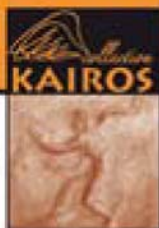


Mark Hunyadi



Série *Essais*

Morale contextuelle

pul

Facebook : *La culture ne s'hérite pas elle se conquiert*

Morale contextuelle

Page laissée blanche intentionnellement

MARK HUNYADI

Morale
contextuelle

LES PRESSES DE L'UNIVERSITÉ LAVAL

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société d'aide au développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise de son Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIE) pour nos activités d'édition.

Maquette de couverture et mise en pages : Mariette Montambault

ISBN 978-2-7637-8716-9

© Les Presses de l'Université Laval 2008

Tous droits réservés. Imprimé au Canada

Dépôt légal 3^e trimestre 2008

Les Presses de l'Université Laval
2305, rue de l'Université
Pavillon Pollack, bureau 3103
Université Laval, Québec,
Canada, G1V 0A6

www.pulaval.com

MORALE CONTEXTUELLE

MARK HUNYADI

1. LA PRIORI CONTEMPORAIN EN FAVEUR DE LA JUSTICE

Il y a aujourd'hui, en philosophie morale, une tendance lourde qui considère que l'essentiel de ce que *peut dire* une théorie morale se résume à quelques principes élémentaires de justice. Personne ne pense, certes, que les questions de justice soient le tout de la philosophie morale ; mais beaucoup s'accordent en revanche à penser que la seule chose qu'une théorie morale puisse, sous les conditions pratico-théoriques d'aujourd'hui, véritablement établir, c'est un cadre plus ou moins abstrait de principes de justice régulant les interactions personnelles ; au point qu'on peut légitimement parler, me semble-t-il, d'un véritable *a priori métaéthique en faveur de la justice*. La morale de Habermas culmine dans le point de vue de l'impartialité visant une résolution légitime des conflits, Rawls établit les principes de justice devant réguler une société bien ordonnée, certains libéraux développent le concept d'une « morale minimale » fondée sur l'égal respect et la non-nuisance, accordant aux individus sur cette base juridique minimale la plus grande latitude d'autonomie possible. Et cet *a priori* métaéthique n'est pas, il est vrai, sans une certaine plausibilité sociale : confortant cette vision minimaliste des choses, un problème comme celui du multiculturalisme semble effectivement requérir quelque chose comme une justice, minimale elle aussi, de la reconnaissance réciproque, car elle

doit édicter des principes de coexistence qui soient suffisamment abstraits pour pouvoir accueillir des différences concrètes ; de sorte que le multiculturalisme, comme fait social et comme problème pratico-théorique, renforce la conviction que les grandes questions morales d'aujourd'hui sont, ultimement, des questions de justice. De même, l'éthique sexuelle, que l'on veut libérée de préjugés perfectionnistes (indiquant ce que devrait être une vie sexuelle normalement épanouie), s'accommoderait au mieux, semble-t-il, d'une éthique minimale de la simple non-nuisance à autrui.

D'un autre côté, on assiste simultanément à une parcelisation des questions morales en différents domaines d'objets – bioéthique, éthique médicale, éthique de la recherche, éthique des affaires, éthique professionnelle, éthique de la sollicitude, éthique de la famille, éthique sexuelle, comme on vient de le dire, etc. Mais loin d'élargir véritablement la réflexion morale, cette multiplication des parcelles éthiques a plutôt tendance à renforcer ce primat de la justice dans les questions morales ; car la grande question qui, d'une manière générale, traverse ces différents domaines est celle de savoir comment les mettre en conformité normative avec les acquis de la modernité. Ces acquis étant essentiellement ceux d'un renforcement des droits individuels, lesdits domaines prennent soit la forme d'une *adaptation* ou d'une *intégration* des principes de justice en leur sein – comme en éthique médicale par exemple, où l'autonomie du patient joue un rôle désormais architectonique –, soit celle d'un *complément* à des principes juridiques structurants, comme dans l'éthique de la sollicitude (*care ethics*) ou dans l'éthique de la famille¹, où l'attention à la vulnérabilité

1. Alain Renaut souligne la difficulté de penser une éthique de la famille sur le fond d'un *éthos* structuré par le droit : « La juridicisation de l'espace familial a certes constitué un progrès considérable pour chacun des partenaires d'une relation qui n'a que trop longtemps inclus des rapports de force : elle peut néanmoins s'accompagner d'une difficulté à prendre en compte, au-delà du droit, d'autres paramètres suscep-

des personnes doit *compenser* la généralité abstraite des principes de justice qui sont par ailleurs admis comme l'arrière-plan normatif indiscuté des relations interpersonnelles. Intégration ou compensation des principes de justice, ce sont là deux modes sur lesquels se déclinent tendanciellement les éthiques parcellisées d'aujourd'hui, renforçant ainsi, bien plus qu'ils ne la mettent en question, l'emprise des questions de justice sur les questions morales.

L'une des raisons principales de cette retenue théorique, et de ce repli sur des morales dites minimales, est la *crainte du perfectionnisme*, c'est-à-dire la crainte d'imposer à autrui des standards de perfection qui, en bonne logique libérale, ne doivent relever que de la seule autonomie des individus. Cette crainte d'un perfectionnisme public ou collectif s'enracine à la fois dans la distinction du *public* et du *privé* issue de la tradition libérale (que l'on songe à la distinction canonique que faisait Locke dans sa *Lettre sur la Tolérance* entre les biens *civils*, placés sous l'autorité du magistrat, et les biens *spirituels*, qui sont du ressort de la conscience de chacun), et dans la reconnaissance du *fait du pluralisme*, qui oblige les résidents d'un même territoire à coexister avec des personnes aux convictions divergentes. Ce sont entre autres choses ces deux motifs conjoints qui justifient le refus contemporain du perfectionnisme, et le repli concomitant des questions morales sur les questions de justice : admettre le pluralisme, c'est ipso facto reconnaître la légitimité d'une sphère d'action privée où se mettent en œuvre des pratiques à chaque fois différentes. En conséquence, ne pas admettre le pluralisme, c'est du même coup réprimer la sphère privée de certains acteurs, en leur imposant des critères perfectionnistes déterminés.

tibles de normer les interactions ». Alain RENAULT, « La famille », in : Ludivine THIAW-PO-UNE, *Questions d'éthique contemporaine*, Paris, Stock, 2006, p. 577.

Or, tout légitime que soit dans ces circonstances le refus du perfectionnisme, il ne faudrait pas que l'on s'accoutume trop à cette idée, largement partagée aujourd'hui dans les milieux académiques, que la théorie morale doive s'abstenir de s'aventurer au-delà des questions qui peuvent être abordées en termes de justice. Je vois au moins deux raisons, différentes mais apparentées, pour mettre en question cette abstention assumée à l'égard de toute forme de perfectionnisme :

- premièrement, et je ne développerai pas cela ici car cette discussion est déjà bien balisée², on peut légitimement se demander dans quelle mesure la morale libérale, jusque dans ses formes minimales, n'est pas elle-même une forme raffinée ou *cachée* de perfectionnisme, en valorisant les capacités d'autonomie, de respect, de tolérance, et les attitudes d'abstention de toute violence, et de civilité. Les vertus libérales sont quelque chose à quoi il faut *éduquer*, et il est difficile, pour ne pas dire impossible, d'éduquer sans disposer, même à son corps défendant, de critères perfectionnistes permettant d'évaluer une éducation *réussie* ;
- deuxièmement, et cela m'apparaît plus essentiel, on peut se demander dans quelle mesure on peut *réellement* se passer de critères perfectionnistes, notamment dans cette branche de la philosophie pratique qu'est la *théorie sociale*. Ma question, notamment, est celle-ci :

2. Voir par exemple dans ce sens : Patrick NEAL, « Une théorie libérale du bien ? », in : André BERTEN (dir.), *Libéraux et communautariens*, Paris, P.U.F., 1997 ; William A. GALSTON, *Liberal Purposes, Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 ; Joseph RAZ, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986. Ces critiques sont d'autant plus intéressantes qu'elles émanent de l'intérieur même du libéralisme, et non, par exemple, d'une position communautarienne comme celle de Charles Taylor, qui formule la même critique. (Certes, Taylor se conçoit comme un libéral, et répugne à être taxé de communautarien. À tout le moins faut-il parler dans son cas, comme le montre son texte *Multiculturalisme* et sa discussion de la situation linguistique québécoise, de libéralisme limité).

comment fait-on, c'est-à-dire quelles ressources normatives mobilise-t-on, si l'on veut par exemple critiquer des phénomènes comme – je cite en vrac – l'économisme ambiant, la marchandisation de tous les biens, la juridicisation croissante des rapports humains, le culte de la performance, la perte de solidarité entre les générations – tous ces phénomènes qui structurent très fondamentalement notre quotidien, donc notre rapport intime à nous-mêmes et notre rapport social aux autres ?... Comment fait-on, avec un modèle aussi minimal que celui de la morale minimale d'aujourd'hui, pour critiquer (ou même approuver !) ces phénomènes, c'est-à-dire pour adopter sur eux un point de vue moral ? Ou alors : la morale minimale doit-elle s'abstenir de tout jugement et de toute intervention, et laisser faire ? Laisser faire la marchandisation par les marchands, la juridicisation par les juristes, la performance aux performeurs, et la désolidarisation à tout un chacun ? J'ai cité tous ces exemples parce qu'ils ne concernent justement *pas* les principes minimaux d'égal respect ou de non-nuisance ; et ils font en même temps partie de *pratiques publiques, non réductibles à des choix privés*. L'emprise systémique de l'économie sur nos sociétés, par exemple, pourrait se faire dans des conditions de parfaite justice minimale, dans l'égal respect de chacun et sans nuisance à autrui ; devrions-nous donc, en conséquence, nous en satisfaire ? Une condamnation morale est-elle désormais impossible, car outrepassant les compétences d'une morale minimale ? La morale minimale est-elle donc une morale de l'abstention face à ce qui fait notre tissu quotidien ? Car si nous voulons pouvoir *critiquer* l'emprise économique sur nos vies, nous n'avons guère le choix que de mobiliser, au moins

implicitement, un concept de vie bonne ou de vie réussie ; mais la morale minimale nous l'interdit. Et pour ajouter une touche polémique à cette remarque, je dirais qu'à cause de son minimalisme même, la morale minimale apparaît en fait comme essentiellement conservatrice – sinon au niveau des droits individuels, qu'elle vise à étendre, du moins au niveau du système en général, qui n'est évaluable que sous l'angle de sa gestion des droits individuels, précisément –, se contentant de gérer un stock de droits au sein d'une société prédonnée, et que ses prémisses mêmes interdisent de remettre en question.

C'est une telle tentative minimaliste qu'a tenté de mener jusqu'au bout de sa logique Ruwen Ogien dans *L'éthique aujourd'hui*³, en montrant notamment que trois principes moraux minimaux – la non-nuisance à autrui, l'égal respect de chacun, l'indifférence morale du rapport à soi-même – suffisaient d'un point de vue normatif à se garantir contre toute forme de paternalisme ou de perfectionnisme, notamment et exemplairement dans le domaine de la morale sexuelle. Indépendamment des nombreux points de discussion qu'inévitablement, ce livre suscite (il est fait pour ça), deux choses frappent dans le modèle même que cette théorie met en œuvre. D'une part, l'absence totale de réflexion métaéthique sur le caractère contextuel de la propre démarche de l'auteur. Annonçant d'emblée qu'il veut justifier ses principes « sans partir d'une idée préconçue de la morale⁴ » – une volonté bien naïve au demeurant, si l'on songe qu'en tout état de cause, la définition de la morale est toujours, inévitablement, déjà un moment de sa constitution –, son entreprise se révèle être en fait une justification de principes bel et bien tenus pour acquis

3. Ruwen OGIEN, *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 2007.

4. *Ibid.*, p. 31.

dans la tradition libérale de l'éthique publique occidentale, c'est-à-dire conformes (mais, selon Ogien, qui n'a pas tort sur ce point, insuffisamment développés) à la compréhension que des individus démocratiques ont d'eux-mêmes. Autrement dit, Ogien ne thématise pas son propre contextualisme, ce qui le conduit à proclamer en plusieurs endroits stratégiques de son argumentation comme des évidences quantité de propositions qui, philosophiquement, n'en sont aucunement. La première d'entre elles, mais qui d'une certaine manière gouverne toutes les autres, est que la morale peut, et doit être minimale. Cette thèse contre-intuitive (elle rend par exemple simplement dénuées de sens toutes les morales antiques et modernes de la vertu), qui donne son impulsion à toutes les autres, n'est pourtant elle-même jamais problématisée : une fois postulée, elle est simplement mise en cohérence avec des principes admis par ailleurs (notamment avec les principes juridiques libéraux), et défendue contre des objections possibles (mais sélectivement choisies). Mais la question métaéthique de la justification de la morale minimale elle-même reste dans l'ombre, oscillant, lorsqu'elle est indirectement évoquée, entre la philosophie du sens commun, le contextualisme non critique ou l'intuitionnisme (souvent, il est fait appel à de simples « évidences » ; or, dans ce domaine comme dans d'autres, substituer l'évidence aux bonnes raisons pourrait bien être de la part des philosophes un exemple flagrant... d'immoralité, au moins intellectuelle⁵. Mais il est vrai que la morale minimale ne permet pas de prononcer un tel verdict !).

D'autre part, même si l'on admettait comme devant être établi le concept d'une morale minimale – et ici, l'on rejoint l'objection générale formulée plus haut –, on ne voit pas très bien ce qu'une telle morale ferait de plus que d'accomplir rigoureusement la distinction du public et du privé. Mais est-ce

5. Voir dans ce sens Jacques BOUVERESSE, *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi*, Marseille, éd. Agone, 2007, p. 81.

suffisant, *même d'un point de vue moral* ? Songeons, pour ne prendre qu'un exemple, qu'avec un concept aussi minimal d'éthique, ce sont l'ensemble des sciences sociales critiques qui, comme telles, deviennent impossibles : car comment pouvoir critiquer, par exemple, la marchandisation de tous les biens, ou la juridification des rapports humains et familiaux, comment pouvoir critiquer l'individualisme même, mais aussi le communautarisme, si l'on ne dispose pas de critères sinon explicitement perfectionnistes, du moins plus substantiels que ceux que nous offre la morale minimale ? Comme le dit avec une juste profondeur Axel Honneth, « les sociétés peuvent échouer sur le plan normatif d'une autre façon qu'en violant des principes de justice universellement valables. Pour ce type de défaillances, que l'on peut encore pertinemment subsumer sous le concept de 'pathologies sociales', la critique sociale ne manque pas seulement d'attention théorique, mais aussi de critères plausibles⁶ ». Et pour prendre un autre domaine, la morale minimale se donne-t-elle les moyens d'aborder d'un point de vue moral des questions aussi cruciales aujourd'hui que celle de savoir si la biotechnologisation génétique et nanotechnologique de l'homme est une chose souhaitable, désirable, à promouvoir ? Limitée au domaine pour elle exemplaire de la morale sexuelle, où elle vise simplement à accomplir intégralement ce que nous connaissons par ailleurs dans le droit public, la morale minimale se retire de la substance de notre monde vécu quotidien pour ne constituer, après la démocratie des propriétaires de Rawls, qu'une démocratie de jouisseurs, qu'elle veut dorénavant assurer de l'innocuité morale de leur jouissance.

6. Axel HONNETH, *La réification. Petit traité de Théorie critique*, trad. de Stéphane Haber, Paris, Gallimard, NRF Essais, p. 122.

2. DEUX DÉFIS LANCÉS AU CONTEXTUALISME

Mais une fois relevés les limites, et peut-être les aveuglements, des morales minimales contemporaines, la grande question est évidemment de savoir d'où une morale élargie, c'est-à-dire qui ne se restreint pas a priori aux seules questions de justice, peut elle-même tirer *les critères normatifs de ses propres évaluations*. C'est à cette question que j'aimerais donc me consacrer, en défendant l'idée d'un contextualisme fort, articulé autour de la notion de *Contexte Moral Objectif*. Je dois dire d'emblée que je ne me reconnais guère dans les formes contemporaines du contextualisme moral, dont la faiblesse commune me semble être, comme je vais tenter de l'expliquer, d'avoir une notion insuffisamment forte et différenciée de contexte. Elles se bornent d'ailleurs le plus souvent à affirmer *l'importance* du contexte ; importance *sémantique*, pour la signification (contextuellement variable) des concepts et énoncés moraux, importance *épistémique*, dans le processus de justification de nos énoncés moraux, importance *pratique*, dans l'évaluation d'une situation lors d'une prise de décision morale, qui doit prendre en compte tous les aspects contextuels d'une situation. Ce sont là donc trois types⁷ de contextualismes appliqués à l'éthique, qui tous insistent sur l'importance, à tel ou tel moment du raisonnement pratique, de la prise en compte d'éléments contextuels. Quel que soit le moment choisi (sémantique, épistémique ou pratique), défendre l'une ou l'autre forme de contextualisme revient finalement à simplement *historiciser la raison pratique*, c'est-à-dire à lui insuffler un peu de sens historique, chose qui au demeurant n'était déjà étrangère ni à l'aristotélisme, ni au stoïcisme, ni à l'hégélianisme ; raison pour laquelle beaucoup des tentatives

7. Pour cette tripartition, je m'inspire en la modifiant légèrement de la suggestion de Christine TAPPOLET, « Le contextualisme », in : Ludivine THIAW-PO-UNE, *Questions d'éthique contemporaine*, Paris, Stock, 2006, p. 276 sqq.

contextualistes d'aujourd'hui peuvent à juste titre se caractériser comme néo-aristotélisme ou néo-hégélianisme⁸. Mais un contextualisme rigoureux ne devrait pas se contenter d'une simple relativisation historique du raisonnement moral, à l'un ou l'autre de ses échelons ; il devrait pouvoir endosser au contraire, et expliquer, nombre de phénomènes moraux *qui sont réputés être inexplicables par les approches contextualistes traditionnelles*. C'est seulement si le contextualisme arrive à s'approprier de manière convaincante les thèmes majeurs de ses adversaires, et en donner une version plausible, qu'il pourra devenir une doctrine morale à part entière. Les deux thèmes auxquels j'aimerais me consacrer dans ce texte sont deux thèmes qui sont donc habituellement réputés être « non traitables », ou maltraités, par les approches contextualistes, à savoir le thème de la *constitution du point de vue moral*, d'une part, et celui de *la validité de l'obligation* de l'autre. En effet, d'une manière générale, ce sont là deux choses dont le contextualisme est supposé ne *pas* pouvoir rendre compte : d'une part, en reliant la validité morale à des éléments contextuels et contingents, il se mettrait lui-même dans l'incapacité d'élaborer un authentique *point de vue moral* à partir duquel pourrait être jugé de manière fondée l'ensemble de la réalité morale ; c'est ce type de reproche que Habermas a en vue lorsqu'il déconsidère le contextualisme parce qu'il fusionnerait indûment la factualité de ce qui est en vigueur avec la validité de ce qui mérite de valoir : « Quant au contextualisme, qui renonce à toute fondation, il n'est guère plus convaincant ; il répond, certes, aux tentatives de fondation anthropologique ou historico-philosophique qui ont échoué, mais se contente

8. Voir à ce sujet Herbert SCHNÄDELBACH, « *Was ist Neoaristotelismus ?* », in : Wolfgang KUHLMANN (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986, p. 38 sqq.

obstinément d'invoquer la force normative des faits⁹ ». D'autre part, toujours parce qu'il relie la validité morale à des éléments contingents, le contextualisme serait incapable de rendre compte du phénomène spécifique de l'obligation morale ; l'autorité des règles, toujours relativisée par le contexte, perdrait le sens absolu auquel on assimile généralement le devoir. Pour le dire d'un exemple, le contextualiste serait incapable de justifier le sens absolu d'une proposition comme « il ne faut pas maltraiter les enfants », que généralement nous n'entendons pas comme relative à une culture, mais comme, précisément, les transcendant¹⁰ ; il ne peut donc fonder aux yeux de ses adversaires, une obligation au sens absolu, et ne peut donc pas rendre compte, d'une manière générale, du sens inconditionnel que nous relierions à certaines obligations.

Or, tant que le contextualisme en reste au simple motif de l'historicisation de la raison pratique, en affirmant, d'une manière générale, que les prétentions à la validité de nos raisonnements moraux sont consubstantiellement liées à leur contexte d'appartenance, il suscite inévitablement la reconduction des bonnes vieilles antinomies du type « universalisme – contextualisme », ou « objectivisme – relativisme » et de toute une série d'oppositions apparentées, s'enfermant ainsi binairement dans l'une des branches de l'alternative qu'il s'interdit par là même de surmonter. Si le philosophe américain Richard Rorty représente parfaitement la branche contextualiste de l'antinomie, son congénère Thomas Nagel illustre parfaitement sa branche objectiviste, lorsqu'il écrit dans son livre *Le point de vue de nulle part* : « L'objectivité est le problème central de l'éthique. Pas seulement dans la théorie, mais dans la vie. Le problème consiste à décider de quelle manière l'idée

9. Jürgen HABERMAS, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. de Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, NRF Essais, 1997, p. 16.

10. C'est l'exemple qu'utilise, pour justifier son réalisme des valeurs, Robert Spaemann dans *Notions fondamentales de morale...*

d'objectivité peut être appliquée à des questions pratiques, questions qui concernent ce que l'on doit faire ou vouloir. Jusqu'à quel point, on peut parvenir à les traiter d'un point de vue qui soit détaché de nous-même et du monde. La possibilité de l'éthique et de nombreux problèmes qui en font partie peut être interprétée dans les termes de l'effet de l'objectivité sur la volonté. » Cette citation, riche en présupposés, condense de manière frappante le double avantage que croit pouvoir s'arroger une position réaliste objectiviste, radicalement anti-contextualiste comme celle de Nagel : pouvoir établir un point de vue moral ferme, parce que d'une manière ou d'une autre dégagé de nous-mêmes et du monde – donc : décontextualisé –, et pouvoir établir une obligation ferme elle aussi, capable de démarquer de manière absolue ce que l'on doit faire de ce que l'on ne doit pas faire. Ce sont précisément, je le répète, ces deux pouvoirs qui sont, d'une manière générale, déniés au contextualisme moral, comme au relativisme d'ailleurs, auquel on l'associe à tort, comme cela apparaîtra encore.

3. L'IDÉE D'UNE CONTREFACTUALITÉ CONTEXTUELLE

Ce qu'il y a d'immédiatement frappant, dans ce dialogue entre contextualisme et anti-contextualisme, c'est l'extrême *pauvreté* du concept de contexte qui est mobilisé de part et d'autre. D'un côté, les contextualistes d'aujourd'hui, dans leur approbation du contexte comme référent de la validité morale, le considèrent comme une simple *forme de vie* exprimant les préférences contingentes d'un « Nous » particulier, un *a priori historique* dans lequel ils ont eu la faveur de tomber ; de l'autre, dans leur rejet du contextualisme, les anti-contextualistes méprisent le contexte à peu près pour les mêmes raisons : un contexte ne peut être qu'une forme de vie qui exprime de manière contingente les préférences des agents moraux, et ne

peut donc offrir au processus de légitimation philosophique de base suffisamment solide, le « Nous » particulier pouvant toujours remettre en cause, par exemple, les principes universels de l'État de droit¹¹. Dans les deux cas, la notion de contexte est bien mince, comme on le voit : qu'il soit la référence de la légitimation morale ou au contraire ce que la légitimation morale doit transcender, il est toujours conçu comme une mince couche de pratiques, comme « un ensemble de *mores*, d'us et coutumes, comme le dit Hannah Arendt (pour le déplorer) « qu'on pouvait troquer contre un autre ensemble avec à peine plus de gêne qu'on en éprouverait s'il s'agissait de modifier les manières de tables d'un individu ou d'un peuple¹² ». Pour poursuivre cette métaphore, le contexte apparaît dans cette discussion comme une nappe dont on recouvre une table et qu'on pourrait changer à son gré — métaphore qui évite alors la question pourtant cruciale de savoir de quoi est faite la table ainsi recouverte par la nappe des formes de vie. Mais quoi qu'il en soit, il est clair dans ces conditions que si l'on veut réfuter les objections liées à la contingence du contexte, il faudra sévèrement en réviser le concept même.

J'en viens donc au premier grand reproche qui est traditionnellement adressé au contextualisme moral, celui de ne point pouvoir offrir un point de vue suffisamment dégagé d'un contexte d'appartenance pour permettre un jugement surplombant sur les pratiques morales, fusionnant dans un même complexe les dimensions de genèse et de validité des normes. Nagel appelle un tel point de vue moral le point de vue *de nulle part*, Habermas le point de vue de *l'impartialité*. L'implicite qui leur est commun est que la *contre-factualité* nécessaire à tout

11. Voir par exemple la discussion que Apel fait des thèses de Rorty dans Karl Otto APEL, *Discussion et responsabilité*, 2. *Contribution à une éthique de la responsabilité*, trad. de Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Cerf, 1998, p. 163.

12. Hannah Arendt, *Responsabilité et jugement*, Paris, Payot, 2005, p. 80.

point de vue moral doit nécessairement être immunisée contre toute forme de contamination contextuelle, sous peine de faillir à l'objectivité que requiert ce point de vue. La contrefactualité doit être à la fois surplombante et décontextualisée, et elle ne peut être surplombante que si elle est décontextualisée. C'est là l'idée de Habermas et de Apel, de transcender tous les contenus *sémantiques* (c'est-à-dire toutes les significations substantielles, en l'occurrence morales, telles qu'elles sont délivrées par une culture particulière) d'un contexte donné par la pragmatique formelle et universelle qui permet de les véhiculer, de manière à constituer un point de vue au-delà de tout enracinement contextuel, précisément. Chez eux, cette entreprise prend la forme d'une théorie morale opérant en deux étapes distinctes : d'une part, la fondation *transcendantale* du principe procédural de discussion telle qu'on peut l'opérer à partir des structures universelles de la communication humaine (c'est la fondation du *point de vue moral* lui-même, une opération, à strictement parler, de *justification philosophique*), et de l'autre la validation, historiquement située, des normes concrètes telle qu'elle doit s'opérer dans des discussions pratiques toujours liées à des situations déterminées (c'est le niveau de *l'argumentation morale et politique*).

L'idée est toujours la même : seule une contrefactualité verticale, extérieure et en ce sens surplombante, kantienne-ment épurée de toute contamination contextuelle, peut assurer au point de vue moral son objectivité — idée à laquelle est associée une notion faible de contexte, conçu comme une simple forme de vie substituable par une autre, et révisable dans son ensemble ; car si les agents moraux doivent pouvoir se dégager de, et surplomber un contexte pour pouvoir l'évaluer, celui-ci ne doit guère représenter plus, effectivement, qu'un ensemble sémantique d'us et coutumes sur lesquels on a toujours le choix d'adopter le point de vue moral dégagé de son contexte d'émergence. Dans ses versions naïves ou non

critiques, ce point de vue est assimilé au point de vue objectivant de la troisième personne, mué ainsi en observateur extérieur de son propre contexte, un peu comme on contemple un tableau. Cette version est naïve, parce qu'elle ne prend pas en compte le complexe herméneutique (langagier, historique, culturel) à partir duquel tout jugement s'exerce effectivement, et qui rend simplement illusoire l'adoption du point de vue de Dieu. À l'encontre de cette version naïve, la performance spécifique de Habermas et Apel est de partir de l'inévitable enracinement herméneutique des acteurs, et de construire, à partir du point de vue des acteurs engagés dans une relation communicationnelle où ils se rencontrent en tant que deuxièmes personnes (des *tu* auxquels on s'adresse en tant que *je*, et qui s'adressent à nous en tant que *tu*) sur le fond d'un arrière-plan culturel partagé, le point de vue moral de l'impartialité, compris comme une idéalisation des inévitables présupposés de la communication *qu'eux-mêmes* sont obligés d'opérer.

Même dans cette version sophistiquée du surplomb, on se trouve donc dans l'antinomie « factuelité contextuelle vs contrefactuelité décontextualisée ». L'hypothèse qui est passée sous silence dans cette antinomie – qui comme toutes les alternatives de ce genre, a l'apparence de la complétude, mais seulement l'apparence –, c'est qu'il puisse y avoir quelque chose comme une *contrefactuelité contextuelle* ; l'idée autrement dit qu'un élément contextuel puisse être jugé, évalué ou critiqué à partir d'un *autre* élément contextuel. Certes, si l'on assimile d'emblée, de manière non critique, le contexte environnant à *tout ce qui est simplement le cas*, alors le contexte ne peut par définition pas être une ressource de contrefactuelité, puisqu'il est justement entièrement dissout dans la factuelité de ce qui est le cas ; et dans ce cas, si factuelité et validité sont dès l'abord considérées comme fusionnées dans le contexte, établir un point de vue moral contrefactuel voudra nécessai-

rement dire, effectivement, transcender le contexte. Mais cette image simpliste s'évanouit dès lors que l'on voit déjà qu'il est impossible de ranger le contexte sous la catégorie de la simple factualité, d'en faire la somme de ce qui est le cas ; car *une part importante de notre contexte est constitué par des normes qui, bien que valant factuellement (au sens où elles sont en vigueur), énoncent immédiatement et indissolublement le point de vue contrefactuel de ce qui n'est pas le cas* ; c'est là l'inévitable structure binaire de toute norme en vigueur, son visage de Janus comme le dit d'ailleurs Habermas. Pour prendre un exemple situé très haut dans notre échelle normative, lorsque nous déclarons que « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits¹⁵ », nous ne décrivons pas un fait (malgré la forme de la proposition, qui est bel et bien descriptive), nous édictons une norme ; une norme qui est à la fois factuellement en vigueur, ce qui se traduit notamment par le fait que les lois doivent, au minimum, être en conformité avec ce principe fondamental, et qui simultanément décrit un *idéal à atteindre*, au sens où non plus seulement les lois, mais encore la réalité devraient s'y conformer. Toutefois, pour Habermas, cette contrefactualité ne suffit pas ; elle est en quelque sorte insuffisamment contrefactuelle en ce qu'elle est incapable de garantir le caractère *inconditionné* attaché selon lui aux prétentions à la validité que nous élevons dans tout acte de langage. C'est l'idée d'une *Gültigkeit* (validité) distincte de la valeur sociale (*soziale Geltung*) : « La validité exigée aussi bien par nos énonciations que par nos pratiques de justification se distingue de la valeur sociale aussi bien des normes purement factuelles que des attentes purement habituelles ou stabilisées par des menaces de sanction. L'aspect idéal de l'inconditionné est profondément ancré dans les processus factuels de l'entente, car les prétentions à la validité présentent une tête de

15. Article premier de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948.

Janus ; en effet, en tant que prétentions, elles débordent tout contexte, mais pour fonder un accord susceptible d'exercer un effet de coordination – qui exclut un contexte zéro –, elles doivent en même temps être acceptées ici et maintenant¹⁴ ». Ce qui est ici entre autres passé sous silence, c'est le caractère contrefactuel des normes factuelles elles-mêmes (l'idée que la *soziale Geltung* est elle-même source de contrefactualité pour les acteurs sociaux), oubli qui permet, d'une part, de toujours assimiler tacitement le contexte à de la pure factualité, d'autre part et en conséquence, d'introduire immédiatement un concept fort de validité inconditionnée, chargé, précisément, de transcender la factualité du contexte. Que la contrefactualité, certes plus faible, liées aux normes contextuelles elles-mêmes puisse receler de puissantes ressources normatives, voilà une possibilité qui n'est simplement pas prise en compte.

4. LA DOUBLE FACE DU CONTEXTE MORAL OBJECTIF

Je reviendrai à l'instant sur cet exemple de la Déclaration des Droits de l'homme, car il recèle quelque chose qui est au cœur même du contextualisme fort que j'entends défendre. Mais il importe de noter dans un premier temps ce fait philosophique somme toute banal, mais dont les conséquences, si on les tire rigoureusement, sont décisives, qu'un contexte ne saurait être assimilé à de la pure factualité *du simple fait qu'on le décrit comme le règne de ce qui est le cas* ; car même si on le décrit comme le règne de ce qui est le cas, la contrefactualité lui est chevillée au corps, le contexte est comme tissé de l'intérieur à la contrefactualité qui est aux normes en vigueur comme le recto d'une feuille est à son verso.

14. Jürgen HABERMAS, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. de Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, NRF Essais, 1997, p. 35.

En réalité, l'assimilation fautive entre contexte et factua-
lité provient d'une illusion méthodologique propre à la pensée
objectivante : elle consiste à ne considérer le contexte que du
point de vue de la 3^e personne, comme on observe les astres
ou des mœurs exotiques, c'est-à-dire dans une position où les
pratiques humaines apparaissent effectivement comme de
simples régularités de comportement. Dans cette mise à dis-
tance objectivante, impossible en effet d'apercevoir le pendant
contrefactuel qui adhère à chaque norme factuellement valide,
car la position d'extériorité met effectivement dans l'impossi-
bilité d'observer autre chose que ce qui est à strictement parler
le cas ; et ce n'est que dans cette position méthodologique-là
qu'un contexte peut apparaître aussi factuel, contingent et
finalement interchangeable que des manières de table. Mais
les agents moraux, eux, n'ont pas le choix : dans leur inévita-
ble position de 1^{ère} personne, le point de vue moral décon-
textualisé est une pure fiction méthodologique principiellement
inaccessible : d'une part, le contexte moral s'impose à eux avec
une *objectivité* telle qu'il ne peut tout simplement pas leur
apparaître comme un objet optionnel possible, mais bien plutôt
comme ce qui est la *condition même* de toute option possible ;
et d'autre part, la décontextualisation est pour eux une fiction
méthodologique, parce que s'il est possible pour les agents
moraux d'adopter l'attitude objectivante de la 3^e personne sur
telle ou telle parcelle de leur contexte moral, comme il est
possible de le faire pour son propre corps, il est impossible de
le faire en totalité ; et ce, pour la raison simple que si un agent
devait mettre à distance son contexte moral dans sa totalité,
il devrait encore savoir que c'est le *sien*, ce qui justement barre
la route à l'objectivité méthodologique recherchée. Les agents
moraux sont donc *tísoés*¹⁵ à un contexte qui s'impose à eux sur
le mode objectif, et dont ils ne peuvent principiellement pas

15. C'est ici le moment de rappeler que *contexte* vient du latin *contextus*,
assemblage, qui lui-même vient de *contexere*, *tisser avec* (Le Petit Robert 2007).

s'extraire dans sa totalité ; c'est pourquoi on peut parler ici d'un *contexte moral objectif*, pour souligner cette propriété du contexte de s'imposer aux agents moraux, à l'instar des règles du langage, indépendamment de leurs préférences, tout en leur donnant la condition de toute préférence possible. Le Contexte Moral Objectif (CMO) se dévoile donc aux agents moraux comme cette indissoluble connexion de factualité et de contrefactualité à laquelle ils n'ont pas le choix de se soustraire.

Mais cette dualité du CMO, à la fois factuel et contre-factuel, outre qu'elle permet de corriger des visions trop simplistes, ou trop « sociologiques » du contexte, qui l'assimilent purement et simplement à ce qui est le cas, permet surtout d'affiner la notion de contrefactualité, indissociable de toute morale. Tout l'enjeu est ici, pour surmonter les antinomies durables que j'évoquais, de *rapatrier* la contrefactualité morale dans l'horizon détranscendantalé du Contexte Moral Objectif, sans pour autant perdre ni la force du point de vue moral, ni le sens de la validité que nous accordons aux obligations.

5. CONTREFACTUALITÉ INTRINSÈQUE ET CONTREFACTUALITÉ RELATIONNELLE

Or, ce que nous savons déjà du CMO, à savoir qu'il est un mixte indissoluble de factualité et de contrefactualité, nous permet de faire un premier pas en direction d'une vision différenciée de la contrefactualité morale. En effet, cette inévitable dualité propre aux normes qui constituent factuellement le CMO implique qu'*il y a une contrefactualité qui se révèle aux agents moraux de l'intérieur même du CMO*, c'est-à-dire : une contrefactualité inhérente aux règles mêmes qui le constituent, et qui ne requiert en conséquence aucun point de vue surplombant ou décontextualisé. Cette contrefactualité interne

au CMO peut apparaître aux acteurs moraux sur deux modes distincts, selon la manière dont ils entendent évaluer une réalité considérée. La contrefactualité à laquelle ils ont accès peut être soit *intrinsèque*, soit *relationnelle*. Elle est intrinsèque lorsque l'on compare une règle, et la contrefactualité qui lui est propre, à l'état de fait dans le domaine d'application de cette règle : on compare l'idéal, ou l'état contrefactuel dessiné par la règle, à la réalité de son application. Ainsi par exemple, si l'on dispose d'une règle d'égalité salariale entre les hommes et les femmes, il est facile de comparer la règle à l'état de fait dans son domaine d'application : il suffit de voir si la règle est effectivement appliquée là où elle devrait l'être. De même, si l'on dit « Un homme, un vote », il est facile de voir si cette règle est respectée dans la réalité. Cette contrefactualité est *intrinsèque* au sens où c'est la règle elle-même qui définit l'état contrefactuel auquel devrait obéir son domaine d'application ; on compare, pour le dire vite, la réalité à la norme, opération qui est évidemment à la portée immédiate des acteurs moraux.

Mais à l'intérieur du CMO, la contrefactualité peut être *relationnelle* plutôt qu'*intrinsèque*. Cela veut dire que pour un domaine considéré, on mobilise contrefactuellement une *autre* règle que celle qui est censée le régir ; on adopte sur ce domaine un *autre point de vue* que celui qui vaut actuellement. Exemple : si l'on estime que pour des raisons d'égalité de reconnaissance des personnes et de leurs préférences, on doit autoriser le mariage entre homosexuels, on mobilise un point de vue qui jusque là n'était *pas* celui qui régissait le droit du mariage (droit du mariage qui restait implicitement perfectionniste, en décidant a priori des préférences sexuelles qui méritaient d'être institutionnalisées). De la même manière, si l'on veut restreindre la commercialisation des OGM dans un pays où ils sont pourtant en vente libre, on peut faire prévaloir *d'autres* critères que ceux du libre marché, comme ceux de la santé publique. Or,

puisque l'on peut ainsi mettre les critères contrefactuels en relation, voire en concurrence les uns avec les autres dans un *même* domaine d'objets considéré, et les croiser, on peut parler ici d'une contrefactualité *relationnelle*. Notons bien toutefois que ce qui est important dans ces exemples, c'est que les critères contrefactuels d'évaluation qui permettent l'appréciation critique d'une pratique établie sont *déjà présents* dans le contexte considéré, et qu'ils sont à ce titre immédiatement accessibles aux acteurs sociaux dudit contexte. Autrement dit, *il y a co-présence, au sein d'un même contexte, de critères contrefactuels différents* ; c'est pourquoi, d'ailleurs, une *même* société peut être utilitariste pour sa politique d'immigration, déontologiste pour le droit de vote, perfectionniste dans la distribution de ses honneurs, méritocratique dans l'attribution de ses diplômes, égalitariste dans sa politique de soins, capitaliste dans l'échange des biens, paternaliste dans sa politique de défense, universaliste pour sa politique d'éducation ; et qu'elle peut aussi vouloir *modifier* la régulation normative de ces différents domaines d'objets.

Cette pluralité, effective, des critères contrefactuels présents dans un même contexte, sont à mes yeux – je le note en passant – une raison supplémentaire pour se méfier non seulement, comme je l'ai dit en introduction, de la contraction des questions morales en questions de justice (ou, ce qui revient à peu près au même, de la réduction de la morale à la morale minimale), mais encore de la volonté de vouloir unifier sous des *mêmes* principes de justice la pluralité des biens à distribuer, comme veut évidemment le faire Rawls. Quelle que soit la grandeur de la tentative de l'auteur de la *Théorie de la justice*, il me semble sur ce point que le Walzer des *Sphères de justice* a mis le doigt sur un point crucial pour les théories de la justice en général, en montrant comment la juste distribution des biens reposait sur une entente préalable quant à la

signification sociale à chaque fois différente de ces biens¹⁶. Je dirais pour ma part que cette pluralisation des critères contre-factuels au sein d'un même CMO doit aller bien au-delà des questions de justice distributive, et avoir des répercussions sur l'ensemble du raisonnement moral en général, qu'on ne peut pas, là non plus, rassembler sous une même logique unitaire.

Quoi qu'il en soit, ce qui, d'un point de vue normatif, s'ouvre donc aux acteurs moraux eux-mêmes de l'intérieur de leur CMO, c'est à la fois la contrefactualité intrinsèque à chaque règle considérée, et la contrefactualité relationnelle inhérente à chaque CMO. Ce double aspect, ou ce double usage de la contrefactualité leur est accessible à partir de leur position *factuelle*, telle qu'ils l'occupent effectivement dans leur contexte d'appartenance. Ce dernier point me semble essentiel, parce qu'il rappelle ce fait trop souvent négligé que les acteurs moraux immergés dans un contexte n'ont pas seulement accès à la *factualité* normative des règles auxquelles ils doivent obéir, mais simultanément et indissolublement à la *contrefactualité* propre à toutes ces règles. De cette manière, ils ont bel et bien à leur disposition un ou des points de vue contre-factuels possibles, sans pour autant que ces points de vue soient *surplombants* pour autant ; ils sont *contextuels* au contraire, au sens rigoureusement étymologique où ils sont tissés avec les normes que par ailleurs ils doivent suivre factuellement. Mais pour leur donner accès à cette contrefactualité, il n'est pas besoin de construire une position qui serait *elle-même* contrefactuelle, à la manière de la position originelle de John Rawls, par exemple, qui reconstruit ses principes de justice à partir d'une position hypothétique et à ce titre éminemment contrefactuelle, précisément. Une théorie morale authentiquement contextuelle se doit au contraire d'élucider comment la contrefac-

16. J'ai rendu justice à, mais aussi critiqué, la théorie de Walzer dans Mark HUNYADI, *L'art de l'exclusion*, Paris, Cerf, 2000.

tualité se découvre, aux yeux des acteurs moraux eux-mêmes, *de l'intérieur même* de leur contexte. Et il ne faut pas perdre de vue que cette contrefactualité peut être extrêmement puissante, comme le montre l'exemple des droits de l'homme, sur lequel je reviendrai : que l'on songe seulement au bouleversement moral, quasi anthropologique qu'il faudrait pour revenir sur les acquis égalitaires des droits de l'homme, en rétablissant l'esclavage ou en abolissant le droit universel à l'éducation. La force de ce point de vue contrefactuel rappelle en quoi le contexte moral des acteurs moraux peut être dit *objectif*, et en quoi cette objectivité, bien qu'exerçant une force d'une toute autre nature que la causalité naturelle, peut être, dans un cas comme celui-ci, extraordinairement contraignante.

6. CONTEXTE MORAL OBJECTIF VIVANT ET CONTEXTE MORAL OBJECTIF VIRTUEL

Jusqu'ici, je n'ai considéré la contrefactualité que dans la mesure où elle s'ouvrait aux acteurs moraux à partir de leur position factuelle, c'est-à-dire telle qu'ils pouvaient appréhender cette contrefactualité à partir des règles effectivement en vigueur dans leur contexte. Car il est bien évident que, soit intrinsèque, soit relationnelle, cette contrefactualité appartient aux règles qui constituent *de fait* le contexte d'appartenance des acteurs sociaux ; c'est là la double face, à la fois factuelle et contrefactuelle, des normes qui valent effectivement. L'ensemble de ces normes, parce qu'elles valent effectivement et s'imposent réellement aux acteurs indépendamment de leurs préférences, constituent ce que j'aimerais appeler le Contexte Moral Objectif *vivant*. Ce qualificatif de vivant indique *l'autorité réelle* qu'exercent sur les acteurs sociaux les règles de leur contexte. Sont vivants les institutions, les normes et les valeurs, ainsi que les règles, les pratiques, habitus et usages qui en découlent, donc d'une manière générale l'ensemble des

contenus normatifs qui s'imposent à l'agir des membres d'un même contexte, et ce indépendamment de leurs attitudes et préférences subjectives. Ainsi, se marier par exemple est un acte institutionnel qui engage toute une série d'obligations en cascade, et d'attentes réciproques, qui s'imposent objectivement aux individus indépendamment de leur volonté propre (et parfois même à l'encontre de celle-ci). Telle est l'autorité objective du mariage, et c'est pourquoi il fait pour nous partie du CMO *vivant*, à l'inverse par exemple de l'ordalie (cette procédure judiciaire présente notamment au Moyen Âge européen, consistant à faire passer à l'accusé toute une série d'épreuves physiques pour vérifier la justesse de sa cause, comme l'épreuve du fer rouge), qui n'en fait plus partie.

Cette qualification de *vivant* est importante, car elle fait voir que la contrefactualité inhérente aux règles en vigueur, dont j'ai exclusivement parlé jusqu'à présent, n'est pas la seule ressource de contrefactualité à laquelle les acteurs moraux aient accès à partir de la position factuelle qu'ils occupent dans leur contexte. Car ce qui s'ouvre à eux, dès lors qu'ils adoptent une position réflexive par rapport à certains contenus normatifs, c'est aussi, en plus de toute cette contrefactualité vivante, toute la contrefactualité *virtuelle* liée à des contenus qui ne sont *pas*, ou *plus* le cas, mais auxquels on pourrait d'une certaine manière redonner vie. Lorsque l'on puise par exemple dans le patrimoine des grandes figures historiques pour revivifier un sentiment patriotique affaibli ; lorsque l'on veut, à l'instar de Charles Taylor pour l'authenticité, retrouver un idéal passé qu'on estime dévoyé par la modernité ; lorsque l'on mobilise tout le legs de la philosophie antique pour réactiver des vertus individuelles broyées par la rationalisation du monde vécu ; lorsque, d'une manière générale, on puise dans le stock inépuisable d'un passé normatif qui n'est plus, mais aussi dans le stock infini d'un futur imaginé qui n'est pas encore, comme le fait si volontiers la littérature, ce véritable « laboratoire de

la pensée éthique », comme disait Ricoeur, on mobilise toutes les ressources de contrefactualité inhérentes au Contexte Moral Objectif *virtuel*, c'est-à-dire qui n'exerce pas d'autorité effective sur les agents moraux, mais pourrait le faire. Au sein du CMO virtuel, on pourrait encore faire une distinction supplémentaire entre ce qui n'est *plus* le cas, et ce qui ne l'a *jamais* été. Mais pour le dire d'une simple image, si un élément normatif est virtuel au sens où il ne fait *plus* autorité, il y a alors autant de différence entre le CMO vivant et le CMO virtuel qu'entre une cathédrale où l'on célèbre une messe et une cathédrale que l'on ne visite plus qu'en touriste ; et si un élément normatif est virtuel au sens où il n'a *jamais* fait autorité, alors il y a autant de différence entre le CMO vivant et le CMO virtuel qu'entre nos républiques constitutionnelles modernes et la République décrite par Platon. La virtualité se dit donc assurément en plusieurs sens, mais cela n'est pas décisif pour la caractérisation du CMO.

Ce qui importe ici en revanche, c'est de mesurer toute *l'étendue* des ressources de contrefactualité qui sont à disposition des agents moraux, et ce à partir de la position *factuelle* qu'ils occupent dans leur contexte d'appartenance. On ne saurait trop insister sur ce dernier point, tant il est vrai qu'une morale authentiquement contextuelle doit nécessairement partir, je l'ai dit, du point de vue des agents moraux eux-mêmes. Elle ne doit partir ni d'une hypothétique position originelle comme chez Rawls, ni d'un point de vue reconstruit par le philosophe comme dans la pragmatique de la communication habermassienne (car chez lui comme chez Apel, c'est bel et bien au *philosophe*, et non à l'acteur, que se découvrent les présuppositions de l'argumentation en général, ainsi que les contenus normatifs qui leur sont liés), ni d'un point de vue de nulle part, principiellement inaccessible, comme chez Nagel. Une morale contextuelle doit pouvoir expliquer comment s'ouvre le point de vue de la contrefactualité *en première*

personne ; et c'est ce que j'ai essayé de faire jusqu'ici, en tentant de mener à bien une double tâche : d'une part élargir la notion trop étroitement sociologique de contexte qui était implicitement à l'œuvre dans maintes théories morales contemporaines, d'autre part et simultanément en mettant en évidence les multiples ressources de contrefactualité qui s'ouvrent aux agents moraux de l'intérieur même de leur contexte d'appartenance. De la sorte, on a rendu plausible la notion d'une *contrefactualité contextuelle* liée aux contenus normatifs vivants ou virtuels propres à un Contexte Moral Objectif, précisément ; plausible également la *pluralité des points de vue contrefactuels possibles*, corrélatifs des différents contenus normatifs, vivants ou virtuels, présents dans le CMO. Certes, tous les contenus n'ont pas le même statut, ni ne possèdent le même degré d'institutionnalisation ; et sans doute pourrait-on tenter de les classer, de les regrouper, de les hiérarchiser, selon, par exemple, qu'ils organisent ce que Rawls appelle la structure de base de la société – ce qui les place dont très haut dans notre hiérarchie normative institutionnelle –, ou qu'ils régulent de simples comportements quotidiens, comme les règles de civilité, ce qui leur donne un statut normatif bien plus faible. Mais chacune de ces règles n'en constitue pas moins un point de vue contrefactuel possible, comme le montre le fait qu'elles puissent être à chaque fois *opposées* à un état de fait : on peut critiquer, – sur une base contrefactuelle, donc – une institution de base parce qu'elle ne respecte pas les principes de justice, on peut reprocher à quelqu'un son manque de civilité ou de gentillesse.

7. LA PRÉCONSTITUTION DE L'OBJET MORAL

Maintenant, il est clair qu'une fois qu'on a montré comment divers points de vue contrefactuels, tout en étant contextuels, s'ouvraient aux acteurs moraux de l'intérieur même de

leur CMO, on n'a pas encore répondu à la question philosophiquement épineuse de la validation normative du point de vue moral à chaque fois pertinent. Qu'est-ce qui fait, d'une manière générale, qu'un point de vue moral est valide ? Comment se justifient nos critères d'évaluation normative ? Et en l'occurrence : comment fonder, sur des bases strictement contextuelles, le type de validité normative qu'Aristote faisait découler de son anthropologie téléologique, Kant de l'objectivité des lois de la liberté, Hegel d'une histoire de l'Esprit réalisant l'Idée de liberté, et Habermas des présupposés universels de la communication ? Est-il simplement possible de s'en remettre au contexte pour accomplir cette tâche-là, réputée la plus éminente du point de vue d'une théorie morale ?

Il faut ici prendre la mesure du caractère *objectif* du Contexte Moral Objectif, précisément : il s'impose, comme il a été dit, indépendamment des préférences des acteurs sociaux. Cela veut dire entre autres choses qu'*il est l'équivalent, dans le monde moral, de la réalité extérieure dans le monde des faits*, qui lui aussi s'impose sur le mode de l'objectivité à la connaissance. Il est clair toutefois qu'à la différence du monde objectif des faits, le CMO n'a pas d'action causale sur les agents moraux : il s'impose certes lui aussi objectivement, mais n'engendre pas de nécessité au sens causal. Il engendre de *l'obligation*, mais l'obligation n'est pas un rail dont on ne peut dévier : elle est plutôt un chemin dont on peut toujours s'écarter. Ultiment, l'obligation a toujours quelque chose d'électif, de choisi, d'intentionnel ; même dans le cas d'une très forte contrainte, il est toujours malgré tout loisible de désobéir, quitte à tendre l'action jusqu'au tragique comme le montre l'exemple d'Antigone. Sans exercer donc une action directement causale sur les agents, le CMO s'impose pourtant objectivement à eux comme un *a priori* par-dessus lequel il est impossible de sauter. Son action est moins déterminante que la nécessité causale, mais plus contraignante que la simple influence ; il forme un *a priori*

contextuel qui conditionne autant la réflexion morale que le monde extérieur la connaissance.

Les penseurs du surplomb seraient certainement prêts à concéder l'existence d'un tel a priori contextuel, mais pour autant seulement que cette concession soit le prélude à son dépassement vers une forme de décontextualisation ultérieure du point de vue moral. La tâche d'un contextualisme conséquent consiste donc à montrer comment, d'une manière générale, les ressources normatives du Contexte Moral Objectif *suffisent* à chaque fois à la justification du point de vue moral, sans qu'il n'y ait là de reste qu'une morale du surplomb devrait compenser ; à dire vrai, l'accomplissement d'une telle tâche devrait même faire apparaître les prétentions absolutistes des morales du surplomb comme foncièrement illégitimes, parce qu'illusoires.

Cela dit, si le CMO est l'équivalent moral du monde des faits, il faut dire qu'un problème moral émerge toujours sur le fond d'un arrière-plan contextuel normatif déjà donné. Cela veut dire simultanément et indissolublement que si le problème doit être résolu, l'arrière-plan normatif dont il se détache doit lui-même être en quelque manière modifié ; sans quoi le problème n'aurait pas émergé : il se serait fondu dans l'arrière-plan et ne serait justement pas apparu en tant que problème. Donc un problème réactive nécessairement la relation complexe entre la situation litigieuse et son contexte d'émergence, c'est-à-dire l'arrière-plan qui à la fois la définit et dont elle se détache. Il est donc insuffisant de dire qu'un conflit réactive la normativité de la règle litigieuse (comme je l'affirmais dans *La vertu du conflit*¹⁷) ; en même temps que la normativité de la règle litigieuse, il réactive la normativité du contexte normatif d'arrière-plan dans lequel il s'inscrit. Il y a donc co-dépendance réciproque entre la définition d'un problème et son contexte

17. Paris, Cerf, 1995.

d'émergence : un problème ne se définit que par rapport à un contexte d'émergence dont il se détache, et à l'inverse, les caractéristiques normatives d'un contexte d'émergence ne sont mises en lumière que par l'apparition d'un problème, qui les réactive. Telle est la raison fondamentale pour laquelle, à l'inverse de ce que commande un réflexe de sens commun, on ne peut pas simplement *appliquer*, en un sens mécanique, des principes moraux tirés d'un arrière-plan normatif à un problème inédit. Ce que l'inédit met en évidence au contraire, c'est la nécessité de recomposer en quelque manière l'arrière-plan qui ne peut être adéquat à quelque chose à la mesure de quoi il n'a pas été taillé¹⁸.

Mais cette codépendance a une conséquence décisive sur le problème qui nous occupe : c'est que le type de normativité mis en œuvre par un problème est toujours déjà prédonné *avec le problème lui-même*. La normativité ne s'ajoute pas de l'extérieur à un problème, elle lui est concomitante au contraire, livrée avec lui en quelque sorte. Cela ne veut pas dire qu'elle soit fixée, encore moins définitivement fixée, mais à tout le moins déjà choisie ; libre ensuite aux acteurs moraux de l'infléchir ou de la modifier. En d'autres termes, face à l'émergence d'un problème, *notre intentionnalité normative s'exerce inévitablement sur un objet normativement déjà constitué*. Si un problème est un problème, c'est que cette constitution normative fait problème, précisément ; donc qu'elle est en question parce qu'insuffisamment déterminée, ou requérant une détermination supplémentaire ou différente ; cette indétermination est le problème même.

18. Telle est l'une des thèses métaéthiques centrales que je développais à propos de la technique inédite qu'est le clonage reproductif humain dans *Je est un clone*, Paris, Seuil, 2004. Il en résulte que si elle ne veut pas être une simple éthique du vivant, comme on parle d'une « éthique des affaires », la bioéthique doit être une métaéthique. J'ai accentué ce point dans l'article « Bioéthique » dans Patrick SAVIDAN (dir.), *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, P.U.F., 2005.

Prenons rapidement l'exemple de l'avortement. Faut-il l'aborder en termes déontologiques (droits de la mère ou droits de l'enfant, par exemple), en termes conséquentialistes (répercussions sur le bien-être de la mère, du futur enfant, de la cellule familiale, de la société, ...), en termes axiologiques (valeur de la vie, valeur de la personne), ou en d'autres termes encore ? Cette indétermination non seulement fait partie du problème, mais est le problème même. Mais on voit bien que cette indétermination ne signifie pas que l'avortement soit un objet normativement neutre, auquel il faudrait appliquer après coup la normativité adéquate ; il est normativement chargé, au contraire, et c'est déjà sur le fond de toutes ces normativités possibles qu'il s'appréhende. Il est donc normativement déjà constitué, et la réflexion éthique consiste à recomposer, reformuler ou redéfinir cette normativité devenue problématique, et de le faire en fonction de paramètres considérés comme pertinents (qui peuvent être de nature très diverse : de nouveaux développements technologiques, de nouvelles aspirations, une sensibilité morale élargie, et bien d'autres choses). Le CMO a cette force de nous adresser des objets de manière normativement non neutre, mais non intangible. Ainsi, une technologie inédite comme celle du clonage reproductif humain, dès lors qu'elle est simplement envisageable, ne nous advient pas comme un objet simplement scientifique qu'il faudrait ensuite normer moralement, mais nous apparaît immédiatement comme colorée normativement, quelle que soit par ailleurs la confusion dans laquelle surgissent d'abord ces couleurs. Le CMO colore les objets qui en font partie ou qui en émergent, et c'est tout un travail intentionnel soit de les colorer plus précisément (comme lorsque l'on veut statuer normativement sur le clonage, modifier le statut des étrangers ou pénaliser le négationnisme), soit de les décolorer (comme lorsque l'on veut dépouiller l'homosexualité de toute connotation morale).

C'est dire que le CMO préconstitue toujours normativement ses objets, et il le fait évidemment à sa façon selon les époques, les lieux et les dieux. Mais cette préconstitution doit d'abord être comprise en un sens radical : elle constitue d'abord l'objet moral en objet *moral*, c'est-à-dire en objet de *souci* moral pour une communauté. Sans doute n'y a-t-il aucun objet qui soit simplement moral par soi, et qui s'impose comme tel à toute communauté. L'infanticide n'est pas un problème moral pour une société qui admet l'eugénisme comme sa norme ; et le meurtre doit de manière générale être précisément caractérisé pour être interdit : l'interdiction formelle du meurtre doit nécessairement être complétée par une définition matérielle de son champ d'application (à quels êtres, et dans quelles circonstances est-il interdit de tuer ?), ce qui se fait selon des critères éminemment variables. Pour nous, écraser une fourmi ou élever des animaux à des fins strictement consuméristes ne sont pas un problème moral, mais on imagine sans peine qu'ils puissent le devenir. La première constitution est donc celle de la moralité de l'objet moral, et cette archi-constitution ne peut être qu'un acte intentionnel¹⁹ collectif reposant lui-même sur des principes par ailleurs admis. L'esclavage, naturel jadis, devient le crime social par excellence dès lors que se trouve consigné dans le CMO un concept d'égalité s'étendant à tout X considéré comme humain, étant entendu que cette extension est elle-même le résultat intentionnel d'une *lutte* pour cette extension. Que l'homosexualité ne soit plus considérée comme un problème moral, qu'on l'arrache à la sphère de la moralité, voilà qui montre bien que l'archi-constitution du domaine de la moralité est elle-même un acte intentionnel qui peut s'orienter en fonction de principes variables. La constitution première du domaine

19. « Intentionnel » ne veut évidemment pas dire ici qu'il soit délibéré ; il s'agit de désigner ce qui relève de la sphère de l'esprit (qui, tout en étant esprit, peut être passif), et non de la causalité naturelle.

de la moralité comme tel, qui distingue ce qu'est un objet moral de ce qui ne l'est pas, renvoie donc elle aussi à des principes sous-jacents, qui ne lui président toutefois pas comme des axiomes à ce qui en est déduit, mais plutôt comme le panneau indicateur au chemin que l'on choisit de suivre (qui n'est pas forcément celui qu'indique le panneau). Aucun principe du CMO ne s'impose causalement de lui-même, ni n'impose causalement le chemin à suivre ; il offre plutôt un stock de bonnes raisons que l'on peut choisir de suivre dans l'action, ou d'invoquer dans la justification. Le point de vue moral ne pourra faire autrement que d'être lui-même arrimé à ce stock de bonnes raisons.

Une fois que cette archi-constitution a désigné un objet comme simplement moral, celui-ci vient donc aux acteurs sociaux chargé du sens moral que lui a conféré cette archi-constitution. Ce sens fait partie du CMO, et s'impose donc objectivement aux acteurs comme quelque chose dont ils ne peuvent plus disposer librement, qui s'impose à eux indépendamment de leurs préférences subjectives. Cela ne veut pas dire, on l'a dit, qu'il soit intangible, car qu'il s'impose sur le mode objectif ne veut pas dire qu'il soit lui-même objectif au sens où il serait préservé de tout changement, immunisé contre toute altération. Cela veut dire plutôt que s'il faut le modifier, il faut recomposer en quelque manière les éléments du CMO dont il dépend et qui le constituent ; et que cela ne se fait pas simplement en exhibant des préférences ou des croyances subjectives, mais en mobilisant des raisons que le CMO lui-même a rendues accessibles, et qui sont donc en ce sens publiques. L'objet moral vient à nous déjà chargé de significations qui lui donnent sa consistance morale actuelle, mais il nous est toujours loisible de les modifier. C'est ici qu'intervient la question cruciale du point de vue moral.

**8. LE POINT DE VUE MORAL
DANS LE CONTEXTE MORAL OBJECTIF**

Si le CMO nous adresse ses objets normativement pré-constitués (ce qui veut dire, comme on vient de le voir, qu'ils ont été simultanément archi-constitués), cela ne devrait encore rien nous dire, si l'on en croit les morales du surplomb, sur le point de vue moral lui-même, c'est-à-dire sur le point de vue à adopter dès lors qu'il s'agit de résoudre un problème moral. Deux choses, en effet, doivent selon elles être tenues bien distinctes : d'une part, tous les contenus normativement chargés qui sont comme la matière de nos jugements moraux ; et de l'autre, le point de vue à partir duquel ces contenus eux-mêmes doivent être évalués ou modifiés, point de vue qui, parce qu'il doit tester la validité ou la prétention à la validité des règles d'action, doit se hisser à un niveau supérieur, surplombant, décontextualisé, d'où nos contenus apparaîtront comme méritant ou non d'être validés. Le point de vue doit en tant que tel être tenu à l'écart des contenus, pour qu'il ne soit pas, en quelque sorte, juge et partie ; pour que la validité d'une règle ne soit pas contaminée par la validité de son émergence. Telle est chez Habermas, par exemple, la méta-règle de l'impartialité : en imposant le critère de ce qui peut également valoir comme bon pour tous, elle n'exhibe pas un contenu particulier qu'elle choisit de valoriser, mais constitue un point de vue indépendant des contenus contextuels particuliers, puisque lié aux seules présuppositions réflexivement acquises du médium de la communication langagière elle-même.

Une morale contextualiste doit évidemment maintenir qu'une telle décontextualisation ultime du point de vue moral est fondamentalement illusoire. Si le CMO préconstitue normativement ses objets, on ne voit pas pourquoi il ne préconstituerait pas aussi le point de vue moral à partir duquel ces objets pourraient être évalués. Sur cette question, la charge de la preuve incombe, me semble-t-il, aux philosophes du

surplomb : Habermas par exemple devrait pouvoir prouver (chose difficile !) que toute sa stratégie de fondation n'est pas simplement taillée à la mesure d'un idéal d'égalité démocratique entièrement hérité de notre CMO (je reviendrai encore sur ce point). Il n'y a pas là de preuve possible, naturellement, au sens où on l'entend habituellement, ni de véritable possibilité de se défendre contre un tel soupçon, en position stratégique toujours favorable. Mais on ne peut manquer de signaler, à titre d'indice, la parfaite congruence (quasiment une harmonie préétablie) entre les idéaux « purs », fondés réflexivement dans les structures de l'agir communicationnel et les exigences des régimes démocratiques modernes issus des révolutions américaine et française.

Voici donc qui paraît plausible, d'un point de vue contextualiste : le point de vue moral qui apparaît le plus haut, et donc le plus légitime dans un CMO donné *exprime les exigences morales les plus abstraites de ce CMO*. Le point de vue égalitaire de l'impartialité exprime un tel point de vue moral ; et sans doute serait-on en peine de lui trouver aujourd'hui une alternative plausible, c'est-à-dire non seulement audible, mais encore acceptable. Mais la chose est loin d'être exclue : comme le montrent les enjeux noués aujourd'hui autour des biotechnologies – qui sont non seulement un laboratoire du vivant, mais aussi un laboratoire de la pensée morale –, celles-ci pourraient modifier la donne, si elles ne le font déjà. Car elles pourraient bien saper l'idéal d'égalité qui travaille encore si fortement nos sociétés : je ne pense pas tant ici aux inégalités concrètes que pourrait engendrer un usage élitiste des biotechnologies (un point sur lequel a insisté Francis Fukuyama, par exemple, dans son livre *La fin de l'homme*²⁰), ni aux inégalités d'accès que comporte inévitablement le développement d'une technologie coûteuse (encore que ces deux aspects soient

20. Francis FUKUYAMA, *La fin de l'homme*, trad. de Denis-Armand Canal, Paris, La Table Ronde, 2002, p. 223-238.

loin d'être négligeables), qu'au recul global de l'idéal d'autonomie personnelle au profit d'un idéal de *performance*. Veiller à garantir l'autonomie des personnes, c'est encore œuvrer à un idéal égalitaire en ayant soin de ne priver personne des capacités de réalisation de soi ; mais lui substituer l'idéal de performance, en stabilisant génétiquement des capacités configurées en fonction de certaines fins, c'est tourner le dos au respect de l'égalité que véhicule encore la visée d'autonomie. Si cette tendance, déjà perceptible en Amérique du Nord, venait à s'imposer tout naturellement – tant l'idéal de performance peut être, sous certains aspects, attrayant –, c'est notre CMO qui, dans sa teneur morale, s'en trouverait profondément modifié, et avec lui, finalement, le point de vue moral qui consigne ses exigences les plus abstraites. On en viendrait à substituer au point de vue de l'égalité le point de vue ingénierial de l'adéquation des moyens aux fins.

Au regard de nos critères actuels, une telle évolution n'est assurément pas souhaitable, mais le contextualiste doit soutenir avec force que nous ne disposons pas d'autres critères que nos critères actuels pour le prétendre. Elle n'est pas souhaitable, notamment parce qu'elle contrevient au principe d'égalité qui structure notre point de vue moral ; mais ce point de vue moral n'a lui-même d'autre ancrage que ce que nous souhaitons, très fondamentalement, voir se réaliser. Il est en effet au principe même d'une morale contextualiste d'affirmer que les idéaux les plus hauts qui structurent moralement une société – pour nous, issus des régimes constitutionnels modernes, les idéaux de liberté et d'égalité, compris dans un sens libéral – *récapitulent* au plus haut degré d'abstraction significativement possible les exigences normatives du CMO²¹. Mais

21. « Au plus haut degré d'abstraction *significativement possible* » : car une conception qui se contenterait de dire, par exemple, que la morale implique l'idée d'autrui serait certes très abstraite, mais n'aurait aucune teneur significative, contrairement à l'exigence d'égalité.

cela ne fait pas de ces exigences un simple relevé sociologique de préférences instantanées ; et ce, pour deux raisons. La première tient à la nature des exigences morales en général. Il ne faut jamais perdre de vue le caractère *contrefactuel* de ces exigences morales, d'autant plus contrefactuel, si l'on peut dire, qu'elles sont abstraites comme celles que nous venons de citer. Comme le montre la réalité quotidienne la plus tangible, ces idéaux *travaillent* nos sociétés, précisément parce qu'ils ne sont pas réalisés²² ; et c'est un effort continu que d'essayer d'y conformer nos institutions les plus significatives, comme nos pratiques les plus quotidiennes²³. Ce serait donc un combat fondamentalement erroné que de dénoncer les idéaux d'égalité et de liberté pour leur trop haut degré d'abstraction ; c'est au contraire ce haut degré d'abstraction qui leur confère leur puissance contrefactuelle : loin d'être inefficaces parce qu'abstraits, c'est au contraire leur abstraction qui constitue la condition de possibilité de leur efficacité, en proportion de leur contrefactualité. En d'autres termes, bien que ces idéaux soient, effectivement, l'émanation du CMO et qu'ils aient à ce titre un rôle récapitulatif, leur raison d'être ne se limite évidemment pas à exprimer ce qui est sociologiquement le cas : du point de vue des membres du CMO, le rôle de ces puissantes normes est d'offrir une ressource contre-factuelle suffisamment abstraite pour pouvoir prétendre

22. Qu'on pense à la lutte pour l'égalité salariale dans les entreprises, ou à la lutte contre le racisme dans tous les domaines de la vie courante. La lutte plus générale des femmes pour l'égalité de reconnaissance se fait elle aussi au nom d'un principe très abstrait d'égalité ; nul doute pourtant que cette revendication a pourtant des répercussions jusqu'au plus intime de la vie de couple de chacun.

23. Et pour les institutions plus encore que pour les activités du quotidien, la tâche reste considérable, si l'on songe à l'invraisemblable décalage qui existe dans nos sociétés entre la culture démocratique politique, et le fonctionnement de l'économie, qui reste puissamment immunisé contre la culture démocratique. Voir à ce propos Marc FLEURBAEY, *Capitalisme ou démocratie ? L'alternative du XXI^e siècle*, Paris, Grasset, 2007.

éclairer, et *travailler* au sens qui a été dit, l'ensemble des normes et pratiques sociales au sein de ce CMO.

La deuxième raison tient à la nature du CMO lui-même. Si les exigences récapitulatives les plus hautes ne sont pas labiles comme de simples préférences sociologiques, c'est naturellement qu'elles ont un rôle architectonique à jouer par rapport à des aspirations plus immédiates dont elles constituent l'arrière-plan. L'exigence d'égalité, qu'elle s'exprime dans la Déclaration des droits de l'homme ou dans un principe discursif d'impartialité, constitue évidemment la clef de voûte de nos systèmes moraux et juridiques ; à ce titre, elle a dans notre CMO une formidable *inertie*, qui la rend immune aux changements sociologiques saisonniers. C'est là encore l'un des traits de l'objectivité du CMO : comme on l'a déjà noté à l'exemple de l'esclavage ou du vote des femmes, de tels principes ne sont pas à la libre disposition des acteurs moraux, dans le court terme à tout le moins ; et si l'on peut bien imaginer qu'ils se modifient ou changent d'accent sur le long terme, il faudrait pour cela que convergent dans le même sens de nombreux éléments constitutifs de notre CMO, tant il est vrai que de tels principes architectoniques imprègnent notre vie morale de manière holiste : ils la traversent de part en part, ne laissant intacte aucune de ses parcelles.

Le point de vue moral contextualiste doit donc éliminer ce que l'on pourrait appeler la « différence transcendantale » entre un point de vue moral prétendument décontextualisé et l'ensemble des contenus moraux qui forment la substance morale d'un CMO. Il le fait en considérant un tel point de vue non comme l'expression d'une raison anhistorique ou transcendantale, mais comme celle des exigences les plus hautes et les plus abstraites qu'une société peut se donner à elle-même. Ainsi, le point de vue moral ne reflète plus une exigence exhibée par le philosophe, mais celles-là mêmes qui sont au travail dans le CMO et qui expriment bien plus, on vient de le voir,

que des préférences passagères. De telles exigences sont hautement contrefactuelles (ceci est la condition de leur efficacité, sous une condition qu'on va encore dire), objectives du point de vue des acteurs moraux, et dotées d'une inertie suffisante pour les rendre indisponibles aux fluctuations superficielles de l'opinion. De la sorte, il n'y a plus lieu d'opposer binairement, comme le fait Habermas, les processus d'entente factuels (qui permettent la coordination effective des acteurs sur le fond d'un contexte normatif partagé, donc factuellement accepté) à une validité qui, dès lors qu'elle serait thématifiée ou mise en question, ferait de ce fait même signe vers une prétention *inconditionnelle* à la validité. Pour Habermas en effet, dès qu'un savoir d'arrière-plan perd, du point de vue subjectif, son caractère de certitude absolue, « il se *désintègre* et perd sa modalité de savoir d'arrière-plan²⁴ » ; la fusion entre factuel et validité est brisée, ce qui implique une sorte de basculement instantané : les prétentions litigieuses sont en effet alors immédiatement *aspirées*, en quelque sorte, vers les hauteurs immaculées de prétentions à la validité *inconditionnées*. Au contraire, introduire la notion de contrefactualité au niveau des *normes elles-mêmes* (et non au niveau de la *méthode* – l'entente langagière – requise pour aplanir les conflits) permet d'avoir une vision bien plus différenciée de la validité, en permettant de l'étagier en fonction des règles ou pratiques litigieuses, jusqu'à remonter, le cas échéant, aux normes les plus hautes du CMO. Il n'est ainsi pas inenvisageable que la norme d'égalité (donc la norme la plus haute, dans nos systèmes normatifs, qu'on puisse invoquer à titre de justification) soit elle-même contestée, au profit d'une norme de performance par exemple, comme on l'a vu ; mais à aucun étage, y compris à ce dernier, on ne rencontre, même à titre de prétention, de validité *inconditionnée*. On rencontre à chaque fois de la contrefactualité

24. Jürgen HABERMAS, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. de Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, NRF Essais, 1997, p. 37.

déterminée, et le choix de celle-ci pour critiquer une pratique litigieuse reflète toujours, ultimement, ce que, optativement et non inconditionnellement, nous souhaitons être. Tel est le plus haut point de vue, selon le contextualisme, auquel la morale puisse prétendre.

9. LA QUESTION DE L'AUTORITÉ DES RÈGLES

Du coup, il apparaît clairement que le socle ultime de la morale, pour une approche contextualiste, n'est pas constitué par l'idée transcendante d'une validité inconditionnée, mais par l'idée effective de *l'identité morale*, telle qu'elle est consignée dans les plus hautes exigences du CMO. Lorsque s'arrête la chaîne des raisons, ce n'est pas un « C'est comme ça ! » brut et sans appel qui s'impose comme roc ultime, mais plutôt un « C'est ainsi que nous nous comprenons nous-mêmes, c'est ainsi que nous voulons être ! ». Je reviendrai à l'instant sur ce caractère ultimement identitaire, et donc herméneutique (au sens d'une compréhension sans cesse renouvelée de soi) du « fondement » de la morale. Mais cette caractéristique veut justement dire, entre autres choses, que dans cette perspective, le sens même de la tâche de fondation change. Car c'est le principe même de la morale contextuelle de considérer d'une manière générale que les obligations sont *déjà là*, et qu'elles s'imposent objectivement aux acteurs moraux, comme il a été dit. D'une certaine manière, il n'y a rien à *fonder*, car tout est déjà là. Cela ne dispense pas de la tâche de *justification*, bien sûr, car il ne suffit pas qu'une norme vaille pour qu'elle *mérite* de valoir. Mais l'image correcte est plutôt celle d'une *justification étagée*, qui remonte de niveaux de normativité en niveaux de normativité, jusqu'à atteindre, s'il y a lieu, comme il a été dit, le plus haut degré d'abstraction morale significativement possible ; et une fois ce niveau de justification atteint, là où la chaîne des raisons s'interrompt (à la requête générale d'égalité,

par exemple), il n'y a plus rien d'autre à exhiber que la compréhension que nous avons de nous-mêmes. Cela fait partie de la thèse contextualiste que d'affirmer qu'à ce niveau architectonique-là (mais seulement à celui-là), justification et fondation se confondent dans l'explicitation de soi. Il y a fusion de la fondation et de la compréhension de soi.

Cette fusion signifie aussi, entre autres choses, que la tâche de fondation ou de justification ne saurait être d'ajouter de l'obligation à l'obligation, en quelque sorte. C'est une illusion typiquement intellectualiste et philosophante de croire que fonder une obligation permettrait de la renforcer, et qu'à l'inverse, si l'on échouait à la fonder, on en perdrait quelque chose d'essentiel. Comme si, par exemple, les droits de l'homme perdaient de leur force, ou qu'on y crût moins, si on n'arrivait pas à les fonder en raison, en nature, transcendalement ou de toute autre manière. Il n'en est évidemment rien, mais il n'en reste pas moins que *l'autorité* bien réelle qu'exercent les droits de l'homme dans notre CMO reste un phénomène à expliquer. Il est frappant de constater que d'une manière générale, la philosophie morale s'est peu intéressée à ce phénomène pourtant central de la vie éthique – le fait que les règles exercent une *autorité* sur nous. D'où vient cette autorité, d'où vient cette contrainte spécifique associée aux règles que l'on suit ? Wittgenstein par exemple s'est beaucoup intéressé à la question de savoir ce que c'est que de suivre une règle, et ce faisant, il a initié une vaste littérature à ce sujet. Mais cette question est très différente de celle de *l'autorité de la règle*, c'est-à-dire de la question de savoir pourquoi nous nous soumettons à une règle ou à un ensemble de règles ; non pas ce que nous faisons lorsque nous disons que nous suivons une règle (et tout l'effort de Wittgenstein était de donner une description non mentaliste de ce phénomène), mais pourquoi nous estimons devoir suivre une règle et pourquoi nous le faisons en quelque sorte naturellement. Il y a certes tout

l'apprentissage individuel de la socialisation primaire, où l'on *inculque* des règles que l'enfant n'a pas d'autre choix que de suivre, parce qu'il les reçoit sur le mode quasi naturel de ce qui va de soi. Cela veut dire entre autres choses que nous sommes tous façonnés par des règles dont nous héritons : le CMO vivant se présente d'abord à l'individu comme un monde objectif qui ne peut être remis en question. La psychologie morale de Piaget puis de Kohlberg fait de l'apprentissage primaire l'étape initiale du développement moral, une étape appelée à être dépassée en direction des moments plus réflexifs où, mettant en œuvre leur autonomie grandissante, les sujets moraux en viennent à valider par eux-mêmes des contenus d'abord passivement hérités. D'une manière générale, les philosophies morales constructivistes, comme celles de Rawls ou Habermas, héritières elles-mêmes de cette psychologie morale cognitiviste, ont toutes insisté sur ces étapes réflexives ultérieures du développement moral, car elles mettent l'accent moral sur le libre choix et la validation par les bonnes raisons, négligeant les moments dits préconventionnels ou conventionnels de l'apprentissage. Ces moments de passivité recèlent pourtant, peut-être, une part importante de la vérité du phénomène moral, notamment quant à la question de l'autorité des règles et de la valeur de leur obligation.

Pour donner de ce phénomène de l'autorité des règles et du sens d'obligation qui leur est lié une version contextualiste, j'aimerais reprendre l'exemple des droits de l'homme que j'évoquais déjà plus haut. L'autorité que les droits de l'homme exercent sur nous s'exprime d'une part, cela va de soi, dans le fait que nous les respectons, et que nous essayons par conséquent, autant que faire se peut, de les traduire dans nos comportements non discriminatoires, d'y conformer notre législation, et de les institutionnaliser le plus solidement qu'il est possible dans les structures de base de la société. Mais cette autorité se manifeste aussi par le fait, bien moins souvent

mis en évidence, que *nous y tenons fermement* ; quel que soit l'écart constaté entre l'idéal qu'ils décrivent et la réalité que nous vivons, nous y tenons comme à une pièce essentielle de notre patrimoine commun, donc de notre CMO vivant. Qu'on les attaque ouvertement de l'extérieur, comme le font aujourd'hui activement certains régimes théocratiques, ou qu'on les voie simplement bafoués par des pratiques existantes qui nous apparaissent comme autant d'insultes aux droits de l'homme, notre réflexe est de les *défendre* plutôt que de les *justifier*, de les réaffirmer comme notre patrimoine intangible plutôt que de les fonder en raison²⁵. D'où vient leur autorité, d'où vient que nous y tenons tant ? La réponse philosophique classique serait de dire : *nous y tenons tant, parce que nous les tenons pour valides*. Mais j'ai déjà suggéré que cette réponse intellectualiste s'illusionnait sur le pouvoir effectif de la justification qui, même à supposer qu'elle puisse être parfaitement accomplie, ne peut ajouter une once à la force d'obligation d'une norme. Si nous partons du fait que les normes du CMO vivant obligent dès toujours, il faut bien reconnaître que cette force d'obligation ne leur est en aucune manière conférée par l'opération réflexive de justification des normes qui le constituent ; et que si nous y tenons tant, au point qu'elles nous obligent quasi naturellement, ce n'est pas du tout que nous les tenons pour valides. Il faut au contraire, je crois, renverser la réponse philosophique classique, et dire des droits de l'homme que si nous y tenons tant, ce n'est pas parce que nous les tenons pour valides, mais au contraire que *nous les tenons pour valides parce que nous y tenons tant*. Il faut mesurer l'effet de ce renversement : il veut notamment dire que le phénomène originaire de la vie morale n'est ni la validité des règles, ni leur rationalité, ni leur cohérence, ni leur utilité, mais leur « *nôtrete* »,

25. Caractéristiques sont à cet égard les textes juridiques européens sur les questions bioéthiques, qui invoquent incantatoirement la dignité sans jamais en donner une définition ; comme si leur proclamation valait justification.

néologisme que je construis comme la phénoménologie a construit celui de « mienneté ». Ce qui est ultimement déterminant pour des règles et en général pour des contenus normatifs, c'est qu'ils sont *nôtres*, c'est-à-dire qu'à la fois ils nous appartiennent et nous définissent. Car, comme l'ensemble des contenus normatifs nous arrivent objectivement et nous imposent ainsi une seconde nature de part en part socialisée, ils définissent qui nous sommes et qui nous voulons être – ils constituent notre *identité morale*. C'est ce que fait l'article 1^{er}, et c'est pourquoi nous tenons tant aux principes qui en découlent.

10. LA PRIMAUTE DE LA COMPRÉHENSION DE SOI

De cette primauté morale ultime de l'identité sur la validité, je vois la preuve éclatante dans le 1^{er} article de la Déclaration des droits de l'homme déjà cité. J'ai déjà noté que malgré sa forme grammaticale, ledit article ne décrivait pas un fait mais édictait une norme. Mais de quelle norme s'agit-il exactement ? On voit bien qu'il ne s'agit pas d'une norme prioritairement pratique, comme quand on dit « Tu ne tueras pas », ou « Il faut respecter ses promesses ». Elle ne commande ni n'interdit une action ou un type d'action. Elle n'est donc pas pratique ou substantielle, mais elle n'est pas non plus formelle, au sens où l'Impératif catégorique est formel : elle ne propose aucun test de validation des normes. Mais si elle n'est ni pratique, ni formelle, qu'est-elle donc, cette norme édictée par l'article 1^{er} de la Déclaration ? « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en droits » : la proximité de cette proposition avec la description d'un fait doit nous mettre sur la voie : s'il s'agit d'une injonction cachée, il s'agit en réalité d'une *injonction à décrire*. Cet article 1^{er} se révèle comme une *norme de description* qui dit en substance : « Dorénavant, tu décriras les êtres humains comme libres et égaux en droits ».

Toute norme pratique ou substantielle ultérieure devra être conforme à cette description originale. L'article 1^{er} de la Déclaration des droits de l'homme est donc une *injonction à décrire les humains d'une certaine manière*, avec laquelle toutes les règles devront entrer en conformité. Il ne s'agit donc pas d'une règle de droit comme les autres, ni même vraiment d'une méta-règle qui dirait ce que les règles elles-mêmes devraient être, ni non plus d'une règle de plus grande généralité que les autres règles de droit, mais d'une règle qui explicite « l'ontologie normative » qui, comme une clef musicale, donne le *la* de toutes les normes pratiques situées sur la même portée. Cette ontologie normative décrit comment nous nous comprenons d'un point de vue moral, elle est la clef de notre identité morale ; et c'est une intuition philosophique fulgurante que d'avoir placé l'article qui l'énonce en tête de la Déclaration des droits de l'homme.

Ce que met donc en évidence en toute clarté l'ordonnement même des articles de la *Déclaration*, c'est la primauté principielle de la description de soi (et de la description *collective* de soi, bien entendu) dans l'ordre des raisons que l'on peut produire à l'appui des contenus normatifs ultimes qui récapitulent un CMO vivant. Autrement dit, la raison dernière que l'on peut produire pour justifier une prise de position normative ne peut relever que d'une *herméneutique de soi*, c'est-à-dire d'une explicitation de ce que nous sommes et souhaitons être, donc d'une explicitation de notre *identité morale*. Si nous nous comprenons comme des êtres libres et égaux en droits – c'est le moment herméneutique originaire du raisonnement –, *alors* nous ne devons pas nous comporter de telle ou telle manière, nous ne pouvons pas adopter telle ou telle mesure, etc. Le socle ultime de nos raisonnements moraux, c'est la compréhension que nous avons de nous-mêmes.

Nous avons par exemple nombre de débats publics sur des questions éthiques manifestement insolubles en termes de

vérité ultime : l'avortement, le degré de reconnaissance réciproque exigible des étrangers, l'usage des embryons dans les thérapies géniques, mais aussi notre rapport général à la nature ou notre évaluation de la modernité ou du capitalisme globalisé. Qu'on ne puisse pas résoudre ces questions en termes de vérité ultime veut notamment dire que partisans ou opposants ont à chaque fois des raisons *également bonnes* à faire valoir. Mais cet état de choses est loin de devoir justifier le motif défaitiste d'une insurmontable guerre des subjectivités, pour paraphraser Max Weber, où chaque raison en vaudrait une autre. Cela veut dire bien plutôt que si l'on porte sur chacune de ces questions le débat suffisamment loin, ce n'est pas à un match des bonnes raisons que nous devons assister, puisqu'il ne peut déboucher que sur un match nul, mais à l'explicitation herméneutique de qui nous voulons être. C'est sur ce point que le débat doit être porté, car c'est ce qui est véritablement en jeu. La question à décider n'est pas de savoir, par exemple, si l'avortement ou le capitalisme sont bons ou mauvais en soi, mais plutôt *si nous voulons un monde* qui banalise l'idée d'avortement (qu'on peut aussi voir comme un stade extrême de consommation, où l'on *jette* de l'humain au nom de droits individuels), ou *si nous voulons un monde* où l'humain devient la matière première flexible et malléable de lois d'airain qu'il ne maîtrise pas. Or, l'intentionnalité qui se manifeste dans ces questions (« si nous *voulons*... ») n'est pas tant une affaire de préférence subjective que d'une herméneutique de notre identité morale, telle qu'on peut la justifier à partir de notre Contexte Moral Objectif. L'herméneutique de notre identité morale n'est donc pas à la libre disposition de la subjectivité des agents moraux, elle ne peut être explicitable que dans des termes que notre CMO a rendus publiquement accessibles.

C'est donc un des corollaires de la thèse de la primauté de l'herméneutique morale de soi que de désobjectiviser les bonnes raisons, puisque les bonnes raisons sont rendues

accessibles par la médiation d'un CMO qui, en quelque sorte, les filtre. Une raison de nature ultimement identitaire n'est pas une raison subjective, parce que l'identité elle-même, ainsi que les interprétations qu'on peut en donner, même si elles sont divergentes, ne peuvent prendre appui que sur un CMO qui est par nature partagé, jusque dans ses dissensions. C'est ce qui explique que dans notre CMO, on puisse publiquement bien être, en matière de bioéthique par exemple, utilitariste, kantien ou thomiste, mais pas bouddhiste.

Mais cette primauté de l'herméneutique de soi veut aussi dire que nos pratiques les mieux ancrées n'ont pas de fondement plus fort que celui d'exprimer notre identité morale. Pensons par exemple aux procédures de résolution symbolique des conflits, qui sont un peu comme la marque de la modernité morale : plutôt que d'imposer des opinions par les armes ou par la force, plutôt que d'user d'autorité ou de faire preuve de paternalisme, on a fait émerger un principe démocratique de résolution symbolique des conflits, et ce de l'arène politique publique avec toutes les institutions correspondantes jusqu'à la sphère intime de la famille. C'est là une longue histoire, où sont inextricablement mêlés des motifs *stratégiques* (l'Édit de Nantes de 1598 a fait suite à des décennies de guerre de religion dont personne n'a pu sortir vainqueur, et se présente plus comme la résultante d'impuissances réciproques que comme l'expression d'une volonté morale et juridique d'instaurer l'égalité devant la loi en assurant la liberté de conscience), des motifs *déontologiques* (la lutte pour les droits civils et politiques), des motifs *philosophiques* (comme ceux qu'expose John Locke dans sa *Lettre sur la tolérance*, ou Kant dans son *Projet de Paix perpétuelle*), des motifs utilitaristes, et bien d'autres encore. Que voudrait dire, dans ces conditions, fonder l'idéal d'égalité démocratique ? On peut le clarifier, le spécifier, l'étendre ou le réinterpréter – mais le fonder ?... Nous nous comprenons comme des êtres libres et égaux en droits, et cela a une consé-

quence sur notre manière privilégiée de résoudre les conflits ; car cela ne peut pas ne pas en avoir. En ce sens, je comprends l'entreprise de Habermas comme une vaste explicitation de la compréhension démocratique, non pas directement de nous-mêmes, mais de la résolution des conflits. Qu'il veuille la fonder transcendalement ou en raison en dit plus sur son *éthos* de philosophe kantien que sur les procédures démocratiques elles-mêmes ; et qu'il veuille la fonder en mettant en évidence la structure universelle de la communication humaine en dit beaucoup sur l'importance qu'a acquise la communication démocratique dans notre identité morale. Mais imaginons que cette importance s'estompe ; que dans un monde devenu décidément trop complexe, nous nous en remettons à des experts dûment compétents pour gérer nos affaires publiques, et peut-être même nos affaires privées, de manière à libérer de toute entrave sociale et familiale notre hédonisme triomphant. Ce serait un monde fluide où aurait singulièrement reculé le principe de réalité. Cela nous est certes difficile à imaginer, précisément parce que cela suppose un bouleversement de notre identité morale. Mais c'est imaginable. Qui se souciera alors de mettre en évidence les présupposés pragmatiques transcendants de la communication quotidienne ? Cela n'aura plus aucune pertinence, parce que ces présupposés n'ont de pertinence que pour une identité démocratique. C'est pourquoi je soutiens que contrairement à ce qu'il pense, Habermas ne fait qu'explicitier notre identité démocratique. Et je pense aussi que dans l'état actuel des choses, il n'y a pas de plus haute tâche pour la philosophie morale que d'explicitier les liens parfois secrets qui lient les contenus normatifs de notre CMO à la compréhension que nous avons de nous-mêmes.

C'est là évidemment une position morale non cognitive, une position qui dit que les décisions ultimes ne reposent pas sur la vérité morale, quoi qu'on entende par là, mais sur

une description morale de soi. Mais ce non-cognitivism n'est pas un *anti-cognitivism*, loin de là ; car s'il répudie l'idée d'une vérité ultime en morale, il ne congédie pas l'idée que ce sont des bonnes raisons qui doivent prévaloir dans la justification morale. C'est un anti-cognitivism de la vérité, mais un *cognitivism des bonnes raisons*. Car les descriptions de soi telles qu'on en trouve l'exemple paradigmatique dans l'article 1^{er} produisent bel et bien une foule de bonnes raisons, auxquelles nul n'a la possibilité de se soustraire ; la force contraignante de cette identité normative, je l'ai dit, pèse de tout son poids sur nos raisonnements, attitudes et convictions moraux. Mais ce monde contraignant des bonnes raisons n'est pas un monde platonicien, comme le soutient étrangement Charles Larmore²⁶ : c'est le monde herméneutique des descriptions de nous-mêmes que nous avons façonnées au cours du temps, et qui nous façonnent en retour. Encore une fois, le fait de dire que nos convictions les plus profondes reposent ultimement sur la compréhension que nous avons de nous-mêmes, ce qui est effectivement une position non cognitive, ne veut pas dire que toute forme de cognitivism puisse ou doive être bannie de nos raisonnements moraux. Au contraire : l'immense force de la description fondamentale de nous-mêmes impose des contraintes morales *objectives*, qui s'imposent donc à tous indépendamment de leurs préférences. Et c'est justement parce que l'étage ultime d'un CMO est un étage identitaire que d'une part, comme je l'ai dit, nous tenons tant à nos principes fondamentaux – car nous tenons à notre identité –, et d'autre part qu'ils s'imposent aux acteurs moraux avec une puissante inertie. Il est certes possible de modifier les orientations axiologiques fondamentales d'un CMO, et c'est bien entendu la raison pour laquelle les CMO évoluent, et intègrent l'innovation ; mais cela ne se fait ni par la volonté d'un seul,

26. Voir Charles LARMORE, Alain RENAUT, *Débat sur l'éthique*, Paris, Grasset, 2004.

ni du jour au lendemain. C'est pourquoi il est si fondamentalement erroné de comparer un contexte aux manières de table, dont on pourrait changer quasiment à son gré. Le contexte n'est pas une couche superficielle qu'on pourrait enlever pour la remplacer par une autre, comme une nappe sur une table ; si ce que l'on en voit, c'est-à-dire les pratiques effectives du CMO vivant, constitue effectivement une surface, c'est à la manière de la surface de la mer, inséparable de la masse d'eau dont elle n'est que la limite.

Autrement dit, ceux qui d'une manière générale redoutent le contextualisme au motif qu'il ne fait de toute norme que l'expression d'une préférence historique ou culturelle contingente, et n'est donc capable de donner à la moralité aucune base stable, ceux-là ignorent l'inertie du contexte qui n'est jamais détachable de notre identité morale. C'est là la source de sa puissance, qui veut dire à la fois force, et possibilités non encore actualisées. Sa force, c'est son objectivité qui, en s'imposant à nous, nous dit qui nous sommes, et comment nous nous comprenons nous-mêmes. Ses possibilités non encore actualisées, c'est sa plasticité, qui fait qu'en s'imposant à nous, le contexte ne nous dit pas qui nous devons être, mais qui nous pouvons être, en fonction de ce que nous sommes déjà. Encore une fois, les contraintes qu'impose le contexte ne sont pas comme des rails dont on ne peut dévier, elles sont plutôt comme un chemin dont on peut à tout moment s'écarter. La puissance du contexte, c'est de nous imposer le chemin que nous avons déjà fait, mais de nous laisser le choix de celui qui reste à faire.

Page laissée blanche intentionnellement

LE CONTEXTE MORAL OBJECTIF,
LE CONTEXTUALISME
COHÉRENTISTE ET
LA RAISON PRATIQUE.

Commentaire sur *Morale contextuelle*
Mark Hunyadi

JOCELYN MACLURE

Mark Hunyadi et moi sommes entrés en fonction en même temps, à l'été 2004, à la Faculté de philosophie de l'Université Laval. Le dialogue que nous avons entretenu sur des questions de métaéthique, d'éthique normative et de philosophie politique s'est avéré pour moi d'une valeur inestimable. C'est donc avec beaucoup de plaisir que je saisis ici l'occasion de continuer ce dialogue en commentant et en interrogeant la position que mon ami et ancien collègue défend dans le texte qui ouvre cet ouvrage.

1. LA PRIORI MÉTAÉTHIQUE ALLÉGUÉ
EN FAVEUR DE LA JUSTICE

La réflexion de Hunyadi comprend deux parties distinctes qui me semblent assez peu liées entre elles. La partie la plus substantielle consiste en une féconde réflexion de nature métaéthique sur les fondements de l'éthique et les ressources du contexte en tant que sources de normativité.

L'autre partie, introductive, vient selon toute vraisemblance d'une impatience relative à la tendance manifestée par certains philosophes à rabattre complètement la réflexion éthique sur des questions de justice sociale. La jonction ou la suture entre ces deux parties m'apparaît assez lâche. On pourrait être d'accord avec la critique de Hunyadi du réductionnisme et en désaccord avec sa position contextualiste, ou l'inverse.

Je ne suis pas convaincu par le propos de Hunyadi dans la première partie de son texte. Du simple point de vue des faits, il n'est pas difficile de montrer que la position qui « considère que l'essentiel que *peut dire* une théorie morale se résume à quelques principes élémentaires de justice » est loin d'épuiser le champ de la réflexion éthique contemporaine. Des théories perfectionnistes continuent de contester vigoureusement les théories déontologiques qui se sont gagnés la faveur de plusieurs philosophes¹. Même les éthiques de la vertu, considérées, il n'y a pas si longtemps, comme surannées, ont fait un retour en force dans la dernière décennie², entre autres dans le sous-champ qu'est l'éthique professionnelle. Il serait heuristiquement malheureux — là-dessus je rejoins Hunyadi — que la réflexion portant par exemple sur le caractère ou les dispositions des agents disparaisse du champ de l'éthique.

La position décrite par Hunyadi est dominante, il est vrai, en *philosophie politique* d'inspiration anglo-américaine³. Reconnaisant le fait du pluralisme raisonnable des conceptions de la vie bonne, les libéraux soutiennent que l'État doit chercher à être neutre par rapport à ses différentes conceptions

1. Plusieurs considèrent d'ailleurs, comme Hunyadi le reconnaît à la note infrapaginale 2, que le libéralisme est lui-même une doctrine perfectionniste.

2. Voir la critique des positions déontologiques et utilitaristes de G.E.M Anscombe dans 1958, « Modern Moral Philosophy », *Philosophy* 33 :1-19

3. La philosophie politique est comprise, ici, comme le champ de la philosophie morale consacré aux fondements et aux finalités éthiques des normes et des institutions publiques. Hunyadi semble faire un pas de plus en supprimant toute distinction entre l'éthique et la philosophie politique.

raisonnables du bien ou, plus vraisemblablement, à faire preuve d'un perfectionnisme ou d'un paternalisme faible s'incarnant dans la promotion de l'autonomie morale des agents. Je n'ai pas trouvé d'arguments dans le texte de Hunyadi remettant cette orientation générale en question.

De plus, et plus fondamentalement, même si l'on acceptait la validité du diagnostic posé par Hunyadi, je ne crois pas que la critique qu'il offre des positions se restreignant à réfléchir aux principes de justice propres aux sociétés traversées par le pluralisme moral raisonnable atteigne la cible.

L'argument principal esquissé par Hunyadi est que l'on ne peut se passer de critères éthiques perfectionnistes pour évaluer et critiquer des phénomènes sociaux comme « l'économisme ambiant, la marchandisation de tous les biens, la juridicisation croissante des rapports humains, le culte de la performance, la perte de solidarité entre les générations – tous ces phénomènes qui structurent très fondamentalement notre quotidien, donc notre rapport intime à nous-mêmes et notre rapport social aux autres » (p. 4) ou encore « des questions aussi cruciales aujourd'hui que celle de savoir si la biotechnologisation génétique et nanotechnologique de l'homme est une chose souhaitable, désirable, à promouvoir » (p. 6).

Hunyadi avance, donc, que de s'en tenir à une réflexion sur la conception politique de la justice ou sur la morale politique minimale⁴ propre à une démocratie libérale pluraliste

4. Il m'apparaît préférable, c'est-à-dire analytiquement plus précis, de parler d'une « morale *politique* minimale » que simplement d'une « morale minimale ». La « morale politique minimale » est l'équivalent de ce que Rawls entend par « conception politique de la justice » ; une telle conception de la justice est minimale car elle est capable de se gagner l'adhésion des citoyens dont la conception du bien est « raisonnable », donc de faire l'objet d'un « consensus par recoupement ». Le concept de « morale minimale » ne permet pas de distinguer assez nettement l'objet de la réflexion, soit la structure sociale de base (et non l'agent individuel). Ceci dit, la thèse défendue par Ruwen Ogien est la cible principale de la critique de Hunyadi en section un. Je ne connais pas suffisamment bien, pour l'instant, la thèse de Ogien pour m'interposer dans cette discussion.

nous prive des ressources normatives nous permettant d'évaluer et de critiquer les phénomènes qu'il énumère, de les appréhender à partir d'un point de vue moral.

Pourtant, ce qui saute aux yeux dans les exemples choisis est qu'il s'agit tous de phénomènes qu'il est bel et bien possible d'évaluer et de critiquer à l'aune des principes constitutifs d'une conception politique de la justice. Les droits et libertés individuels de base peuvent être mobilisés pour critiquer la structure du commerce international et la très inéquitable distribution des richesses à l'échelle mondiale⁵, alors qu'un principe d'égalité des chances (*equal opportunities*) nous offre un point d'appui pour critiquer le phénomène de reproduction systémique des classes sociales qui persiste, à des degrés différents, dans les sociétés se disant méritocratiques⁶.

Il est vrai que la morale politique minimale ne permet peut-être pas une critique aussi profonde des phénomènes susmentionnés que le souhaiterait Hunyadi. Il faudrait, ici, qu'il précise ce qu'il a en tête. En tant qu'agent moral m'en remettant à une structure plus ou moins bien définie d'évaluations fortes et de raisons d'agir pour me guider dans l'action, je peux désapprouver la vacuité du consumérisme débridé et l'inhumanité de la marchandisation des rapports humains. Plus concrètement, je peux froncer les sourcils lorsque je vois un véhicule utilitaire sport climatisé en plein centre-ville lors d'une journée d'été où le ciel est couvert par une épaisse couche

5. Ce que fait, par exemple, Thomas POGGE dans *Human Rights ... World Poverty*.

6. Dans le même sens, Hunyadi à lui-même critiqué, de façon convaincante, la « biotechnologisation génétique de l'homme » en se fondant sur un principe trouvant sa place dans la morale politique minimale des démocraties libérales, soit l'autonomie individuelle, dans *Je est un clône...* On pourrait aussi avancer, même si cela soulève des questions difficiles, que les actions qui font peu de cas du principe d'équité envers les générations futures sont difficilement compatibles avec le principe de respect égal des personnes et que le principe d'équité envers les générations futures devrait conséquemment trouver sa place au sein d'une théorie de la justice sociale.

de smog. Ces jugements relèvent de mon schème de valeurs, de ma conception du bien. Je ne voudrais pas pour autant que l'État intervienne directement au nom de ma conception du bien et, surtout, au nom de la conception du bien du chauffeur du VUS ! S'il doit agir, c'est sous l'autorité de principes constitutifs de la morale politique minimale, comme le respect égal, la protection de la liberté négative des individus (le *no harm principle* de J.S. Mill), etc. Je peux exprimer ma désapprobation d'une multitude de façon dans ma vie privée ou dans les multiples fora de la société civile, mais je souhaite que l'action de l'État soit basée sur des motifs généralisables et non sur ma conception personnelle de l'épanouissement humain. L'agent ne peut en effet « se passer de critères perfectionnistes » pour évaluer les différents modes de vie auxquels il est confronté dans une société pluraliste, mais l'État peut (et doit) chercher à fonder son action sur un perfectionnisme faible, minimal.⁷ Une distinction entre le raisonnement éthique et le raisonnement juridico-politique, à laquelle on peut arriver en reformulant et en révisant la distinction proposée par Habermas entre les usages « éthique » et « moral » de la raison pratique, me semble préférable au concept de « morale élargie » suggéré par mon collègue.

2. LE CMO ET LE CONTEXTUALISME COHÉRENTISTE

La section principale du texte, consacrée à la position métaéthique contextualiste défendue par Hunyadi, m'apparaît beaucoup plus convaincante. Je tiens d'ailleurs à souligner que Hunyadi nous offre dans ce texte la description du contexte en tant que source de normativité la plus riche qu'il

7. Bien que je ne puisse aborder cette question ici, j'admets que ce paternalisme n'apparaîtra ni « faible » ni « minimal » au croyant ultra-orthodoxe dont le mode de vie est fondé sur une interprétation rigoriste et immuable de son livre sacré.

m'ait été donné de lire à ce jour. Il s'agit d'une contribution significative aux débats entre contextualistes et universalistes ou fondationnalistes et, de façon moins explicite mais néanmoins réelle, entre cognitivistes et non-cognitivistes.

Si les critiques formulées par Hunyadi à l'endroit de positions transcendantalistes comme celles de Apel et Habermas⁸ et des positions contextualistes comme celles de Rorty et Walzer sont particulièrement efficaces, il serait intéressant réfléchir aux différences et similarités entre la théorie du CMO et les positions métaéthiques plus plausibles et fécondes qui sont à la fois contextualistes et cognitivistes ; je pense par exemple au pragmatisme d'un Dewey ou au cohérentisme et au constructivisme politique d'un Rawls. Bien que je ne puisse m'y arrêter longuement ici, ces courants distincts mais complémentaires offrent à mon avis les outils les plus utiles à celui qui cherche à construire une épistémologie morale se voulant à la fois contextualiste et cognitiviste.

Les points de suture entre les démarches de Hunyadi et du second Rawls semblent d'ailleurs suffisamment robustes pour affirmer qu'elles appartiennent toutes deux au même courant métaéthique, que l'on pourrait qualifier de contextualiste, cohérentiste et cognitiviste⁹. Je prends à preuve ces passages tirés du texte de Hunyadi :

8. Si je partage la critique que Hunyadi formule à l'endroit de Habermas et Apel, je ne crois pas qu'il puisse aussi facilement ranger la pensée de Nagel dans la classe des « théories du surplomb ». Le problème philosophique de la conciliation des points de vue personnel et impersonnel est sans doute celui qui préoccupe le plus Nagel, tant dans son travail en philosophie de l'esprit que dans sa pensée éthique et politique. Nagel écrit, par exemple, « [w]hile transcendence of one's own point of view in action is the most important creative force in ethics, I believe that its results cannot completely subordinate the personal standpoint and its prereflective motives. The good, like the true, includes irreducibly subjective elements. The question is how to combine objective and subjective values in the control of a single life. » *The view from nowhere*, p. 8.

9. La position de Hunyadi sur l'axe cognitivisme-non cognitivisme mériterait, je crois, d'être précisée. Il écrit à page 27 que sa position est « non cognitiviste » sans

Même dans cette version sophistiquée du surplomb, on se trouve donc dans l'antinomie « factuelité contextuelle vs contrefactuelité décontextualisée ». L'hypothèse qui est passée sous silence dans cette antinomie [...], c'est qu'il puisse y avoir quelque chose comme une *contrefactuelité contextuelle* ; l'idée autrement dit qu'un élément contextuel puisse être jugé, évalué ou critiqué à partir d'un *autre* élément contextuel. (p. 9)

Une théorie morale authentiquement contextuelle se doit au contraire d'élucider comment la contrefactuelité se découvre, aux yeux des acteurs moraux eux-mêmes, *de l'intérieur même* de leur contexte. Et il ne faut pas perdre de vue que cette contrefactuelité peut être extrêmement puissante, comme le montre l'exemple des droits de l'homme [...] : que l'on songe seulement au bouleversement moral, quasi anthropologique qu'il faudrait pour revenir sur les acquis égalitaires des droits de l'homme, en rétablissant l'esclavage ou en abolissant le droit universel à l'éducation. La force de ce point de vue contrefactuel rappelle en quoi le contexte moral des acteurs moraux peut être dit *objectif*, et en quoi cette objectivité, bien qu'exerçant une force d'une toute autre nature que la causalité naturelle, peut être, dans un cas comme celui-ci, extraordinairement contraignante. (p. 13).

être pour autant « anti-cognitivist ». Or, sa position est et doit être, me semble-t-il, cognitivist, si on entend par là que la raison peut nous permettre d'évaluer la validité ou la « raisonnabilité » des jugements moraux. Le point central de son texte est que nous n'avons pas besoin d'une position surplombante pour penser le point de vue moral. Mais peut-être dirait-il que ma position, qui remplace, à la suite de Rawls, « validité » par « raisonnabilité », et qui prétend que l'on peut, dans plusieurs cas et toujours de façon faillible, établir la valeur *relative* et *comparative* des jugements moraux, n'est elle-même plus une position cognitivist. Ou, à l'opposé, Hunyadi a peut-être une idée similaire en tête lorsqu'il affirme que sa position est un « anti-cognitivism de la vérité, mais un *cognitivism des bonnes raisons* » (27). Ceci dit, je reconnais qu'un travail conceptuel considérable reste à faire pour articuler de façon claire et plausible contextualisme, cohérentisme et constructivisme, ce que Rawls, préférant souvent éviter les débats métaéthiques controversés, n'a pas fait.

Or, l'objectivité du jugement « l'esclave est illégitime », on le sait, est l'un des exemples préférés de Rawls pour démontrer que les « jugements [pratiques] bien pesés » peuvent servir de matériaux dans la construction d'une théorie normative de la justice. Bien que Rawls pense le rapport entre les jugements pratiques moraux et les principes d'une théorie adéquate de la justice, alors que Hunyadi réfléchit de son côté au fondement des jugements moraux des agents, les jugements pratiques en lesquels nous avons le plus confiance servent dans les deux cas de prémisses ou d'axiomes permettant le raisonnement pratique¹⁰. Nul besoin, dans les deux cas, d'un point de vue transcendant d'une façon ou d'une autre le contexte moral dans lequel se meuvent les agents. Le but est plutôt d'en arriver à la compatibilité ou à la cohérence maximale entre les jugements pratiques moraux bien pesés, et ce à tous les niveaux de généralité¹¹. Chez Rawls, les « principes de la raison pratique » (8-9) et les « idées fondamentales implicites dans la culture politique publique » (38) sont mobilisés dans la construction d'une conception politique de la justice qui, elle, offre aux citoyens une référence normative leur permettant d'arbitrer, par le travail de la raison publique,

10. Hunyadi semble hésiter quant au statut des principes moraux auxquels les agents se rapportent pour évaluer et juger. Il écrit, d'une part, que « [l]a constitution première du domaine de la moralité comme tel, qui distingue ce qu'est un objet moral de ce qui ne l'est pas, renvoie donc elle aussi à des principes sous-jacents, qui ne leur président toutefois pas comme des axiomes à ce qui en est déduit, mais plutôt comme le panneau indicateur au chemin que l'on choisit de suivre (qui n'est pas forcément celui qu'indique le panneau) » (18). Il poursuit toutefois plus loin en ajoutant : « [m]ais l'image correcte est plutôt celle d'une *justification étagée*, qui remonte de niveaux de normativité en niveaux de normativité, jusqu'à atteindre, s'il y a lieu, comme il a été dit, le plus haut degré d'abstraction morale significativement possible ; et une fois ce niveau de justification atteint, là où la chaîne des raisons s'interrompt (à la requête générale d'égalité, par exemple), il n'y a plus rien d'autre à exhiber que la compréhension que nous avons de nous-mêmes » (22).

11. Chez Rawls, l'exigence de cohérence est aussi étendue à la relation entre jugements pratiques et principes théoriques.

leurs désaccords¹². Il serait intéressant de savoir comment la théorie du CMO se positionne par rapport à une approche à la fois contextualiste, cohérentiste et constructiviste comme celle de Rawls¹³.

3. QUELLE CONCEPTION DE LA RAISON PRATIQUE POUR LE CMO ?

On pourrait penser qu'un des caractères distinctifs de la position de Hunyadi est le rôle qu'il accorde à l'identité morale (collective) dans la constitution du point de vue moral. Pour Hunyadi, « la raison dernière que l'on peut produire pour justifier une prise de position normative ne peut relever que d'une *herméneutique de soi*, c'est-à-dire d'une explicitation de ce que nous sommes et souhaitons être, donc d'une explicitation de notre *identité morale* » (25).

On soupçonne que Hunyadi cherche à s'éloigner d'une position cognitiviste forte et peut-être aussi d'une position constructiviste. Mais quel rôle confère-t-il au travail de la raison pratique dans la formation de cette identité morale ? D'où viennent, pour reprendre un concept développé par Charles Taylor, nos « évaluations fortes », qui témoignent de ce que « nous sommes et souhaitons être » et qui nous permettent de nous orienter moralement ? À quoi les transformations et les modulations de notre identité morale sont-elles dues ? À l'activité continue de la raison pratique ? À l'évolution de nos sentiments moraux ? À une meilleure adéquation

12. *Libéralisme politique*, p. 8, 9, 38. Voir aussi Jocelyn MACLURE, « La culture publique commune dans les limites de la raison publique ». Bien que je ne puisse m'expliquer là-dessus ici, je crois, possiblement *contra* Rawls, qu'une articulation correcte de la méthode de l'équilibre réfléchi et du constructivisme politique diminue grandement l'importance justificatrice de l'expérience de pensée qu'est la position originelle.

13. C'est entre autres au contextualisme du second Rawls que Habermas s'oppose dans le célèbre échange entre les deux philosophes. REF (Rawls et Habermas, dialogue sur la justice).

avec des faits moraux indépendants des croyances des sujets ? La théorie du CMO se positionne-elle sur cette question¹⁴ ?

Une autre raison m'amène à penser que Hunyadi gagnerait à spécifier le rapport entre la raison pratique et le contexte moral objectif. Hunyadi reconnaît que même les principes normatifs auxquels nous tenons le plus, ceux qui nous définissent le mieux, peuvent très souvent s'avérer considérablement indéterminés et générer ainsi des désaccords éthiques et politiques profonds entre des agents partageant le *même* CMO. Pour prendre un exemple qui retentit particulièrement fort au Québec aujourd'hui, un large consensus existe quant aux obligations morales complémentaires de (1) neutralité religieuse de l'État et de (2) respect et de protection de la liberté de conscience et de religion de tous les citoyens. Malgré cette forte entente intersubjective, des désaccords profonds persistent quant aux sens et implications des principes de neutralité religieuse et de liberté de conscience et de religion. Comme Hunyadi l'écrit, « [a]ucun principe du CMO ne s'impose causalement de lui-même, ni n'impose causalement le chemin à suivre ; il offre plutôt un stock de bonnes raisons que l'on peut choisir de suivre dans l'action, ou d'invoquer dans la justification » (18).

14. Les développements de la page 18 semblent indiquer que la théorie du CMO s'inscrit dans la famille des théories constructivistes : « Cela ne veut pas dire qu'il [le CMO] soit intangible, car qu'il s'impose sur le mode objectif ne veut pas dire qu'il soit lui-même objectif au sens où il serait préservé de tout changement, immunisé contre toute altération. Cela veut dire plutôt que s'il faut le modifier, il faut recomposer en quelque manière les éléments du CMO dont il dépend et qui le constituent ; et que cela ne se fait pas simplement en exhibant des préférences ou des croyances subjectives, mais en mobilisant des raisons que le CMO lui-même a rendues accessibles, et qui sont donc en ce sens publiques ».

Ainsi, admettre avec Hunyadi l'existence d'une contre-factualité contextuelle ne nous autorise pas à faire l'économie d'une réflexion sur la résolution moralement acceptable des désaccords qui surgissent au cœur même d'un horizon de signification (au moins partiellement) partagé. Je suis conscient que le projet de Hunyadi dans ce texte est métaéthique, qu'il vise à réfléchir à la source des jugements moraux et à la constitution du point de vue moral. Bien qu'il ait réussi à présenter une position qui m'apparaît, comme je l'ai dit, supérieure à celles des penseurs du surplomb et des contextualistes relativistes, une telle démarche doit à mon avis trouver son prolongement dans une réflexion sur les conditions de validité ou, mieux, de « raisonnabilité » des jugements pratiques moraux qui se trouvent en concurrence. Sauf erreur, remplacer « jugements pratiques moraux » par « descriptions de soi-même » n'altère pas la nature du problème.

Pour dire les choses autrement, la thèse du CMO peut-elle, tout en demeurant une thèse métaéthique, descendre à l'étage du dessous et nous aider à penser le pluralisme moral et sa prise en compte ? La thèse du CMO comprend-elle un propos sur les ressources et limites de la raison pratique en contexte de pluralisme moral *raisonnable* ?

Pour conclure, mon but n'est pas de laisser entendre que la thèse du CMO est sans intérêt si elle demeure au niveau de généralité le plus élevé. La description du contexte comme source du jugement moral offerte par Hunyadi nous donne de bonnes raisons de penser que la moralité ne dépend de la constitution d'un fictif point de vue de nulle part, pas plus qu'elle ne se confond avec la simple volonté de la majorité dans un contexte donné, ce qui semble en dernière analyse être la position de Rorty. Cela constitue déjà une contribution considérable. Mais si je peux formuler un souhait en concluant ce commentaire, j'espère que mon collègue puisera maintenant dans les ressources conceptuelles offertes par la théorie du

CMO pour penser plus résolument le problème du pluralisme moral raisonnable et du rôle et statut de la raison pratique. Je ne doute pas que cet approfondissement serait d'un grand secours pour ceux et celles qui cherchent une autre voie que celles du surplomb et du contextualisme relativiste.

RÉPONSE À JOCELYN MACLURE

MARK HUNYADI

Merci tout d'abord à Jocelyn Maclure de m'avoir fait l'honneur et d'avoir pris la peine de réagir à mon texte, qui fut aussi à la base de ma conférence d'adieu à la Faculté de philosophie l'Université Laval de Québec, à la toute fin 2006. Il y avait assisté en collègue et ami, et m'avait déjà fait part de certaines objections qu'il développe ici Sa réaction écrite, et l'esprit qui l'anime, témoignent trop faiblement de la richesse de nos échanges à l'époque où nos bureaux étaient contigus.

Ma réponse est aussi l'occasion pour moi de témoigner de ma gratitude à l'égard de Luc Langlois, alors doyen de la Faculté, et responsable de la collection qui nous accueille, et de le remercier pour l'esprit chaleureux et convivial qu'il avait su insuffler à sa Faculté.

Je réponds directement, point par point et dans l'ordre, aux interpellations de Jocelyn Maclure, sans souci de transition. Parmi ses remarques, les deux dernières (4 et 5) me semblent mériter une attention philosophique particulière ; les autres ne nécessitent à mon sens qu'une clarification textuelle.

1) *Sur l'articulation entre les deux parties de mon texte, qui n'auraient pas entre elles de lien logiquement nécessaire.*

S'il est vrai que ce lien est insuffisamment explicité, il n'en est pas moins très réel ; et à bien y réfléchir, il est même

plus fort et plus systématique que ce que je croyais moi-même. Car mon point est le suivant : c'est le réductionnisme moral libéral en faveur de la justice qui a comme expulsé hors du champ de la réflexion normative ce que Honneth appelle les « pathologies sociales », et dont le diagnostic nécessite d'autres outils que les principes de justice. Il faut relire et prendre la mesure de la phrase de Honneth que je cite : « Les sociétés peuvent échouer sur le plan normatif d'une autre façon qu'en violant des principes de justice universellement valables. Pour ce type de défaillances, que l'on peut encore pertinemment subsumer sous le concept de 'pathologies sociales', la critique sociale ne manque pas seulement d'attention théorique, mais aussi de critères plausibles¹ ». Ce que dit ici Honneth, et qu'il faut à mon sens prendre très au sérieux, c'est d'une part qu'il y a des *pathologies* sociales, c'est-à-dire des sociétés que l'on peut diagnostiquer comme mauvaises, et d'autre part que ces pathologies ne se résument pas à la violation de quelconques principes de justice. Autrement dit, il y a des sociétés qui peuvent être *justes*, tout en étant *mauvaises*. Et la focalisation massive sur les questions de justice, qui caractérise à mon sens le réductionnisme moral d'aujourd'hui, nous interdit simplement de réfléchir à ce que pourraient être les critères normatifs permettant d'établir ce qui est mauvais ou pathologique. D'où la nécessité de recourir pour une critique sociale à une vision morale beaucoup plus large, permettant d'inclure bien d'autres raisons que les raisons de justice ; c'est ce que vise le recours à la notion de contexte, défini ici comme ressource normative globale qui est à la disposition de tous les agents.

Alors, ce qui est vrai, c'est qu'il n'y a pas de lien nécessaire entre mon diagnostic et le contextualisme en tant que tel : on peut imaginer une foule d'autres positions qui défen-

1. Axel HONNETH, *La réification. Petit traité de théorie critique*, trad. de Stéphane Haber, Paris, Gallimard, NRF Essais, p. 122. Cité ici p. XXX.

draient cet élargissement du champ moral, sans recours au contexte comme ressource normative. Mais il y a bel et bien un lien systématique entre ma dénonciation du réductionnisme moral et le fait que je cherche à fonder au plan métaéthique une vision élargie du champ moral – ce que personnellement je fais en développant une notion originale de contexte.

2) *Sur la validité même de mon diagnostic dénonçant le repli de la morale sur les questions de justice.*

Il n'est évidemment pas question d'ignorer l'existence de conceptions alternatives de la morale : Jocelyn cite Anscombe pour l'éthique de la vertu, mais il pourrait citer des noms plus récents (Philippa Foot, Peter Geach, Alasdair MacIntyre, ...). Dans le champ d'un autre type d'aristotélisme, il aurait aussi pu citer, parmi les grands noms, celui de Bernard Williams ; et bien d'autres encore, dans le champ de la phénoménologie, de l'herméneutique, etc. Il n'est pas question de nier cela. Ce qui est visé, c'est une *tendance*, une tendance qui m'apparaît comme dominante ; et j'en prenais pour preuve ce qui à ma connaissance est sa dernière manifestation importante, la tentative de Ruwen Ogien, en France, de défendre ce qu'il appelle une « morale minimale ». Sa morale est tellement minimale, à vrai dire, qu'on aurait de la peine à la distinguer de la simple éthique publique requise par un État, minimal lui aussi. La distinction libérale privé/ public est à ce point nette que tout ce qui la transgresse est immanquablement déclassé au rang de perfectionnisme inacceptable. Avec cette conséquence, précisément, que tout devient moralement permis, pour peu qu'on ne transgresse pas les principes d'égalité de considération et de non-nuisance. Or, cette tentative, intéressante dans sa radicalité même, ne me semble être que l'expression ultime et hyperbolique d'une tendance effectivement présente, comme Jocelyn l'accorde, dans la « philosophie politique d'inspiration anglo-américaine ». Mais justement :

cette tendance a tellement marqué les esprits qu'elle a débordé de son cadre politique initial pour irradier dans tout le champ de la philosophie pratique ; cela est vrai chez Ogien, me semble-t-il, mais aussi chez la plupart des disciples de Rawls (Philippe van Parijs en Europe, par exemple), qui mesurent tout le champ pratique à l'aune des principes de justice. C'est cette même tendance qui est à l'œuvre dans la fameuse distinction de Habermas entre « éthique » et « morale » : la réflexion normative est tout entière captée par cette dernière, qui n'est que le point de vue de l'impartialité, autre nom de la justice. Habermas ne nie pas que l'éthique soit importante, bien évidemment, mais il nie qu'elle puisse entrer dans le champ de l'argumentation au sens strict, ce qui est une manière de dire que seules les questions de justice peuvent être moralement argumentées

Jocelyn ne dit rien non plus d'un autre exemple que je cite, tout à l'opposé d'Ogien : celui de la *care ethics*, ou éthique de la sollicitude, telle qu'elle s'exprime chez Susan Moller Okin, par exemple. Tout à l'inverse d'une réflexion abstraite sur les principes de justice, l'éthique de la sollicitude part de la vulnérabilité des personnes (personnes âgées, dépendantes, etc.) pour développer une éthique très individualisée du soin. Ce serait donc là, en apparence, l'exemple le plus défavorable à ma thèse. Mais nous avons tôt fait d'apprendre qu'il ne s'agit là que de *compenser* les déficits de la pensée de Rawls, qui n'est d'ailleurs pas faite pour cela, puisqu'il y est question de la justice dans les *institutions* ; autrement dit, on développe une éthique de la sollicitude sur l'arrière-plan d'une théorie générale par ailleurs admise (même si elle doit être *corrigée*, pour Moller Okin, par la prise en compte de la dimension du genre), ce qui a évidemment pour effet de la renforcer. Le fait même que se développe une éthique de la sollicitude témoigne de la prégnance de l'a priori tendanciel pour la justice tel que je l'évoque dans la première partie de mon texte. C'est à cela

qu'on reconnaît une tendance lourde : même ce qui s'y oppose, ou semble s'y opposer, s'y inscrit.

3) *Les principes d'une conception politique de la justice suffisent à la critique sociale.*

C'est sans doute ici que notre malentendu se révèle à son maximum. Pourquoi ? Parce que la critique qui m'est adressée témoigne, précisément, de la réduction juridique que je suis en train de dénoncer ! La critique de Jocelyn Maclure en est elle-même un symptôme ! M'opposer, comme il le fait, qu'on puisse bel et bien évaluer et critiquer tous les phénomènes que je cite en exemple (économisme, marchandisation, etc.) « à l'aune des principes constitutifs d'une conception politique de la justice », c'est justement reconduire ce à quoi j'essaie de m'opposer, à savoir le privilège exclusif accordé au point de vue de la justice sur d'autres points de vue normatifs possibles. Bien sûr que toutes ces questions peuvent être évaluées au point de vue de la justice ; bien sûr que l'on peut juger la « structure du commerce international » du point de vue de l'équité ; et j'ajoute bien volontiers qu'il *faut* le faire ! Mais en le faisant, et en ne faisant que cela, on réduit unilatéralement l'évaluation de ces phénomènes à une appréciation juridique, au sens des droits et devoirs fondamentaux ou des principes de justice à la Rawls. Ce qui, entre autres choses, veut dire que l'on *accepte* ces phénomènes comme donnés, et qu'on se contente, là encore, de les corriger, de les amender ou de les apprécier au point de vue de leur conformité avec les principes de l'équité. En tout cas, on ne se donne pas ainsi les moyens de les critiquer *en tant que tels*.

Comment faire en effet pour dénoncer la marchandisation de tous les biens ou la juridicisation croissante des rapports humains non du simple point de vue de l'équité, mais en tant que l'on estime qu'ils sont mauvais pour nous ? Comment critiquer un système, comme celui de la publicité

par exemple, ou, d'une manière générale, l'idéologie du bien-être, qui alimente dans une spirale frénétique ce dont elle se nourrit² ? Il faudra bien pour cela mobiliser d'autres critères que ceux de la justice. Il est par exemple extraordinairement réducteur de considérer que l'on résoudra les problèmes moraux liés aux biotechnologies en les évaluant du point de vue de l'équité : si l'on considère, par exemple, le clonage reproductif humain, tout aspect strictement médical étant écarté, aucune théorie de l'équité ne nous dira jamais rien sur la question pourtant essentielle d'un point de vue anthropologique de savoir s'il est souhaitable ou non, dans quelle mesure et au nom de quoi, que les liens familiaux en soient si fondamentalement bouleversés. Or, la position dont Jocelyn se fait l'écho consiste sur ce point, comme sur les autres questions, à dire : le clonage étant donné, veillons à ce qu'il ne viole pas les droits et devoirs fondamentaux des personnes³. Mais cela ne nous dit encore rien sur la question de savoir si le clonage est souhaitable.

Pour le dire encore autrement : on peut imaginer un monde entièrement marchandisé, entièrement juridifié, totalement individualiste, disposant de toutes les biotechnologies, etc. ; on peut en outre imaginer que ce monde soit parfaitement conforme à tous les principes d'équité, en termes de droits et libertés individuels et d'égalité des chances ; ET néanmoins considérer que ce monde, bien que parfaitement juste, ne serait pas *bon* pour nous. C'est pour asseoir de tels critères normatifs

2. Pour ce thème, voir par exemple Christian ARNSPERGER, *Critique existentielle du capitalisme*, Paris, éd. du Cerf, 2005.

3. Sur ce point, Jocelyn Maclure rejoint, par son « juridisme moral », les positions de Ruwen Ogien. Pour Ogien, le fait que la question puisse se résoudre à un niveau juridique implique que le clonage ne soit pas du tout un problème moral ; moins radical, Jocelyn devrait sans doute dire que la question morale du clonage est réglée ou devrait être réglée par une application appropriée des principes de justice. Mais au-delà de la divergence sur l'extension du mot « moral », la position semble la même.

élargis, dépassant donc le seul point de vue de l'équité, que je mobilise une théorie « épaisse » du contexte et de ses ressources normatives.

4) Il faut s'en tenir à la distinction entre raisonnement éthique et raisonnement politico-juridique, au lieu de s'en remettre à la notion floue de « morale élargie ».

C'est là, effectivement, une question philosophiquement importante. Jocelyn Maclure s'en tient ici aussi à une distinction libérale classique, dont parmi d'autres Habermas a donné une formulation rigoureuse, entre le raisonnement éthique – perfectionniste et opéré sur une base préférentielle, individuelle ou collective – et le raisonnement juridico-politique – déontologique et reposant, comme le dit prudemment Jocelyn, « sur des motifs généralisables ». Une question épineuse serait évidemment de savoir si ce « généralisables » veut dire ou non « universalisables », et en quel sens. Pour Habermas, la réponse est clairement oui, pour le « deuxième » Rawls, clairement non. C'est d'ailleurs ce qui permet à Jocelyn Maclure dans la suite de son papier de classer ce dernier parmi les contextualistes cohérentistes cognitivistes. Or, il me semble précisément que si l'on défend rigoureusement une telle position contextualiste, que je revendique effectivement, la différence entre le raisonnement éthique et le raisonnement juridico-politique s'estompe. Elle ne disparaît pas, car il faudra toujours distinguer les normes régulant la juste coexistence entre les membres de la société, et les préférences axiologiques personnelles que ceux-ci manifestent dans leur parcours de vie ; mais elle s'estompe, car même les normes de juste coexistence, ce que Jocelyn appelle « les principes constitutifs de la morale politique minimale », sont considérées comme exprimant, à un niveau certes très fondamental, l'image que la communauté morale et politique a d'elle-même. C'est la raison pour laquelle je propose de lire l'article premier de la

Déclaration des droits de l'homme comme une injonction à une description : « Dorénavant, tu décriras les hommes comme égaux en droits et en dignité ». Et c'est aussi la raison pour laquelle, récemment, le constitutionnaliste Joseph Weiler, éminent spécialiste de la chose européenne (et dont il n'est en l'occurrence pas inutile de savoir qu'il est de confession juive, et élève ses enfants dans la tradition dont ils sont les héritiers), s'est prononcé en faveur de la mention de la religion chrétienne dans le Préambule du projet de Constitution européenne⁴. Car, dit-il, si d'une manière générale, une Constitution a pour fonction d'organiser les pouvoirs étatiques, puis de définir les rapports entre individu et autorité publique, elle a aussi – troisième fonction, symbolique mais essentielle – celle de consigner les sources éthiques d'une communauté, d'exprimer ses valeurs de référence les plus fondamentales. D'où la nécessité évidente de mentionner les origines chrétiennes – ce qui n'a naturellement rien à voir avec la volonté de faire du christianisme une religion officielle ou quoi que ce soit de semblable. Il s'agit simplement de *rappeler* la source historique à laquelle s'est nourrie l'Europe, sans exclusion des autres, évidemment. Dans mes termes, cela veut dire qu'il faut, dans cette troisième fonction de la Constitution, porter réflexivement au jour les sources contextuelles de nos idéaux normatifs – ce qui n'exclut évidemment pas qu'ils soient, en l'occurrence, fortement universalistes : car il est bien question des Droits de l'homme, et non des Droits de l'homme européen. Cette mise au jour montrera en quoi l'idéal universaliste n'est pas une pure nécessité conceptuelle, mais représente le plus haut idéal que la communauté a voulu se donner à elle-même. C'est ce qu'exprime, entre autres, la notion d'identité morale.

Mais ceci dépasse le débat constitutionnel, et touche à la question du statut du raisonnement pratique en général.

4. Joseph WEILER, *L'Europe chrétienne ?*, Paris, éd. du Cerf, 2007.

Mon idée est que, si l'on admet que l'identité morale est le socle ultime sur lequel reposent nos jugements normatifs, alors il faut dire en toute rigueur : la distinction libérale entre le juste et le bien, entre normes et valeurs, entre morales politique publique et éthique privée, entre raisonnement juridico-politique et raisonnement éthique, et tout autre dichotomie semblable, cette distinction *est elle-même le fruit d'une certaine compréhension que nous avons de nous-mêmes*. Ceci a au moins trois conséquences :

- Au niveau métaéthique, il est illégitime d'absolutiser les distinctions citées, et d'en faire soit une nécessité conceptuelle, soit le fruit d'incontournables présuppositions de l'argumentation en général (même si l'on peut accorder qu'ils le soient, mais dans une certaine compréhension et utilisation de ce que doit être l'argumentation en général) ou toute autre forme de réalité philosophique spéciale. Rawls rappelle souvent que nos normes de tolérance, et la distinction public/privé qu'elles présupposent, sont nées des guerres de religion qui, au 17^e siècle, ont laissé l'Europe exsangue. Ce sont les guerres, et la volonté de les arrêter, qui ont transformé la compréhension que l'homme avait de lui-même, le contraignant en quelque sorte à adopter une nouvelle identité morale. Toute absolutisation de ces concepts procède d'une forme de fétichisme : prendre pour nécessaire (naturel, conceptuel, etc.) ce qui ne l'est pas.
- Il y aura toujours un impensé perfectionniste du libéralisme, tant que celui-ci absolutisera ces distinctions métaéthiques, et évacuera la dimension identitaire de celles-ci. Par « dimension identitaire », je veux simplement dire qu'elles correspondent à une certaine conception anthropologique que les circonstances (comme les guerres, les flux migratoires, l'accroisse-

ment démographique par exemple) ont rendu souhaitable.

- Ces deux conséquences ne sont à vrai dire pas très originales. Plus radicale me semble être la formulation de la troisième, qui met davantage en lumière les enjeux de cette « théorie identitaire de la morale » pour l’usage de la raison pratique en général : à savoir que ces distinctions, aussi essentielles soient-elles pour nous en tant que premières personnes (donc en tant que nous les utilisons), n’en gardent pas moins un caractère fondamentalement fonctionnel. Certes, elles ne sont pas fonctionnelles au sens étroit, utilitariste par exemple, où quelque chose sert une fin donnée, ou librement choisies parmi d’autres possibles. Elles sont, plutôt, fonctionnelles quant à l’identité, c’est-à-dire très profondément fonctionnelles, et précisément par rapport à quelque chose que l’on peut certes vouloir librement orienter une fois reçue, mais qu’on n’est pas libre de recevoir ou pas : l’identité. C’est ce qu’il ne faut jamais perdre de vue : que la distinction juste *ω* bien est elle-même fonctionnelle, au sens où elle sert l’image de soi dont nous avons besoin pour coexister de manière juste sous les conditions du pluralisme. Elle est donc doublement fonctionnelle, en quelque sorte, puisqu’elle a la fonction d’exprimer notre identité, d’un côté, alors que de l’autre il se trouve que cette identité est précisément celle dont nous avons besoin pour régler nos conflits de pluralisme.

Telle est la raison pour laquelle, malgré la remarque pertinente de Jocelyn, j’essaierais fermement de défendre une notion élargie de morale, au-delà des distinctions certes nécessaires et opérantes, et nécessaires parce qu’opérantes, sur lesquelles repose la compréhension contemporaine du libéralisme. Car si l’on admet, comme je le fais, que les distinctions

entre le juste et le bien sont elles-mêmes l'expression d'une certaine identité morale, alors il est possible – c'est cela le sens de la « morale élargie » qui m'est reprochée – d'intégrer au champ de la raison publique (et non de l'en exclure) les questions éthiques très fondamentales qui touchent aux fondements de notre identité morale, c'est-à-dire à la compréhension que nous avons de nous-mêmes. Dès lors, grâce à la morale élargie, il est possible d'intégrer dans l'espace public, au nom de la raison elle aussi publique, des questions comme : voulons-nous un monde où – tout problème d'équité mis à part – tous les biens soient marchandisés ? Ou : voulons-nous un monde où toute forme de relation sociale doit être pensée sur le mode du contrat économique entre deux individus libres ? Ou encore : voulons-nous un monde où des clones, ou bien des hommes génétiquement renforcés, ou encore des nano-anthropoïdes soient possibles ? Telles sont les questions qui, au nom d'une morale élargie prenant en compte notre identité morale, doivent pouvoir entrer dans une raison publique elle aussi élargie – au lieu de les abandonner à la guise de ceux qui, ultimement, ont le pouvoir, et l'imposent. Car en les expulsant hors de la raison publique comme le fait le réductionnisme moral que je dénonce, on se soumet, de fait, à l'emprise des forces économiques et sociales qui ont le pouvoir d'imposer ce que, pourtant, nous aurions de bonnes raisons de ne pas vouloir. C'est pourquoi la morale élargie revendique une force critique que n'a plus le modèle libéral structuré par des dichotomies, au fond, paralysantes.

5) *Sur le rôle confié au travail de la raison pratique.*

À la question très légitime de savoir d'où viennent nos « évaluations fortes » et comment elles se transforment, il n'y a, je crois, tout simplement pas de réponse univoque. La découverte des Amériques, les guerres de religion, le tremblement de terre de Lisbonne, la Révolution française, la

Deuxième Guerre mondiale, la colonisation, Tchernobyl, le 11 septembre sont tous des événements de nature à chaque fois différente, des événements singuliers, imprévisibles et par nature irrépétables qui tous en quelque manière, et chacun à la sienne, ont contribué à recomposer notre identité morale ; mais il y a aussi les revendications des femmes, celles des nationalités et des minorités ; mais encore les conquêtes techniques comme celles de la médecine et de la biologie, qui transforment très profondément le rapport à la santé, au corps, à la maladie et à la mort ; la croissance démographique et mille autres choses qu'on ne finirait pas d'énumérer. Dans cet univers où la contingence des événements a plus de poids que les arguments des philosophes, la raison pratique, qui n'invente rien, a la tâche essentiellement réflexive d'assurer une forme de cohérence et d'intelligibilité normative à l'identité morale, toujours en quête d'assurance, ou de réorientation d'elle-même. C'est ce qu'indique la thèse générale selon laquelle la raison ultime de la raison pratique relève d'une herméneutique de soi.

La bioéthique (c'est son mérite heuristique aux yeux du philosophe) est comme le laboratoire *in vivo* de cette thèse : en s'interrogeant sur le clonage reproductif, sur la médecine régénératrice, sur l'amélioration génétique de l'humain ou sur son dopage nanotechnologique, c'est ultimement sur l'auto-interprétation de l'homme que l'on s'interroge. C'est en effet sur son roc ultime que bute la raison pratique lorsque, armée de toutes les bonnes raisons que lui offre le Contexte Moral Objectif, elle s'écrie en dernier recours : « Telle est notre compréhension de l'humain ». C'est là en effet, à mes yeux, la justification la plus haute qu'on puisse invoquer pour ou contre une proposition morale, aussi sinueuse que soit la chaîne des raisons qui précède cette justification. Et ce qui vaut pour la bioéthique vaut identiquement pour tous les autres domaines de la raison pratique : l'explicitation ultime de nos choix

moraux est toujours, en dernier lieu, une explicitation de nous-mêmes : de ce que nous sommes et souhaitons être, c'est-à-dire de notre identité morale. Ainsi en va-t-il de notre défense des Droits de l'homme, ou de notre engagement pour une économie du bien-être : ces convictions (ont pourrait aussi parler d'*archi*-convictions, tant elles sont structurantes pour notre univers moral) disent bien quelque chose de ce que nous sommes – c'est le rôle récapitulatif de ces intuitions de base –, mais aussi de ce que nous souhaitons être – c'est leur rôle idéal. L'identité morale est toujours, indissolublement, idéalité et réalité.

Que l'on comprenne bien le sens de cette thèse du caractère ultimement herméneutique de la raison pratique : elle ne consiste nullement à affirmer qu'on peut légitimement couper la chaîne des raisons ou de l'argumentation sur tel ou tel problème moral complexe (biotechnologies, multiculturalisme, marchandisation de tous les biens, etc.) en brandissant simplement telle ou telle identité morale, autoritairement érigée en argument insurpassable du raisonnement moral. Ce serait là une grave erreur. Car l'herméneutique de soi *ne remplace pas* le travail de la raison pratique : elle en est l'horizon, ce qui est tout différent. En termes explicites, cela veut dire : ce n'est qu'*une fois* épuisées toutes les raisons puisées dans le CMO que l'on ne peut plus invoquer de raison supérieure à celles relevant d'une herméneutique de soi. C'est pourquoi il est important de dire que la raison *ultime* de la raison pratique relève d'une herméneutique de soi. Il ne s'agit donc pas, par exemple, de refuser *a priori* le clonage au titre qu'il ne correspondrait pas à notre vision de l'humain. Cette déclaration (une déclaration, au demeurant, elle encore susceptible d'interprétation et de contestation) ne peut au contraire être invoquée qu'*au terme* du processus réflexif d'argumentation, quasiment comme conclusion de ce processus d'ailleurs toujours révisable. Et toute attitude qui viserait à remplacer ce processus par

une affirmation identitaire péremptoire serait éminemment dogmatique – pourrait bien être le dogmatisme même. Alors que l'identité morale est l'horizon ultime de la raison pratique, c'est à la raison pratique elle-même qu'il revient de nous prémunir contre tout usage dogmatique de l'identité morale.

TABLE DES MATIÈRES

Morale contextuelle	1
Mark Hunyadi	
1. L'a priori contemporain en faveur de la justice	1
2. Deux défis lancés au contextualisme	9
3. L'idée d'une contrefactualité contextuelle. . .	12
4. La double face du Contexte Moral Objectif.	17
5. Contrefactualité intrinsèque et contrefactualité relationnelle	19
6. Contexte Moral Objectif vivant et Contexte Moral Objectif virtuel	23
7. La préconstitution de l'objet moral	26
8. Le point de vue moral dans le Contexte Moral Objectif	33
9. La question de l'autorité des règles	39
10. La primauté de la compréhension de soi. . . .	43

Le Contexte moral objectif, le contextualisme cohérentiste et la raison pratique. Commentaire sur <i>Morale contextuelle</i> Mark Hunyadi	51
Jocelyn Maclure	
1. <i>L'a priori</i> métaéthique allégué en faveur de la justice	51
2. Le CMO et le contextualisme cohérentiste .	55
3. Quelle conception de la raison pratique pour le CMO ?	59
Réponse à Jocelyn Maclure	63
Mark Hunyadi	