucun progrès. C'est certainement vrai, mais je pense que le fait que la philosophie ait toujours, en un sens, à s'efforcer de reprendre les choses à la base n'est pas un accident regrettable, mais un trait qui appartient à la structure de la discipline. (p. 13)

Références

Blum Lawrence A. (1986) "Iris Murdoch and the domain of the moral", *Philosophical Studies*, vol. 50, n° 3, November, pp. 343-367.

Murdoch Iris (1970) *The Sovereignty of Good*, London, Chatto & Windus. [traduction française : Murdoch Iris (1994) *La souveraineté du bien*, Combas, Éditions de l'Éclat.]

Williams Bernard (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, William Collins Sons & Co. [traduction française : Williams Bernard (1990) *L'éthique et les limites de la philosophie*, Paris, Gallimard.]

Wittgenstein Ludwig (1991) *Wittgenstein et le cercle de Vienne*, Texte allemand et traduction française de Gérard Granel. Mauvezin, Trans Europ-Repress.

Wittgenstein Ludwig (1992) *Leçons et conversations*, Paris, Gallimard-Folio ■

L'opposition fait/valeur doit-elle être abandonnée ?

*Le point de vue de Hilary Putnam
et ses implications pour la recherche qualitative*

Hervé Dumez
CNRS / École Polytechnique

Le livre de Hilary Putnam sur l'opposition fait/valeur (Putnam, 2002/2004) est composé d'une collection de conférences et d'essais. Il parle donc de divers sujets mais il y a bien un fil conducteur : nous pensons dans les catégories des positivistes du Cercle de Vienne et nous avons tendance à dire que faits et valeurs sont deux ordres de réalité complètement différents. Or, pour Putnam, les deux sont enchevêtrés. Sa thèse n'est pas vraiment que tout est à la fois fait et valeur, plutôt que la distinction, si elle peut parfois être utile, ne doit pas être posée comme une dichotomie, comme on le fait souvent.

Le livre se réclame beaucoup de Dewey (plus que de James ou Peirce), mais aussi d'Iris Murdoch. Popper est présent mais très peu discuté.

La diversité des approches développées dans le livre sera maintenue dans ce texte de présentation, l'inconvénient en résultant étant assumé : l'argumentation n'est pas complètement serrée. Par ailleurs, certains des essais figurant dans le livre seront totalement laissés de côté.

Les positivistes et la dichotomie fait/valeur

Tout part d'un texte célèbre de Hume, dans le *Treatise on Human Nature* (1739) : Hume explique que jamais un « doit » ne peut être déduit d'un « est ». Les devoirs, droits ou obligations ne peuvent pas être déduits de ce qui est, de ce qu'on peut décrire. Les positivistes s'inscrivent dans cette tradition. Leur objectif a été de tordre le coup à la métaphysique. Pour cela ils ont posé trois points :

1. il y a des propositions dotées de sens et des propositions dénuées de sens (non susceptibles d'être vraies ou fausses) ;
2. dans les propositions dotées de sens, il y a les analytiques (des tautologies : les mathématiques sont pour eux purement analytiques en ce sens) et les synthétiques (qui ont rapport aux faits) ;
3. l'éthique relève des propositions dénuées de sens (« on doit faire ceci » n'est pas susceptible d'être vrai ou faux).

Au départ, les positivistes avaient une position héritée des empiristes, et l'on retrouve ici Hume : une proposition synthétique peut être vérifiée par l'observation, l'usage des sens. Quand sont apparus des termes comme « atomes », « molécules », il y a eu un problème. Qu'étaient exactement ces termes théoriques non observables

mais qui semblaient jouer un rôle dans la science ? La tentation a été de dire : c'est de la métaphysique et il faut les éliminer (Mach). Assez rapidement, on s'est aperçu que ce serait difficile. On a donc cherché une solution en faisant : ce sont des postulats, des propositions théoriques sans contenu observable, mais qui jouent un rôle en tant qu'elles peuvent aider à produire des propositions observables. On peut donc les admettre, sous surveillance, dans ce rôle :

[...] la conception de Carnap demeure fortement influencée par l'empirisme classique. Par la suite, dans ses écrits, Carnap a continué à distinguer nettement les « termes observationnels », en d'autres termes le vocabulaire qui réfère aux « propriétés observables », qui, disait-il alors, étaient « complètement interprétés », c'est-à-dire ayant une signification autonome, et les « termes théoriques » comme « bactérie », « électron », et « champ gravitationnel » qui n'étaient à ses yeux que « partiellement interprétés ». En effet, bien que de tels termes fussent admis dans le langage de la science, ils étaient considérés comme de simples formules permettant de dériver les énoncés qui établissent *réellement* les faits empiriques, à savoir les énoncés observationnels. (p. 34)

D'après Putnam, l'incohérence du positivisme a été mise en lumière par Quine dans les années 50. Sur le plan théorique, la question est donc réglée. Carnap s'est débattu à la fin de sa vie, après les critiques de Quine, pour essayer de sauver le vaisseau, mais on peut considérer qu'il a sombré corps et biens. Pourtant, si le positivisme est mort, sa présence perdure, et nous continuons à penser avec l'idée d'une dichotomie entre faits et valeurs, cette vieille idée de Hume, selon laquelle les valeurs ne peuvent jamais être dérivées des faits, qu'elles sont d'une nature radicalement différente.

La critique de la dichotomie par Putnam

La critique de Putnam, assez compliquée, repose sur deux points.

1. Quand on traite des valeurs, on pense tout de suite à l'éthique. Or, il y a aussi le jugement esthétique. Et il y a surtout le jugement scientifique. Pour Putnam, le choix entre des théories scientifiques met en action des valeurs (ce qui est une thèse relevant de l'horreur pour les positivistes) : « *Une théorie de la sélection presuppose toujours des valeurs* » (p. 40). Parmi les valeurs « qui nous permettent de choisir entre différentes hypothèses », on trouve « *[la] cohérence, [la] simplicité, [la] conservation d'une doctrine ancienne, etc.* » (p. 40). On pourrait croire que les scientifiques explorent toutes les théories et les évaluent en les comparant par rapport à leur pouvoir explicatif. Si c'était le cas, le processus de sélection des théories serait totalement exempt de valeurs. Mais, en pratique, un tel mode de sélection se révèle rigoureusement impossible. La sélection se fait donc bien sur la base de valeurs, qui ne sont pas des « paramètres ». (p. 40)
2. Ce n'est qu'en adoptant une approche très étroite des faits, héritée de l'empirisme, qu'on peut opposer faits et valeurs :

La dichotomie logique positiviste fait/valeur a été défendue à partir d'une image étroitement scientiste de ce qu'un « fait » pourrait être, tout comme son ancêtre humien fut défendu à partir d'une psychologie empiriste étroite des « idées » et « impressions ». (p. 36)

En réalité, faits et valeurs sont imbriqués :

Un problème plus profond réside en ce que, depuis Hume, les empiristes – et pas seulement les empiristes, mais beaucoup d'autres aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de la philosophie – se sont montrés incapables de

comprendre comment description factuelle et évaluation peuvent être imbriquées. (p. 36)

L'imbrication peut être montrée sur les concepts éthiques épais (« *thick ethical concepts* » – une expression de Bernard Williams – voir Williams, 1985/1990) :

Le type d'enchevêtrement que j'ai à l'esprit devient manifeste lorsque nous analysons des mots comme « cruel ». Le mot « cruel » a manifestement un usage normatif – en tout cas pour la plupart des gens, même si certains défenseurs célèbres de la dichotomie fait/valeur le nient – et en effet éthique [...] « Cruel » ignore simplement la prétendue dichotomie fait/valeur et se permet allègrement d'être utilisé parfois dans un dessein normatif, parfois comme un terme descriptif. (p. 43)

En réalité, il y a eu une discussion philosophique poussée sur la question (Putnam estime que c'est la discussion la plus intéressante qu'il y ait eu récemment en philosophie morale). Certains, dans une tradition positiviste, ont estimé que ce type de concept était purement descriptif et qu'on pouvait éliminer le normatif ; d'autres que ce type de concept pouvait bien être interprété de façon dichotomique, en séparant clairement les usages descriptifs et les usages normatifs, ce que Putnam estime faux. S'appuyant sur Iris Murdoch, Putnam pense que le point de vue de ces concepts est fondamentalement évaluatif, et que ce point de vue gouverne la description, qui peut être plus ou moins approfondie (Murdoch montre comment on peut approfondir son point de vue évaluatif par un travail de nature cognitive).

Par ailleurs, Putnam fait justement remarquer (là encore, dans la ligne de Murdoch) que le fait de dire « c'est un jugement de valeur », c'est-à-dire « c'est une appréciation purement subjective » est une facilité et une paresse : quand on a caractérisé les choses ainsi, on est tenté d'arrêter toute réflexion. Or, Socrate a bien montré que, même si elle ne connaissait pas de conclusion tranchée et ultime, une réflexion sur les valeurs était bel et bien possible :

D'un certain côté, il est beaucoup plus facile de dire : « ceci est un jugement de valeur », au sens de : « c'est seulement une affaire de préférence subjective », que de faire ce que Socrate a essayé de nous enseigner : examiner qui nous sommes, en quoi consistent nos convictions les plus profondes et soumettre ces convictions à l'épreuve d'un examen réfléchi [...] La pire des choses en ce qui concerne la dichotomie fait/valeur réside en ce qu'elle joue le rôle, pratiquement parlant, d'une entrave à la discussion et pas seulement à la discussion mais à la pensée. (p. 53)

Mais alors, dira-t-on, n'essaie-t-on pas d'ériger des jugements de valeur liés à une position subjective, dans une société, à un moment donné, en maximes universelles ? On essaie de contrer le relativisme culturel mais ne tombe-t-on pas dans l'impérialisme culturel ? Pas forcément, estime Putnam :

[...] le fait de reconnaître que nos jugements prétendent à une validité objective et le fait de reconnaître qu'ils tiennent leur forme d'une culture et d'une situation problématique particulières n'ont rien d'incompatible. (p. 54)

Amartya Sen et le retour des valeurs en économie

Le débat fondamental a eu lieu dans les années 30. Arthur Cecil Pigou part de l'utilité marginale décroissante et tient le raisonnement suivant. Si l'utilité marginale d'un bien est décroissante, alors celle de la monnaie qui est également un bien l'est aussi : 1000 euros pour Bill Gates ont une valeur négligeable, mais ils ont une valeur élevée pour une famille nombreuse dont les deux parents sont au chômage. Le bien-

être général est donc augmenté si l'on retire ces mille euros à Bill Gates pour les donner à cette famille. Cette argumentation a été combattue à l'époque par Lionel Robbins (devenu ensuite Lord Robbins). Pour lui, il est impossible de conduire une discussion rationnelle sur le bien-être. L'économie peut discuter des moyens, pas des fins.

Il ne semble pas logiquement possible d'associer les deux études en aucune façon, sinon par simple juxtaposition. L'économie se préoccupe de faits assertables et l'éthique d'évaluations et d'obligations. (Robbins, cité p. 63)

A l'époque, Robbins eut raison de Pigou, et à sa suite, l'économie considéra dans une tradition positiviste (on était en pleine apogée du Cercle de Vienne) qu'elle devait bannir tout jugement de valeur pour ne s'intéresser qu'aux faits. On se contenta de l'optimum de Pareto.

C'est Amartya Sen, prix Nobel en 1998, qui a renversé les choses et montré que Robins avait tort : l'économie du bien-être ne peut pas fonctionner sans s'intéresser au contenu éthique. Par exemple, Sen note que les Afro-américains ont des revenus en moyenne parfois égal à celui des Indiens ou des Chinois. Or, ils ont une espérance de vie inférieure. Les Afro-américains sont donc victimes de privations relatives vis-à-vis des Américains blancs, mais également de privations absolues vis-à-vis des Indiens ou des Chinois. La description de leur condition relève de concepts éthiques épais dans lesquels description et évaluation sont enchevêtrées. Sen énonce qu'il faut raisonner à partir des « *capabilities* » des individus, et que la société doit réfléchir à des « *capabilities* » minimales, qui ne sont pas simplement des droits, à donner à tous.

Peut-on discuter rationnellement des valeurs ? (Dewey)

Comment les valeurs sont-elles découvertes, créées, ou évoluent-elles ? Putnam reprend ici l'idée d'enquête de Dewey (voir Journé, 2007).

Pour [Dewey], une « enquête », au sens le plus large du terme, c'est-à-dire la manière dont les gens traitent les situations problématiques, implique une incessante reconsideration des moyens *et* des fins pris ensemble [...] Toute « enquête » admet aussi bien des présuppositions « factuelles », y compris des présuppositions quant à l'efficacité des divers moyens et des fins envisagés, que des présuppositions de « valeurs » ; mais s'il est difficile de résoudre notre problème, alors nous sommes tout à fait prêts à reconsiderer à la fois nos hypothèses « factuelles » et nos fins. En somme, changer nos valeurs ne consiste pas seulement à résoudre un problème, mais c'est le plus souvent la seule manière d'y parvenir. (p. 107)

Lors d'une enquête dans une situation difficile, nos valeurs sont souvent redéfinies et nos connaissances factuelles sont enrichies, dans un même mouvement de réflexion conjointe sur nos fins et nos moyens. Par ailleurs, l'enquête elle-même, y compris de type scientifique, est tissée de valeurs (on retrouve ici le rôle des valeurs dans la démarche scientifique). Mais ces valeurs peuvent faire l'objet d'une réflexion intelligente sous une forme critique :

Les valeurs objectives relèvent, non pas d'un « organe des sens » spécifique, mais de la critique de nos évaluations. Les évaluations sont incessantes et inséparables de toutes nos activités, y compris les activités « scientifiques » ; mais c'est grâce à une réflexion du genre de ce que Dewey appelle la critique, que nous concluons que certaines sont garanties, tandis que d'autres ne le sont pas. (p. 113)

Les choses se construisent pas à pas.

[Dewey] croit [...] que nous apprenons quelque chose sur l'enquête en général à partir de la *conduite* de l'enquête. (p. 114)

Encore faut-il que l'enquête soit conduite dans de bonnes conditions, dont celles que Putnam a rassemblées sous le terme de « démocratisation de l'enquête » (dans un essai intitulé « Pragmatism and Moral Objectivity », repris in Putnam, 1995) :

En rapport avec cela, j'ai mentionné le principe du *faillibilisme* (ne considère pas le produit d'une enquête comme à l'abri de la critique), le principe de l'*expérimentalisme* (mets à l'essai des manières différentes de résoudre les situations problématiques, ou si c'est impossible, prends en compte ceux qui ont essayé d'autres manières et réfléchis attentivement aux conséquences) et les principes mis ensemble constituent ce que j'ai appelé « la démocratisation de l'enquête ». (p. 120)

Ces principes sont de bons sens. Ils orientent également vers les principes de l'éthique de la discussion selon Habermas :

Une enquête intelligente [...] obéit au principe du « discours éthique », comme le nomment les partisans de Habermas ; elle ne « bloque pas le chemin de l'enquête » en prévenant les objections et questions qu'elle soulève ou en obstruant la formulation des hypothèses ou des critiques adressées aux hypothèses adverses. Au mieux, elle évite d'instaurer des relations de hiérarchie et de dépendance ; elle insiste sur l'expérimentation, là où celle-ci est possible. (p. 115)

Comment sait-on quand on doit s'arrêter, si on a atteint un certain degré de vérité ? Question difficile. Pendant un moment, Putnam a essayé d'avancer une solution selon une échelle, un degré de vérité : la vérité absolue serait vérifiable dans des conditions idéales, et, quand les conditions ne sont pas idéales, on peut présumer de la vérité (il se peut qu'il n'existe pas d'extra-terrestres intelligents, et il se peut qu'on ne puisse pas le vérifier). Putnam utilise au détour d'une phrase une très belle définition du processus de vérification de la vérité :

[...] faire référence aux choses exige une interaction porteuse d'information avec ces choses ; et cela suffit à régler la possibilité que la vérité n'est jamais radicalement indépendante de ce que nous pouvons vérifier. (p. 118)

La vérité serait alors, non plus adéquation de la pensée avec la chose (*adaequatio rei et intellectus*), mais selon la très belle expression de Putnam, « interaction porteuse d'information avec les choses »... Si, en tout cas, on adopte cette approche, elle peut valoir pour la démarche scientifique comme pour la discussion éthique. Nous sommes capables de faire la distinction entre un jugement de valeur fondé, qui a fait l'objet d'une enquête conduite avec soin, et un jugement de valeur mal fondé.

J'ai soutenu l'idée que dans les deux cas, celui de l'éthique et celui des lois, nous sommes capables d'une façon dépourvue de mystère d'observer que certaines choses ont certaines propriétés de valeurs, qu'un vin a « du corps » et un « riche bouquet », qu'une personne est « spontanée avec fraîcheur » [cet exemple vient évidemment de Murdoch – HD] ou « compatissante », qu'un dossier légal est « négligemment bouclé ». Il ne s'agit pas de perception si celle-ci repose simplement sur un groupe de neurones implémentés, comme on l'a parfois supposé pour la perception des couleurs (il y a encore un grand débat en cours sur le sujet), mais d'une perception qui implique l'application de concepts ; j'ai soutenu que toute perception est de cette sorte. De plus, du fait que toute perception implique des concepts et que les concepts sont toujours susceptibles de critique, il s'ensuit qu'une perception en elle-même n'est pas un « donné » incorrigible, mais est susceptible de critique. L'enquête ne s'achève pas avec la perception, mais le fait que la perception s'avère parfois être fausse [sic –

traduction défectueuse] ne signifie pas que nous n'avons aucune raison de nous y fier. Les pragmatistes croient qu'un doute nécessite une justification tout autant qu'une croyance, et il y a de nombreuses perceptions pour lesquelles nous n'avons aucune raison réelle de douter. (pp. 119-120)

Existe-t-il des valeurs universelles ? (Habermas)

La discussion pour savoir si les valeurs peuvent être universelles ou non passe par Habermas. Putnam, on l'a vu, voit les valeurs comme fondées par des enquêtes, mais non pas comme des normes universelles. Y en a-t-il pourtant ? Habermas distingue normes et valeurs :

Par « norme », Habermas entend un énoncé universellement valide d'obligation [...], en revanche les « valeurs » font l'objet d'un traitement naturaliste. Elles sont considérées comme des produits sociaux contingents variant au gré des « mondes de la vie ». (p. 121)

Comme on le sait, Habermas insiste beaucoup sur le fait que la norme essentielle touche à la communication. Ensuite, les valeurs doivent faire l'objet d'une discussion rationnelle. En réalité, Habermas, lors d'un échange avec Putnam, a formulé une nuance :

Nous avons besoin d'impératifs catégoriques, *mais pas trop*. (cité p. 123)

La formule est là aussi remarquable. Elle signifie que, sans doute, il y a des normes substantielles (et non pas seulement formelles, renvoyant aux règles de la discussion) qui peuvent et doivent être universelles, comme celles qui permettent de condamner un génocide ; mais qu'il faut les limiter : il faut avoir conscience que les autres valeurs sont contingentes à une époque, une société, un groupe social, et ne pas vouloir les imposer aux autres. Tout ce qu'on peut faire est d'en discuter avec les autres en menant une discussion dans les règles de l'« action communicationnelle » pour éviter de sombrer dans l'autoritarisme des valeurs. Donc, ne sont universelles pour Habermas que les normes formelles qui garantissent le caractère éthique de la discussion, et un tout petit nombre de normes substantielles. Putnam a une autre vision :

Il n'est pas nécessaire que les « valeurs » possèdent une telle dimension globale ; dire qu'un acte particulier est aimable ou cruel, ou qu'une personne est impertinente ou d'une spontanéité agréable, ou d'un enfant qu'il a « des problèmes » ou qu'il « découvre son identité » – il y a un nombre infini d'exemples et un nombre infini de *sortes* d'exemples – tous ces jugements sont des jugements de *valeurs* au sens de notre discussion. Je soutiens que de tels jugements, en pratique, sont considérés comme vrais ou faux et qu'ils doivent être ainsi considérés. (p. 122)

Pour Putnam donc, ce qui vaut pour l'enquête en général à la manière de Dewey, vaut pour l'enquête sur les valeurs en particulier. Ce qu'a analysé Habermas comme les règles de l'agir communicationnel donne de bons repères pour conduire cette enquête.

D'un de ses professeurs, qui avait eu lui-même pour professeur un disciple direct de William James, Putnam reprend quatre propositions qui sont utiles pour la philosophie des sciences en général, celle de la démarche qualitative tout aussi bien :

- (1) La connaissance de faits (particuliers) présuppose la connaissance de théories.
- (2) La connaissance des théories [...] présuppose la connaissance de faits (particuliers).
- (3) La connaissance factuelle présuppose la connaissance des valeurs.

(4) La connaissance des valeurs présuppose la connaissance des faits.
(pp. 146-147).

On ne peut qu'être frappé, évidemment, par la circularité apparente de ces propositions. Mais elle n'est précisément qu'apparente. Pour les pragmatistes, les commencements sont contingents, et ils n'apparaissent que sur un fond de faits, de théories et de valeurs déjà là. Ensuite, parce qu'il y a eu « résistance » (Dumez, 2007), commence l'enquête, qui va (probablement) modifier les faits, les théories, les valeurs :

[...] nous ne sommes jamais dans la situation d'un commencement *ex nihilo*, en éthique comme partout ailleurs [...] (p. 116)

Commentant la première proposition (la connaissance de faits particuliers présuppose la connaissance de théories), Putnam écrit :

Singer [il s'agit de A.E. Singer Jr, élève de William James – HD] attaquait ici l'idée que la science puisse « commencer » avec des données particulières nues pour s'élever ensuite à des généralisations au moyen de l'induction et de l'abduction. Un tel « commencement », en ce sens, n'existe pas. Singer disait que nous presupposons toujours un stock de généralisations déjà faites quand nous faisons de la science. (p. 146)

Implications pour la recherche qualitative

L'approche de Putnam peut avoir deux implications pour la recherche en général, et la recherche qualitative en particulier.

Si la recherche qualitative est du type « enquête », elle suppose que :

1. Il n'y a pas de commencement *ex nihilo*. Il faut alors expliciter les théories qui orientent l'enquête au commencement. Mais si le commencement est contingent, l'enquête elle-même doit aboutir au dépassement de la situation du commencement.
2. Pour que l'enquête commence vraiment, il faut qu'il y ait un problème, une résistance ; si les cadres théoriques de départ expliquent parfaitement le matériau empirique, si le matériau empirique n'est recueilli que dans la perspective de « vérifier » les théories, l'enquête proprement dite ne peut pas démarrer ; donc, il faut construire un problème, en ne cherchant pas à retrouver les cadres théoriques dans le matériau, mais en cherchant systématiquement des faits qui soient en décalage avec les cadres théoriques.
3. La mise en forme des données (codage, mise en séries, synopse) est un élément méthodologique délicat qui se situe au cœur même de l'enquête : elle ne peut pas faire abstraction de théories de départ et, en même temps, elle doit viser à aider à la modification, à l'enrichissement, à la critique de ces théories. Elle doit pouvoir s'appuyer sur des théories, sans en être prisonnière.
4. La sélection des éléments méthodologiques relève elle-même de valeurs, qu'il faut assumer, mais surtout discuter dans un processus d'enquête qui accompagne le précédent. Il faut apprendre sur l'enquête en la conduisant.

Le second point porte sur les jugements de valeur. On estime généralement, dans la lignée de Weber, que le chercheur doit se garder de tels jugements dans le cadre de sa recherche. L'approche de Putnam tend à montrer qu'une telle exigence est impossible à tenir, et contradictoire avec la démarche scientifique elle-même.

1. La démarche scientifique est marquée par les valeurs, et la démarche qualitative n'en est évidemment pas exempte : il faut viser, par exemple, à la simplicité et à la cohérence et choisir, parmi les explications possibles, les plus

- simples et les plus cohérentes. Il faut s'appuyer sur les théories existantes, en les discutant et en les enrichissant, au lieu de multiplier les concepts nouveaux.
2. Les acteurs eux-mêmes agissent en fonction des faits et de leurs valeurs. Ils mènent eux-mêmes des enquêtes au sens de Dewey. Celles-ci sont plus ou moins bien menées, et l'étude de la manière dont elles sont conduites est un élément fondamental de l'analyse à construire.
 3. La question est sans cesse posée (Dumez, 2010) : a-t-on le droit de formuler des jugements de valeur, ou faut-il au contraire construire les descriptions en s'efforçant d'éliminer tout jugement de valeur ? L'idée que description et évaluation peuvent être séparées est, on l'a vu, fortement combattue par Putnam. La distinction porte plutôt sur les jugements de valeur spontanés et subjectifs et sur les jugements de valeur fondés sur une enquête correctement menée. Il faut éviter les premiers, qui d'ailleurs conduisent à une description pauvre, et favoriser les seconds qui relèvent de descriptions plus riches et fécondes sur un plan théorique.

Références

- Dumez Hervé (2007) "Comprendre l'étude de cas à partir du *Comment nous pensons de Dewey*", *Le libellio d'Aegis*, vol. 3, n° 4, numéro spécial « Pragmatisme et recherche sur les organisations », pp. 9-17.
- Dumez Hervé (2010) "La description : point aveugle de la recherche qualitative", *Le Libellio d'Aegis*, vol. 6, n° 2, pp. 28-43.
- Journé Benoît (2007) "Théorie pragmatiste de l'enquête et construction du sens des situations", *Le Libellio d'Aegis*, vol. 3, n° 4, numéro spécial « Pragmatisme et recherche sur les organisations », pp. 3-9.
- Putnam Hilary [edited by James Conant] (1995) *Words and Life*, Cambridge MA, Harvard University Press.
- Putnam Hilary (2002) *The collapse of the Fact/Value Dichotomy, and Other Essays*, Cambridge MA, Harvard University Press. [traduction française : Putnam Hilary (2004) *Fait/Valeur : la fin d'un dogme, et autres essays*, Paris/Tel Aviv, Éditions de l'Éclat.]
- Williams Bernard (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, William Collins Sons & Co. [traduction française : Williams Bernard (1990) *L'éthique et les limites de la philosophie*, Paris, Gallimard] ■

Note sur Max Weber, la recherche et la question du jugement de valeur

Hervé Dumez
CNRS / École Polytechnique

Max Weber est souvent cité comme le tenant de la neutralité axiologique dans la démarche de recherche¹. À plusieurs reprises, il parle en effet d'une « séparation stricte entre savoir empirique et jugement de valeur » (Weber, 1965, p. 119) ou de « la séparation radicale entre la sphère de valeurs et celle de l'empirique » (Weber, 1965, p. 451). Mais deux choses sont très étonnantes quand on le lit : l'insistance mise sur cette neutralité axiologique comme exigence (dans les deux citations, on notera bien évidemment les qualificatifs « stricte » et « radicale »), et la longueur, la complexité, la subtilité de toutes les nuances que Weber apporte à l'idée que le chercheur doit être neutre axiologiquement. Sans vouloir tenter de rendre compte de cette complexité, ce dont nous serions bien incapable, cette petite note a juste pour objet d'en donner une idée.

Valeur et objet de recherche

Le réel est infini, Weber insiste souvent sur cette constatation. Nous découpons dans le réel des fragments, infiniment petits, et nous les étudions.

Toute connaissance réflexive [*denkende Erkenntnis*] de la réalité infinie par un esprit humain fini a par conséquent pour base la présupposition implicite suivante : seul un fragment limité de la réalité peut constituer chaque fois l'objet de l'appréhension [*Erfassung*] scientifique et seul il est « essentiel », au sens où il mérite d'être connu. Selon quels principes s'opère la sélection de ce fragment ? (p. 153)

Weber écarte l'idée que l'« essentiel » serait donné par la recherche de lois causales, de type formel. En effet, ces lois laissent toujours des résidus, souvent considérés comme de l'accidentel ou de l'inintelligible selon des lois de ce genre. Pour lui, le choix de l'objet de recherche relève d'un jugement de valeur : nous choisissons un sujet qui nous paraît important. Ce jeu des valeurs peut d'ailleurs, comme l'a noté Kierkegaard (1973, p. 288) ironiquement, conduire à des paradoxes avec des recherches sur l'insignifiant :

L'important est important, rien d'étonnant à cela ; mais conférer à ce qui est en soi insignifiant plus d'importance qu'à la chose la plus importante : voilà une tâche digne de ce nom. (1973, p. 288)

En cela, Putnam est bien dans la ligne de Weber : la démarche scientifique elle-même repose sur des valeurs, liées notamment à la détermination de l'importance du sujet.

Par ailleurs, pour Weber, le contact entre l'approche scientifique des phénomènes sociaux et les valeurs est étroit du fait que le chercheur donne une importance

1. Les citations qui vont suivre renvoient aux *Essais sur la théorie de la science* – Weber, 1965 –, mais elles sont principalement extraites de deux textes. Le premier est « La connaissance objective dans les sciences et la politique sociales », l'article que Weber écrit en 1904 comme texte fondateur de la revue qu'il lance alors, avec Jaffé & Sombart, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, dans laquelle il publiera par la suite *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Le second date de 1917 et est intitulé : « Essai sur le sens de la «neutralité axiologique» dans les sciences sociologiques et économiques. »

scientifique (valeurs de la recherche) à des phénomènes importants pour la pratique (valeurs pratiques) :

[...] les valeurs suprêmes de l'intérêt *pratique* sont et seront toujours d'une importance décisive pour l'orientation que l'activité ordonnatrice de la pensée adopte chaque fois dans le domaine des sciences de la culture. (p. 131)

Le chercheur et ses valeurs

La neutralité du chercheur est un impératif pour Weber, mais il ne serait pas sociologue (et l'un des plus grands) s'il pensait la chose facile, et même possible :

[...] les prises de position valorisantes à l'égard des problèmes ne se laissent jamais totalement étouffer, même au niveau de la recherche purement théorique. (p. 136)

Weber lui-même avait de fortes convictions. On le sait par ses lettres, il était très hostile à la politique de Guillaume II. Durant la I^{ère} Guerre mondiale, il envisagea de commettre un crime de lèse-majesté pour donner un retentissement public à ses positions. Il ne critique donc pas l'engagement personnel du chercheur, mais la confusion des genres :

Aussi, le deuxième commandement fondamental de l'impartialité scientifique est-il celui-ci : il importe à tout moment d'indiquer clairement [...] aux lecteurs (et, répétons-le, avant tout à soi-même) où et quand cesse la recherche réfléchie du savant et où et quand l'homme de volonté se met à parler, bref d'indiquer à quel moment les arguments s'adressent à l'entendement et quand au sentiment. La confusion permanente entre discussion scientifique des faits et raisonnement axiologique est une des particularités les plus fréquentes et les plus néfastes dans les travaux de notre spécialité. C'est uniquement contre cette *confusion* que sont dirigées nos remarques précédentes et non contre l'engagement en faveur d'un idéal personnel. (p. 134)

Pour lui, l'objectivité scientifique ne signifie pas l'absence d'engagement personnel. On verra d'ailleurs plus loin, lorsqu'il sera question du premier principe qu'il formule, que les valeurs personnelles du chercheur peuvent même jouer un rôle dans la conduite de l'analyse.

L'analyse elle-même et les valeurs

L'analyse elle-même, pourrait-on dire, tangente la question des valeurs. Pour Weber, elle porte de manière centrale sur le rapport entre les fins et les moyens qui est constitutif de l'action.

Le premier jugement de valeur porte sur le caractère raisonnable ou déraisonnable de l'action : le chercheur ne discute pas les valeurs de l'acteur, de ses objectifs, il étudie le rapport entre ces objectifs et les moyens mis en œuvre. Le chercheur met donc en œuvre un jugement critique :

[...] sur la base de la situation historique, nous pouvons chaque fois critiquer indirectement l'intention comme pratiquement raisonnable ou déraisonnable suivant les conditions données. (p. 123)

On voit que le chercheur peut discuter, critiquer (Weber note prudemment « indirectement ») les valeurs des acteurs : si les moyens à la disposition de l'acteur ne correspondent pas à ses objectifs, un jugement de valeur peut être posé sur lui : il peut être considéré par le chercheur comme déraisonnable.

Le deuxième jugement de valeur porte sur les coûts de l'action, à partir d'une interrogation sur ses conséquences, voulues et non voulues :

Nous donnons ainsi à celui qui agit la possibilité de mettre en balance [abwägen] les conséquences voulues et les connaissances non voulues de son activité et de répondre en même temps à la question : que coûte [was kostet ?] la réalisation du but désiré relativement aux sacrifices prévisibles d'autres valeurs ? (p. 124)

Le troisième point est la relation que le chercheur peut mettre en évidence entre les objectifs et les valeurs de l'acteur et les idées.

Enfin, le dernier point relève de la critique logico-formelle : il s'agit de mettre en évidence d'éventuelles contradictions entre les valeurs, d'après « *le postulat de la non-contradiction interne du voulu* » (Weber, 1965, p. 125).

Au total, Weber résume les choses d'une formule :

Une science empirique ne saurait enseigner à qui que ce soit ce qu'il *doit* faire, mais seulement ce qu'il *peut* et – le cas échéant – ce qu'il *veut* faire. (p. 126)

Le chercheur mène bien un travail critique, travaillant sur les valeurs, mais il s'agit selon Weber d'une « critique technique ». (Weber, 1965, p. 124)

Pourtant, les choses sont plus complexes encore si on lit bien Weber dans le détail. On a vu plus haut le second principe que le chercheur doit respecter – celui de la non confusion des rôles. Le premier principe mis en avant est celui de l'explicitation des valeurs personnelles du chercheur. On pourrait penser que Weber a en vue la simple objectivité, mais les choses sont en réalité plus subtiles. L'explicitation des valeurs propres au chercheur joue un rôle dans la construction scientifique de l'analyse. Weber prend l'exemple de l'analyse d'une loi sociale :

Au cours de la critique scientifique de propositions législatives ou autres dispositions pratiques, il arrive fréquemment qu'il ne soit pas possible d'éclairer de façon nette et compréhensible la portée des motifs du législateur et les idéaux de l'auteur critiqué autrement qu'en confrontant les étalons de valeur qui leur servent de fondement avec d'autres étalons et, bien entendu, de préférence avec les siens propres. (p. 133)

Le fait, pour le chercheur, de mener un travail d'explicitation de ses propres valeurs peut l'aider dans l'analyse des phénomènes, par le processus de confrontation de ces valeurs avec celles des acteurs, une compréhension plus nette naissant de cette confrontation.

Que veut dire exactement « neutralité axiologique » du chercheur ?

Au terme de cette note, la subtilité et la complexité de la position de Weber apparaissent clairement. La neutralité axiologique ne veut pas dire que le chercheur n'ait pas de valeurs personnelles, ou qu'il devrait être capable de les mettre entre parenthèses lorsqu'il analyse les phénomènes puisqu'on vient de voir même que la confrontation entre ces valeurs, si elles sont explicitées, avec celles des acteurs, peut être source de compréhension des phénomènes (compréhension qui ne serait pas possible sans cette confrontation).

Ce que veut dire Weber se comprend sans doute mieux avec l'exemple du syndicaliste. Weber note en effet : on peut essayer de montrer à un syndicaliste² que son action est inutile – elle ne permet pas d'améliorer la condition de la classe ouvrière – et même lui montrer des conséquences non voulues négatives par rapport à l'objectif qu'il s'est fixé – les luttes entraînent une détérioration de la situation

2. Ce que dit Weber du syndicaliste est évidemment marqué historiquement – à l'époque, l'objectif était la grève générale. Par ailleurs, Weber a cette remarque : « À condition de l'entendre comme il faut, il est tout à fait pertinent de définir la politique efficace comme l'«art du possible». Mais il est non moins juste que très souvent on n'a pu atteindre le possible que parce qu'on a chaque fois tenté d'aller au-delà pour réaliser l'impossible. » (Weber, 1965, p. 437)

économique et, partant, de la condition ouvrière. Mais ceci constitue une erreur : le chercheur examine l'action du syndicaliste à partir de ses propres valeurs, c'est-à-dire en fonction de l'utilité. Dès lors, il *ne comprend pas* l'activité de l'acteur.

Il serait logiquement absurde de confronter pour les besoins de la « critique » avec la « valeur du succès » un comportement qui, en vertu de sa cohérence interne, ne saurait adopter d'autre fil conducteur que la « valeur de conviction ». (p. 438)

Si le chercheur procède ainsi, il analyse l'action du syndicaliste comme insensée.

[...] le syndicaliste réellement conséquent avec lui-même cherche *simplement* à conserver en son âme et, si possible, éveiller en autrui, une conviction déterminée qui lui semble digne et sacrée. Ses agissements extérieurs, en particulier ceux qui sont à l'avance condamnés à l'inefficacité la plus totale, ne servent qu'à lui assurer devant sa conscience que sa conviction est authentique, c'est-à-dire qu'elle possède la force de « se confirmer » dans des actes et qu'elle n'est pas une pure rodomontade. En ce cas, il n'y a (peut-être) en fait pas d'autre moyen pour ce genre d'actions. Au demeurant, quand un syndicaliste est conséquent avec lui-même, son royaume, comme celui de toute éthique de conviction, n'est pas de ce monde. (p. 438)

C'est, à partir de son point de vue, de ses valeurs, des moyens de son action, qu'il faut analyser l'activité du syndicaliste.

La science *axiologiquement neutre* a définitivement rempli son office une fois qu'elle a ramené le point de vue du syndicaliste à sa forme logiquement la plus cohérente et la plus rationnelle possible et qu'elle a déterminé les conditions empiriques de sa formation, ses chances et les conséquences pratiques qui en découlent d'après l'expérience. (p. 439)

Conclusion

Contrairement à ce que l'on pourrait croire, la « neutralité axiologique » au sens de Weber n'est pas très éloignée de ce que Murdoch, Putnam ou Popper disent.

Elle consiste en effet à mettre l'accent sur la compréhension de l'acteur à partir de son propre système de valeurs pour objectiver ce que Popper (1979) appelle la « logique de situation » qui est bien une reformulation de la pensée de Weber. La neutralité axiologique ne consiste pas à dire que le chercheur doit être exempt de convictions personnelles, ou mettre celles-ci de côté, ce qui est impossible, Weber le sait aussi bien que quiconque. Encore une fois, elle consiste d'abord et avant tout à faire le travail de compréhension de l'acteur en situation. Ce travail fait, mais seulement une fois qu'il a été fait, Weber explique même qu'une confrontation entre cette analyse de la situation de l'acteur et les valeurs propres au chercheur, si elles ont été correctement explicitées, peut même améliorer, éclairer et éclaircir, la compréhension elle-même, qui est l'objectif scientifique.

Références

- Kierkegaard Søren (1973) *Œuvres 7*, Paris, Editions de l'Orante.
- Popper Karl (1979) "La logique des sciences sociales" in Adorno Theodor & Popper Karl (1979) *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Éditions Complexes, pp. 75-90.
- Weber Max (1965) *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon