

L'APPROCHE CONTEXTUALISTE EN MORALE

Mise au point en dix points

Mark Hunyadi

Editions du Cerf | « *Revue d'éthique et de théologie morale* »

2015/2 n° 284 | pages 39 à 52

ISSN 1266-0078

ISBN 9772204352858

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2015-2-page-39.htm>

Pour citer cet article :

Mark Hunyadi, « L'approche contextualiste en morale. Mise au point en dix points », *Revue d'éthique et de théologie morale* 2015/2 (n° 284), p. 39-52.

DOI 10.3917/retm.284.0039

Distribution électronique Cairn.info pour Editions du Cerf.

© Editions du Cerf. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Mark Hunyadi

L'APPROCHE CONTEXTUALISTE EN MORALE

Mise au point en dix points

Si l'on veut pouvoir parler d'un véritable « tournant contextualiste » en morale, comme on a pu parler d'un « tournant linguistique » en philosophie, alors il faut pouvoir le distinguer d'une simple « nouvelle sensibilité au contexte » qui aurait émergé sous la pression de la complexité croissante de problèmes inédits suscités notamment par les développements en sciences de la vie, par l'emprise croissante des nouvelles technologies ou par la coexistence multiculturelle caractéristique de nos sociétés ouvertes. L'importance croissante accordée au contexte, justement diagnostiquée par Hubert Faës dans son article¹, si elle ne doit pas se résumer à la simple *contextualisation* de normes par ailleurs abstraites et décontextualisées ; si elle ne doit pas représenter un simple mouvement de balancier en réaction contre les excès d'une morale rationnelle des principes², alors, elle doit pouvoir s'exprimer dans une vision systématique d'ensemble et constituer à ce titre un véritable programme de recherche qui modifie en profondeur notre appréhension du phénomène

1. Voir RETM n° 280, sept. 2014, p. 11-33.

2. Un mouvement à l'œuvre au sein même des éditions successives du livre classique de Beauchamp et Childress, *Les principes de l'éthique biomédicale*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, Trad. Martine Fisbach. Hubert Faës écrit à ce propos : « Leur « principisme » a été fortement critiqué et ils se sont efforcés de répondre à ces critiques dans les éditions ultérieures. Dans la 5^e édition, ils soutiennent qu'il n'y a pas de hiérarchie assurée des principes, que le modèle descendant de raisonnement éthique ne convient pas, que les conflits entre principes sont à résoudre à chaque fois en fonction de la situation. » C'est là précisément ce que j'appelle un simple mouvement de contextualisation, très éloigné dans son esprit, comme j'aimerais le montrer ici, du contextualisme proprement dit.

moral lui-même. C'est ce programme dont j'aimerais esquisser ici les linéaments, pour montrer que l'irruption du contexte ne se contente pas d'instiller un surplus de complexité à des normes trop générales, mais qu'elle correspond à un parti pris méthodologique qui *in fine* transforme notre concept traditionnel d'éthique. La raison pour laquelle le contextualisme ne propose pas une nouvelle *théorie* morale, mais une nouvelle *approche* de la morale apparaîtra clairement en fin d'article.

1. Le premier point gouverne tous les autres, et constitue la justification fondamentale d'une approche contextualiste en morale. Il réside dans le parti pris méthodologique d'aborder le phénomène moral *à partir du point de vue de la première personne*, c'est-à-dire à partir de celui de l'acteur moral lui-même – *et de s'y tenir*, de bout en bout de l'investigation morale. Cela veut dire qu'il faut redonner tout son sens, son extension et sa richesse à la notion d'*expérience* morale, c'est-à-dire à toute la gamme de ce que l'acteur vit en première personne. Faës a raison de dire que la morale concerne l'action – mais pas seulement. Elle concerne aussi la réflexion, les jugements, les évaluations, les sentiments comme l'indignation ou l'admiration, les pratiques comme la reconnaissance, les discours de justification, d'application ou d'exhortation, bref, l'expérience morale est un tout complexe que l'acteur ne hiérarchise pas en tant qu'expérience morale : il n'y a pas d'expérience plus morale qu'une autre. S'indigner du comportement d'un politicien ou réfléchir en toute quiétude à la légitimité de l'euthanasie sont des expériences morales à part égale – elles sont toutes également constitutives du phénomène moral tel qu'est amené à en faire l'épreuve l'acteur en première personne.

Or, c'est une propriété commune des *théories* morales (au sens que Faës donne aussi à ce mot : la théorie exprime le point de vue du savant ou du philosophe sur une réalité qu'il observe de l'extérieur, en troisième personne) que de *sélectionner* au sein de toute cette palette multicolore de l'expérience morale un aspect qu'elles distinguent comme étant *le* phénomène moral à part entière. Ainsi, la fin pour Aristote, le devoir pour Kant, la responsabilité pour Lévinas, la communication pour Habermas ou la reconnaissance pour Honneth opèrent à chaque fois un tel tri sélectif au sein de l'expérience morale ; en conséquence, elles s'en coupent en tant que totalité, au moment même où

elles affirment la nécessité d'en partir (car le devoir, la communication, la reconnaissance etc. sont bien des expériences morales ; une théorie qui n'aurait aucune relation à l'expérience morale serait aussi absurde qu'une musique sans son). Mais elles tronquent la riche gamme de cette expérience au profit d'une seule note, opérant ainsi une véritable *métonymie morale* : elles élisent l'une de ses parties comme représentante du tout. C'est là une véritable abstraction au sens de Marx : séparer ce qui est pourtant organiquement lié, puis substituer la représentation partielle de la réalité à la réalité dans son ensemble.

Cette substitution d'une partie au tout est le propre de la pensée *théorique*, qui élucide la réalité (la réalité morale comme toute autre) à partir de la perspective de la troisième personne. Du coup, ce n'est plus *l'expérience* de l'acteur qui est mise au premier plan, mais *quelque chose* dans l'expérience de l'acteur que le *philosophe* choisit de mettre au premier plan, ce qui est évidemment tout autre chose. Il en résulte par conséquent une disjonction des points de vue, où le théoricien perd celui de l'acteur qui, dans sa vie naturelle, continue de vivre son expérience morale sur toute la gamme de ses possibilités, pendant que le premier s'en retourne tout seul, muni de sa maigre pépite qu'il va assécher encore davantage dans le laboratoire de sa pensée. Ainsi procède l'abstraction théorique, que l'adoption méthodique du point de vue de la première personne vise précisément à empêcher. Car adopter le point de vue de la première personne, cela veut dire précisément : maintenir vivantes toutes les facettes de l'expérience morale telle que l'acteur est susceptible de la vivre, sans hiérarchie établie par le philosophe. Le parti pris méthodologique du contextualisme n'est donc pas un choix arbitraire, né du caprice d'une expérience de pensée philosophique : il résulte au contraire de la ferme volonté de garder intacte l'intégralité de l'expérience morale des acteurs, et de ne jamais s'en déconnecter, par peur de commettre le péché d'abstraction dont le résultat est généralement de nous renseigner plus sur ce que *devrait* être la morale aux yeux du philosophe, que ce qu'elle *est* pour l'acteur.

2. Or, la première chose qui s'ouvre à l'acteur, c'est le contexte. Toute *expérience* (et non pas seulement toute action), au sens de tout ce qui est vécu par l'acteur, tout ce dont il fait l'épreuve, est indissolublement lié au contexte de cette expérience. Telle

est la raison fondamentale qui conduit au contextualisme tel que je l'ai exposé dans *L'Homme en contexte*³.

Pour d'emblée prévenir l'objection couramment brandie du relativisme, notons que ce contextualisme, méthodologiquement fondé dans l'adoption de la perspective de l'acteur, n'a rien à voir avec un contextualisme théorique ou *en troisième personne* qui, prétextant l'irréductible pluralité des mœurs observées, les déclare moralement équivalentes, ou en tout cas indécidables quant à leur valeur morale respective. Cette forme paresseuse de contextualisme conduit effectivement à un relativisme absurde, auto-réfutant et pour cela même indéfendable. Il s'agit ici au contraire d'un contextualisme *en première personne*, ou *de la première personne*, qui part du contexte parce qu'il est le site originaire de l'expérience des acteurs ; en tant qu'acteurs moraux, ils ne l'observent pas, ils l'éprouvent et y vivent. La posture théorique à l'égard du contexte est certes toujours possible (de la même manière qu'on peut s'observer soi-même en troisième personne), mais ce n'est précisément pas une posture *pratique* : pour l'adopter, il faudrait précisément quitter ses habits d'acteurs, et suspendre l'agir. Le relativisme n'est pas possible en première personne, car la première personne doit immanquablement agir ; il ne peut être qu'une posture intellectuelle de la troisième⁴, et ne peut donc jamais être qu'un relativisme de papier.

3. Que trouve l'acteur dans son contexte ? Il y trouve deux choses de nature très différente, l'une factuelle, l'autre contre-factuelle, mais aussi indissolublement mêlées que la signification au mot qui l'exprime. Il trouve d'une part *ce qui est* (qui est comme la matérialité du signe), et qui s'impose objectivement à lui, (l'ensemble du monde tel qu'il est, matériel, historique, social et culturel), et d'autre part toutes les *attentes de comportement* qui en découlent (qui sont comme la signification). Là est un point essentiel : comprendre que la factualité de ce qui est porte en elle la contrefactualité de ce qui doit être. Ainsi, une poignée de porte n'est pas qu'un objet matériel : elle recèle

3. M. HUNYADI, *L'Homme en contexte*, Paris, Cerf, 2012.

4. C'est-à-dire de la première déguisée en troisième, ou revêtant momentanément les habits de la troisième. L'anthropologue observateur peut certes suspendre théoriquement tous ses jugements et faire s'équivaloir toutes les cultures observées, mais son relativisme s'éteint dès qu'il doit mettre un pied devant l'autre, et revenir à la dure réalité de son contexte.

une forme d'injonction à laquelle il faut savoir se conformer si l'on veut s'orienter correctement dans le monde (en l'occurrence, savoir ouvrir une porte). C'est ainsi que dès le niveau le plus élémentaire de matérialité, la factualité du contexte qui nous entoure est pétrie de contrefactualité, qu'on peut décrire ici comme des attentes de comportement.

Ce caractère injonctif du contexte devient patent avec ce qu'il faut appeler des *opérateurs de contrefactualité*, qui indiquent *explicitement* ce qu'il faut faire : cela va des pictogrammes de toutes espèces et des simples poteaux indicateurs aux injonctions parentales et à toutes les normes morales et sociales qui constituent notre monde culturel, et qui adressent expressément à l'acteur autant *d'attentes* de comportement spécifiques. Se découvrent ainsi à l'acteur, peu à peu, des niveaux de normativité de plus en plus complexes, qui s'étagent de la matérialité brute des objets jusqu'aux textes normatifs les plus sophistiqués. Notons que la notion *d'attente* est importante, car comme le dit Faës, « dans le contexte, un discours, même quand il prescrit, ne *détermine* pas ce qui est fait, mais *appelle en réponse* des actions conformes ou non conformes et des discours relatifs à la prescription⁵ » – à ceci près qu'il n'y a pas que des *discours* qui enjoignent à agir de telle ou telle manière, mais que c'est l'ensemble du contexte, y compris dans sa matérialité la plus élémentaire, qui adresse des attentes de comportement auxquelles l'acteur est supposé répondre. L'essentiel est donc ici d'attirer l'attention sur le fait capital que le contexte est *tissé de contrefactualité*, c'est-à-dire d'indications *de ce qui est attendu de l'acteur*. Seule une vision platement empiriste, superficiellement photographique peut assimiler le contexte à l'ensemble de « ce qui est le cas », pour reprendre la fameuse expression de Wittgenstein ; à l'encontre de cela, il faut affirmer avec force que le contexte est aussi le lieu de ce qui n'est *pas* le cas, le lieu de la *contrefactualité*, le lieu où l'acteur fait *l'épreuve* de la contrefactualité, en répondant à toutes les attentes de comportement, latentes ou patentes, qui s'imposent objectivement à lui. Factualité et contrefactualité du contexte sont donc pour l'acteur comme le recto et le verso d'une feuille : rigoureusement indissociables.

5. C'est moi qui souligne.

Il n'est pas inutile de noter que cette caractérisation du contexte comme étant nécessairement un mixte de factualité et de contrefactualité ne peut méthodologiquement apparaître *que du point de vue de la première personne*, du point de vue de l'acteur qui est immergé dans son contexte. Le parti pris méthodologique est donc déterminant, précisément pour découvrir ce caractère essentiel du contexte. Car du point de vue de l'observateur ne peuvent apparaître que des *comportements*, pas des *attentes* de comportement. Pour la troisième personne, la force normative du contexte est pour ainsi dire désactivée ; elle ne peut que se contenter d'enregistrer les comportements habituels de ceux qu'elle observe, d'enregistrer ce qui est le cas, donc. Mais ce qui *doit* être le cas, donc la force normative des attentes, cela ne peut être éprouvé que par l'acteur lui-même.

4. Revenons un instant à la vision « photographique » du contexte, laquelle ne voit dans celui-ci que l'ensemble de tout ce qui est le cas. C'est là la vision extraordinairement majoritaire dans l'histoire de la philosophie, de Platon à Habermas, qui pour cette raison même cherchent toujours à le transcender en direction de vérités plus assurées (Hegel et la façon dont il décrit la *Sittlichkeit* fait exception à cette histoire, avec toutefois cette différence décisive qu'il ne la décrit pas du point de vue des acteurs, mais du point de vue de l'Esprit). Chose plus curieuse, c'est là une vision partagée même par le versant contextualiste de la philosophie, chez Rorty par exemple, qui ne voit dans le contexte que le relevé actuel des préférences d'une communauté⁶. Cette vision commune est superficielle en deux sens distincts : d'une part, je l'ai dit au point précédent, elle l'est au sens où, prisonnière en cela de la perspective de la troisième personne, elle ne voit que la surface photographique

6. Chose plus curieuse encore, les récentes tendances du constructivisme, inspirées de Rawls, qui partent toutes du fait que l'acteur évalue toujours *de quelque part* (c'est ce qu'elles appellent « le point de vue pratique ») ignorent complètement la notion de contexte, alors même que le caractère situé des acteurs y joue un rôle prépondérant. À titre d'illustration, voir trois articles majeurs du constructivisme contemporain : STREET Sharon, 2010, « What is Constructivism in Ethics and Metaethics? », *Philosophy Compass*, 5, pp. 363-384 ; KORSGAARD Christine M., 2003, « Realism and constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy », *Journal of Philosophical Research; APA Centennial Supplement*, 28, pp. 99-122; et LENMAN James, 2010, « Human Constructivism in Moral Theory », *Oxford Studies in Metaethics*, 5, pp. 175-193. Je défends la thèse selon laquelle un constructivisme intelligent ne peut être que contextualiste.

des choses, la manière dont elles apparaissent à l'observateur, c'est-à-dire dans leur simple factualité, gommant toute la dimension de contrefactualité qui en est indissociablement solidaire. Mais d'autre part, elle l'est au sens où elle fait du contexte une *surface*, une couche superficielle de réalité qu'on pourrait somme toute changer comme on change la nappe d'une table. Mais c'est là, aussi, une illusion générée par la perspective de l'observateur et sa prise de vue aérienne, en quelque sorte. Certes, le contexte est la zone de contact de l'acteur avec le monde, mais il ne résume évidemment pas l'intégralité du monde. Le contexte est plutôt *la face du monde qui se donne à l'expérience*, et qui suppose l'ensemble du monde passé et présent qui le sous-tend et vers lequel il plonge. C'est pourquoi, à l'image de la nappe, il faut substituer celle de la surface de la mer, rigoureusement indissociable de l'ensemble de la masse d'eau dont elle est la *limite*.

Rendons cela plus concret. Je vois dans mon salon ce fauteuil rouge où je me repose quelquefois. Il est actuellement dans mon contexte visuel immédiat. Mais il est pour moi bien plus qu'une simple expérience visuelle : je me rappelle les circonstances de son achat, puis de son transport, et je puis même ajouter qu'il est investi d'une signification très particulière, symbolisant à bien des égards mon installation, il y a quelques années, dans la ville où je me suis établi. Par association donc, mon expérience actuelle de ce fauteuil renvoie à toute une épaisseur biographique qui, toute éloignée qu'elle soit de ma perception actuelle, est néanmoins en continuité avec elle. Je perçois vite cependant que ce fauteuil rouge *actuellement présent* dans mon contexte visuel est toutefois loin de ne renvoyer qu'à ce contexte biographique lointain qui est le mien. Ce meuble a été conçu par certains, fabriqué, livré et vendu par d'autres encore. Son histoire a croisé la mienne au moment de l'achat, mais il est objectivement porteur du travail antérieur d'individus que je ne connaîtrai jamais. Quant à l'achat qui a rendu son acquisition possible, lui-même renvoie à tout un système économique et bancaire dont cet acte d'achat n'a été que la manifestation ponctuelle, comme il renvoie aussi au système juridique qui me permet d'en être aujourd'hui le propriétaire légitime. Se révèle là, au-delà de mon contexte immédiat, tout un tissu du monde. Ce fauteuil, je pourrais encore le considérer, poussant

plus loin mes évocations mentales, dans sa dimension technique (la coloration des cuirs, la fabrication industrielle de meubles), d'architecture d'intérieur (en tant qu'il s'inscrit dans une histoire des styles) ou sociale (la division du travail qui rend possible la fabrication de tels objets) – toutes dimensions auxquelles renvoie *aussi* sa présence ici. Il est certes maintenant ma zone de contact avec le monde. Mais je m'aperçois que de proche en proche, par association ou réflexion, cette zone de contact n'est que la limite actuelle et poreuse d'un monde infiniment plus épais que ce que j'en éprouve actuellement. Cette simple expérience perceptive montre combien le contexte actuel est solidaire, sur toute sa surface pourrait-on dire, de toute la complexité du monde dont il est pour moi actuellement la pointe émergée. Je fais vite l'expérience que par tous ses pores, le contexte plonge dans un monde kaléidoscopique qui n'est pas actuellement là, mais sans lequel rien de tout cela ne serait présent.

Tel est le contexte, limite d'un monde qui plonge ses racines bien au-delà de lui.

5. Ainsi en va-t-il aussi de tout le contexte normatif de pratiques, d'usages, de règles et de normes qui, dans leur contexte, s'imposent objectivement aux acteurs – objectivement, c'est-à-dire indépendamment de leur volonté. Ces attentes de comportement sont la face vécue d'un immense monde normatif souterrain dont elles sont la limite émergée, véritable continent où est sédimenté tout le passé qui fait que notre contexte normatif est devenu ce qu'il est aujourd'hui.

C'est un continent *caché*, mais pas un continent *perdu*. Il réapparaît, il est mobilisé à chaque fois que le besoin s'en ressent, suite à un conflit, une perturbation, une rupture dans la continuité de l'expérience quotidienne. On retrouve ici le modèle pragmatiste de la vertu du conflit, où c'est un accroc dans la fluidité de la routine qui déclenche un processus de réflexion, obligeant les protagonistes à puiser, pour résoudre un problème, dans leurs ressources d'arrière-plan. Ainsi par exemple, dans le conflit autour du droit de mourir, peut-on tour à tour brandir le spectre de l'« euthanasie⁷ », ou à l'inverse rappeler le droit libéral originaire de la libre disposition de soi-

7. Comme Luc Ferry dans L. FERRY et A. KAHN, *Faut-il légaliser l'euthanasie ?*, Paris, Odile Jacob, 2010.

même⁸ : deux façons de recourir – même si c'est pour servir des fins opposées – au monde normatif enfoui qui sous-tend le contexte normatif d'aujourd'hui. Dans les problèmes moraux, les ressources sont mobilisées en fonction de la visée de contrefactualité des acteurs : veut-on mettre en garde contre l'euthanasie ou au contraire la promouvoir, les ressources mobilisées ne seront pas les mêmes. Mais le stock des raisons puise dans le continent caché des ressources d'arrière-plan.

6. Le contexte est donc la face vécue de toute l'épaisseur du monde qui le porte, dont il constitue en quelque sorte, pour l'acteur, la porte d'entrée ; pour peu que quelque chose l'y pousse dans son expérience (un conflit, et plus généralement encore une quelconque rupture de continuité), l'acteur peut aller y puiser tout ce qui servira à rétablir cette continuité, en fonction de sa visée de contrefactualité. Le contexte et le monde qui le portent sont la ressource universelle de l'acteur, qu'il peut mobiliser en fonction de toute la palette de sa propre puissance de contrefactualité. *Le contexte n'a pas à être transcendé pour offrir aux acteurs toutes les ressources de la critique et de la réflexion*, voilà le point majeur. Il leur offre ainsi toutes les ressources pour effectuer, chacun en première personne (ce qui ne veut pas dire individuellement !), tout ce que les théoriciens moraux ont à ce jour toujours effectué dans leur dos, ou indépendamment d'eux⁹. C'est pourquoi il faut résolument hisser la *contextualité* au rang de dimension constitutive de la morale – ne pas tenter en permanence de la rabaisser, comme le fait la tradition philosophique, mais chercher au contraire à en prendre la juste mesure.

8. Comme R. OGIEN, *La vie, la mort, l'État*, Paris, Grasset, 2009.

9. J'ai développé en détail et de manière différenciée la manière dont le contexte de l'acteur se transformait en ressource critique dans *L'Homme en contexte*, chap. 2, pp. 109 sqq. Je n'y reviens pas ici ; l'idée centrale est celle de *contrefactualité contextuelle*, où il s'agit de montrer que le contexte et le monde qui le sous-tendent (le *contexte* étant ce que l'acteur vit dans son attitude naturelle, le *monde* ce qui se découvre à lui dans l'attitude réflexive, et qui devient par là même *ressource*) permettent à l'acteur d'accéder à toutes les performances que le philosophe attend de la théorie morale, avec cette différence notable toutefois que l'adoption de la perspective de la première personne permet de garder intacte *toute la palette de contrefactualité* qui caractérise l'expérience morale de l'acteur, là où le philosophe la tronque inévitablement, préférant la rassembler sous *un seul* concept recteur (le devoir, la communication, la reconnaissance, etc.).

7. L'objection s'élève, immanquablement : si la contextualité n'a pas à être transcendée, comment l'acteur peut-il juger moralement son propre contexte, notamment s'il est radicalement mauvais ? C'est l'objection de la *Sittlichkeit* pervertie, qu'on trouve chez Ricoeur : « Quand l'esprit d'un peuple est perverti au point de nourrir une *Sittlichkeit* meurtrière, c'est finalement dans la conscience morale d'un petit nombre d'individus, inaccessibles à la peur et à la corruption, que se réfugie l'esprit qui a déserté des institutions devenues criminelles¹⁰ ». C'est ce type d'objections qui a de tout temps nourri la méfiance de la philosophie à l'égard du contexte, toujours jugé trop vulnérable aux aléas historiques, face auxquels la théorie philosophique, la théorie morale en particulier s'est donc mise en tête d'élever des stratégies d'immunisation (transcendantales, quasi-transcendantales, universelles ou autres). Mais les résistants aux institutions devenues criminelles n'ont pas attendu les lumières des philosophes pour savoir qu'elles sont devenues criminelles ; les opposants à 60 ans d'empire soviétique savaient bien pour quoi et contre quoi ils luttaient, comme le savent aujourd'hui les Syriens entraînés dans le sang. Le drame à répétition de ces histoires est dû à la brutalité et à l'asymétrie des rapports de forces, pas à la dilution contextuelle de principes atemporels ! Car en tant que *ressources contrefactuelles*, les principes au nom desquels on peut s'opposer aux institutions perverties sont bien là – la preuve : ils se sont réfugiés dans quelques consciences qui n'ont pas plié devant la force. Les Allemands des années trente – ceux qui le voulaient – avaient toutes les ressources morales et politiques contrefactuelles nécessaires pour s'opposer en leur nom à ce que certains ont immédiatement perçu comme un ordre injuste – mais ceux-ci n'en avaient momentanément pas le pouvoir, ce qui est tout autre chose.

L'objection de la *Sittlichkeit* pervertie repose donc en réalité sur la même vision photographique du contexte que nous

10. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 298. La même idée se retrouve chez Habermas : « En politique intérieure, le développement de la République fédérale demeure jusqu'à aujourd'hui [1984] placé sous le signe du traumatisme du passage, accompli dans des formes légales, de l'État démocratique à l'État dictatorial totalitaire, à un "ordre" donc que l'on pouvait dès le premier jour reconnaître comme un ordre d'injustice ». J. HABERMAS, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1984, p. 105.

voyons partout à l'œuvre dans l'histoire de la philosophie. Elle s'en tient à la factualité de ce qui est (des institutions perverses), pensant y voir l'*ultima ratio* du contexte, sans voir que ce contexte-même n'est que la limite de tout un monde auquel les acteurs ont aussi accès, monde dont le contexte n'est que la zone de contact actuelle. C'est ce monde qui offre aux acteurs les ressources contrefactuelles de leur opposition, et elles leur sont accessibles à partir de leur position d'acteurs. L'objection ne doit donc pas tromper : les situations de perversion sont des situations extrêmes, caractérisées par des rapports de force extrêmes, mais qui n'invalident pas la thèse de la double face du contexte, factuelle et contrefactuelle. Le caractère extrême de ces situations rend certes à tous égards le recours aux ressources contrefactuelles plus difficile, mais jamais celles-ci ne peuvent s'éteindre en tant que telles. Une existence privée de contrefactualité ne peut être qu'une existence de robot, jamais d'humains, même asservis.

8. Le contextualisme assume donc son immanentisme, mais un immanentisme toujours travaillé par la contrefactualité, qui lui assure donc une « transcendance de l'intérieur », pour reprendre une expression chère à Habermas, mais qui ne l'applique qu'aux actes communicationnels en tant que tels. Cet immanentisme contextualiste implique, entre autres choses, qu'une société produit toujours ses propres critères de légitimité. Pourquoi ? Parce que même les ressources auxquelles il est fait référence sur le mode contrefactuel appartiennent toujours à celui qui vit dans son contexte ; ce sont toujours des ressources qui lui *parlent* et qu'il peut mobiliser en réponse à ce qu'il veut dénoncer. Pour critiquer l'hitlérisme, le citoyen allemand ne va pas mobiliser quelque tantra bouddhique, mais Kant, Goethe, Marx, la Révolution française ou toute autre figure ou événement relié au monde dont son contexte actuel est le déni. Et si Kant pouvait être alors mobilisé, ce n'est pas parce qu'il aurait découvert la Théorie Morale Vraie, transcendant tous les contextes : c'est parce que sa manière de concevoir la morale pouvait dire quelque chose aux acteurs de l'époque, de ce qu'ils souhaitaient être, de la manière dont ils se concevaient – comme elle le peut aujourd'hui encore, naturellement. L'identité universaliste est aussi une identité. Les ressources mobilisées par l'acteur font toujours partie du monde auquel il appartient.

C'est ainsi que le contextualisme est ombilicalement lié à une théorie de *l'identité*. Les raisons qui « parlent » à l'acteur, le monde auquel il « appartient », sont celles et celui qui peuvent se rapporter en quelque manière à son identité, celles et celui auxquels *il tient*. L'identité n'est pas conçue ici comme identité identitaire, identité figée comme un arbre dans ses racines, mais comme identité bifaciale, elle aussi partagée entre la factualité de ce qu'elle est et la contrefactualité de ce qu'elle n'est pas encore. Si les arguments bouddhiques ne nous parlent pas, ce n'est pas parce qu'ils ne sont pas bons : il faut plutôt dire qu'ils ne sont pas bons – pour nous – parce qu'ils ne nous parlent pas. Ils ne représentent pas pour nous un contrefactuel plausible. En effet, si l'on ne consent pas d'une manière générale à décrire l'existence humaine en termes de karma, il y a peu de chance qu'on puisse (et surtout qu'on veuille) mobiliser un argument de ce type pour critiquer (ou approuver) notre contexte. C'est en ce sens qu'une société produit toujours ses propres critères de légitimité : même les contrefactuels auxquels peuvent se référer ses membres pour la dénoncer se rapportent en quelque manière à leur identité, c'est-à-dire à la fois à ce qu'ils *sont* (tels que façonnés par les attentes de comportement qui sont de fait celles de leur contexte), et à ce qu'ils *souhaiteraient* être (qui s'en écarte contrefactuellement)¹¹.

9. C'est la raison pour laquelle un contextualisme conséquent doit affirmer que le socle ultime de la moralité, dès lors qu'on continue de s'en tenir rigoureusement au point de vue des acteurs, est constitué par une *herméneutique de soi*, donc par la manière dont les acteurs se comprennent comme ils se comprennent. Il n'y a pas d'argument plus haut, pour l'oppo-

11. « Une société produit toujours ses propres critères de légitimité » : pourquoi une telle proposition paraît-elle si rebutante à la philosophie traditionnelle ? Pourquoi celle-ci a-t-elle l'impression que le sol se dérobe sous ses pieds, si elle n'arrive pas à fonder ses principes dans un au-delà du contexte ? Précisément parce qu'elle assimile le contexte à la factualité de ce qui est, et qu'en matière de légitimité, le fait ne fait pas droit. C'est la fameuse distinction kantienne entre le *quid factis* et le *quid juris*. Mais si l'on parvient à montrer, comme veut le faire le contextualisme, que pour l'acteur, la factualité du contexte n'est que le marchepied vers toutes les ressources de contrefactualité qu'offre le monde, alors la distinction *tranchée* entre fait et droit devient *articulation*, l'idéalité morale ne se loge plus dans un univers de raison pure, éthérée et atemporelle, mais devient *contrefactualité*, précisément, c'est-à-dire idéalité *dans* la factualité, chevillée à celle-ci comme la signification au mot qui l'exprime.

sant à l'hitlérisme, que de dire : ce n'est pas ainsi que nous devons nous comprendre nous-mêmes. Tout le reste (que le régime soit injuste, que le régime soit raciste, que le régime soit brutal) découle de cette proposition première. La même chose vaut pour une question comme le clonage : il n'y a pas, pour s'y opposer, d'argument au-delà du fait que nous ne devrions pas nous comprendre de cette façon (comme des êtres reproductibles à l'identique, par exemple). Il y a d'autres arguments, naturellement, mais si l'on remonte la chaîne des prémisses, celui-ci est ultime. C'est pourquoi l'éthique repose sur une herméneutique.

« Ultime » ne veut toutefois pas dire « définitif ». « Ultime » veut dire : situé à la limite dans l'ordre des raisons, mais ce statut ne l'empêche pas de pouvoir être révisé. On peut réviser la compréhension de soi, comme on l'a fait massivement par exemple dès lors qu'on s'est compris comme sujets de droits plutôt que comme sujets du Roi. Et rien ne garantit que notre conception égalitaire d'aujourd'hui ne s'efface – sous l'influence des biotechnologies, par exemple – au profit d'une autre, centrée sur la performance ou l'utilité. Notre prémisses ultime, et toute la morale qui en découle, aura alors changé.

10. On voit maintenant, sans doute, pourquoi le contextualisme ne constitue pas une *théorie* morale à proprement parler, au sens où on peut parler d'une théorie kantienne ou utilitariste de la morale. Ce n'est pas une théorie normative, car elle ne délivre pas de principe capable d'orienter directement l'action. Une telle tentative serait en contradiction avec son principe méthodologique même, qui enjoint de s'en tenir à la perspective de la première personne, pour des raisons systématiques qui ont été évoquées aux points 1 et 2. Comment le philosophe pourrait-il délivrer un principe d'action aux acteurs, alors que son principe à lui est précisément de s'en tenir à l'expérience des acteurs eux-mêmes ? C'est pourquoi il faut parler en toute rigueur du contextualisme comme d'une *approche* morale plus que d'une théorie, approche qui entend mettre en lumière le phénomène moral dans toute sa complexité concrète plutôt que de l'encapsuler dans des abstractions de philosophe. Cette approche a une fonction de *dessillement*, bien plus que d'édification, au deux sens de construction d'un édifice et d'exhortation à la moralité : il s'agit de dessiller le regard des philosophes sur

le hold-up qu'ils effectuent sur l'expérience morale des acteurs, en substituant *leur* théorie à la puissance de contrefactualité de ces derniers ; et de dessiller le regard des acteurs, en montrant la *signification* de leur expérience morale, toujours référée ultimement à leur identité, indissolublement factuelle et contrefactuelle. Une fois que toutes les conséquences de cette approche auront été mises au clair, il en résultera une toute autre image de la morale, dégagée de ses obsessions théoriques de fondation, d'établissement de principes suprêmes et de compétition entre eux. La morale sera vraiment rendue aux acteurs, et à la puissance de contrefactualité dont est grosse leur expérience. Le contextualisme ne prétend pas à plus, mais pas à moins.

Mark HUNYADI

Institut Supérieur de philosophie

- Université catholique de Louvain-La-Neuve