

L'idée d'une contrefactualité contextuelle, ou : comment ne pas devoir transcender tous les contextes possibles, comme le veut Habermas?

Le projet global qui guide la présente étude particulière s'inscrit dans le cadre depuis longtemps familier aux penseurs contemporains nourris de Peirce, Wittgenstein ou Heidegger, d'une volonté de détranscendentaliser la morale, c'est-à-dire de la rendre indépendante non seulement d'hypothèses métaphysiques substantielles, mais encore de toute règle ou super-règle tirée d'une raison pure qui serait prétendument immunisée contre toute critique parce que dès toujours présupposée, attitude que Vincent Descombes caractérise à juste titre de «fondationnaire»¹. Si, en tant que telle, une telle entreprise de détranscendentalisation n'a plus de quoi surprendre, l'outil qu'elle entend mobiliser à cette fin est quant à lui susceptible de lui conférer une certaine originalité: il s'agit de la notion de *contexte*, que je considère être la grande oubliée des théories morales contemporaines². Il est en effet frappant de constater que les contextualistes à la Rorty ou les anti-contextualistes à la Habermas partagent un concept *également pauvre* de contexte (assimilé, en gros, à des formes de vie wittgensteiniennes), ce qui les condamne identiquement à en faire un usage non critique. Les lignes qui suivent visent à interroger *un* présupposé des philosophies fondationnaires — celui qui lie la force critique du jugement à son universalité —, ainsi qu'à poser les premiers jalons d'une perspective contextualiste alternative qui toutefois préserverait la puissance critique du jugement — ce sera l'idée

¹ Descombes V., 2008, p. 8.

² Il est oublié comme *source et ressource de normativité* pour la théorie morale. Dans les versions contemporaines du contextualisme, il n'est en général mobilisé que comme facteur de relativisation ou d'historicisation dans le processus d'application ou d'interprétation des normes, lors du déroulement du raisonnement moral, plus généralement dans ce que Paul Ladrière appelait «l'écart entre exigence des principes et urgences des situations» (Ladrière P., 2001, p. 44), ce qui était également un motif cher à Paul Ricœur. On pourra d'en convaincre aussi en lisant l'article de Christine Tappolet (Tappolet C., 2006). Quant au contextualisme à la fois cohérentiste et constructiviste de Rawls, j'ai abordé cette discussion dans Hunyadi M., 2008.

d'une contrefactualité contextuelle, enracinée dans ce qui sera appelé le Contexte Moral Objectif.

Il est vrai que cette tâche doit apparaître paradoxale, voire contradictoire, si l'on en croit une puissante tradition philosophique, la tradition «fondationnaire», précisément: car soit on s'en remet à la force normative du contexte qui est à chaque fois le nôtre, et alors on a certes détranscendentalisé la morale, mais c'est au prix d'avoir dilué tout point de vue moral nous permettant d'apprécier notre contexte même, nous condamnant ainsi à une sorte d'enfermement idéologique ethnocentriste; soit on maintient un point de vue normatif fort, universel, fondé en raison, détenant ainsi un point de vue moral critique permettant d'apprécier les constituants de notre vie morale, mais c'est alors au prix de n'avoir pas détranscendentalisé la morale, se heurtant du coup à toutes les objections et difficultés métaéthiques liées à une telle entreprise de fondation métaphysique de celle-ci. Dans ce qui suit, j'aimerais me borner à étudier une pensée morale qui constitue l'un des plus forts défis lancés au contextualisme, la morale de Habermas. Cette étude critique se veut une étape préparatoire à la défense de ce qui pourra être caractérisé comme un «contextualisme fort»³.

Kant a formulé ce type d'alternative de la manière la plus tranchante en déclarant tout au début de la *Critique de la raison pratique*: «Si l'on admet que la raison *pure* peut renfermer un fondement pratique c'est-à-dire suffisant pour la détermination de la volonté, il existe des lois pratiques; sinon, tous les principes pratiques seront de simples maximes⁴». Autrement dit: soit la loi peut être transcendentale fondée, soit il n'y a pas de morale (mais que des maximes subjectives d'action). Si Kant le dit dans son langage, Habermas le dit dans le sien. La pensée de l'auteur de la *Théorie de l'agir communicationnel* est déterminée par une série de dichotomies que j'évoquerai encore, mais chez lui, cette opposition kantienne entre la raison pure, seule capable d'objectivité, et les maximes simplement subjectives et empiriques prend expressément la forme d'une opposition entre universalisme et contextualisme, entre ce qui est inconditionné et ce qui est dépendant du contexte, tout l'enjeu de la théorie morale étant pour lui de trouver un «point de repère» assurant «aux prétentions à la validité morale à la fois leur indépendance par rapport à

³ Dont la notion est déjà tracée dans mon livre *Morale contextuelle*.

⁴ Kant E., *Critique de la raison pratique*, p. 627 (la même traduction a paru aux éditions Gallimard [coll. Folio essais], 1985, p. 37).

tout contexte et leur universalité⁵». De sorte qu'à tous les parallèles architectoniques qu'il trace, dans *Idéalisations et communication*⁶, entre les concepts kantien et ceux de l'agir communicationnel, il faut ajouter celui, structurel lui aussi mais gardé sous silence, de vouloir expurger le point de vue moral de toute contamination contextuelle.

Or, c'est en réalité l'image même d'un point de vue moral unique et recelant en lui l'intégralité de la puissance critique qui doit à mon sens être remise en question⁷. Qu'un tel point de vue soit nécessaire, c'est la conviction qui oriente de part en part toute l'entreprise normative de Habermas, comme l'indique déjà suffisamment le titre de son fameux essai-programme de 1983, le chapitre 3 de *Morale et communication* qui s'intitule «Notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion»⁸. C'est une telle entreprise de fondation *en raison*, c'est-à-dire immunisée contre la force relativisante de tous les contextes, qui mobilise toutes les énergies théoriques de Habermas, convaincu qu'il est que seul un «kantisme renouvelé» peut offrir un rempart sûr contre le scepticisme axiologique ou le scepticisme radical qu'il veut à tout prix combattre. C'est donc en réalité un double présupposé qui guide toute cette entreprise: celui qu'il *faillit* absolument réfuter le scepticisme axiologique, et que cette réfutation ne puisse s'accomplir qu'en établissant un point de vue *universel*, c'est-à-dire, comme il est maintes fois répété, «indépendant de tout contexte». De même que Kant voulait expurger le devoir de toute connotation empirique, en le référant à la seule objectivité de la loi, Habermas veut expurger le point de vue moral de toute contamination contextuelle, en le fondant sur les seules présuppositions universelles de l'argumentation en général. Dans les deux cas, l'empirique ou le contextuel sont pensés comme une puissance corrosive souillant la pureté adamantine de la pure raison, soit législatrice, soit communicationnelle. La question générale qui me guide dans cet article est celle de

⁵ Habermas J., *Vérité et justification*, p. 233.

⁶ Habermas J., *Idéalisations et communication*.

⁷ C'est là au demeurant un préjugé partagé par la pensée phénoménologique, bien ancré chez Husserl. Voir par exemple le livre de Jean-François Mattéi, *Le regard vide, essai sur l'épuisement de la culture européenne* (Mattéi J.-F., 2007), qui assimile le regard critique (conquête spécifiquement européenne) au «regard transcendantal», dont il est dit qu'il «désigne simplement la fonction intellectuelle qui unifie l'ensemble de nos représentations en une seule conscience dont la signification est nécessairement universelle» (p. 92). L'ensemble du livre est traversé par l'assimilation explicite entre regard critique, regard abstrait, regard théorique et regard universel.

⁸ Habermas J., *Morale et communication*.

savoir si, et à quelles conditions, on pourrait repenser la force normative du contexte, en le débarrassant de cette connotation négative liée à un platonisme résiduel où s'opposent la pureté de ce qui vaut indépendamment de tout contexte et la faible force normative du factuel.

Dans ce qui suit, je vais opérer une reconstruction de la pensée de Habermas sur la question de l'universalisme moral, pour montrer le prix qu'il doit payer pour maintenir son universalisme cognitiviste; je montrerai ensuite, en introduisant la notion de *Contexte Moral Objectif*, comment on peut envisager maintenir l'exigence critique d'un point de vue moral mondane sans payer la facture cognitiviste dont doit s'acquitter Habermas.

Toute la théorie morale de Habermas doit se comprendre au fil d'une «démonstration générale du contenu cognitif des jugements moraux»⁹. C'est là le but de sa théorie, que celle-ci emprunte la voie *généalogique* (comme dans *L'intégration républicaine*: il retrace alors quasi narrativement la pluralisation des sphères de valeurs, qui sont autant de sphères de vérité dont il veut maintenir le noyau cognitif, pour pouvoir rendre compte du besoin postmétaphysique de justification¹⁰), la voie *systématique*, le plus souvent (comme dans *Morale et communication*: alors, il argumente sur la voie réflexive d'une quasi déduction transcendantale), ou encore une voie *anthropologique* (comme dans *De l'éthique de la discussion*¹¹: alors, il considère la morale comme un système de protection et de compensation de la vulnérabilité constitutive des personnes). À chaque fois, et quelle que soit la voie argumentative empruntée, il s'agit pour lui de restituer le contenu cognitif, véridatif, des jugements moraux, car c'est pour lui à cette seule condition que peut être sauvé l'universalisme moral; ce qui veut dire que la «démonstration générale» du contenu cognitif des jugements moraux prend en réalité la forme d'une *fondation* du point de vue moral, une fondation en raison, ce qui veut tout aussi bien dire: fondation par des raisons.

Le simple énoncé de cette visée requiert une explicitation attentive, avant même d'imaginer une perspective alternative. Car cette «démonstration générale du contenu cognitif des jugements moraux» recouvre en réalité deux tâches bien distinctes qui sont celle, d'une part, de la fondation de ce que j'appellerais la «*morale-procédure*», et celle, d'autre part,

⁹ Habermas J., *L'intégration républicaine*, p. 55.

¹⁰ Voir aussi sur ce point *Vérité et justification*, p. 228-233.

¹¹ Habermas J., *De l'éthique de la discussion*, p. 21, ou p. 156-157.

du filtrage de la «*morale-objet*». J'appelle «*morale-procédure*» la partie de la morale habermassienne dévolue à l'établissement du point de vue moral; tâche métaéthique, donc, à laquelle revient entre autres choses de réfuter le scepticisme axiologique. Pour la morale-procédure, restituer le contenu cognitif des jugements moraux veut dire: montrer comment le cognitivisme permet de *fonder* le point de vue moral. J'appelle «*morale-objet*», de son côté, l'ensemble des contenus normatifs qui doivent être évalués — et filtrés — à la lumière du point de vue moral établi dans la morale-procédure, précisément. Ces contenus ne sont pas inventés par les philosophes, mais s'imposent ou émergent du monde de la vie, avec donc, en ce sens, une certaine objectivité. Là, restituer le contenu cognitif des jugements moraux veut dire: mettre en évidence ceux de nos contenus moraux litigieux qui, parce qu'ils ont un contenu cognitif précisément, sont susceptibles d'être portés à l'universalisation. Dans le premier cas, il s'agit de *fonder* le point de vue moral sur une base cognitive, c'est-à-dire «*en raison*»; dans le deuxième (*morale-objet*), de *filtrer* parmi tous les contenus moraux qui sont problématisés dans un conflit tous ceux qui ont une teneur cognitive et peuvent donc être universalisés dans une discussion morale. Ces deux tâches de fondation et de filtrage se tiennent donc par la main du cognitivisme: c'est parce que des prétentions à la validité normatives — comme toute autre prétention à la validité — peuvent être argumentativement honorées (c'est ce que Habermas veut dire lorsqu'il dit — cognitivisme — que les questions morales sont susceptibles de vérité) que l'argumentation elle-même acquiert, d'une manière générale, un statut réflexif supérieur aux autres pratiques discursives; dès lors, c'est à partir des présuppositions, indépendantes de tout contexte et en ce sens: universelles, de l'argumentation *en général* que se conquerra le point de vue moral à partir duquel seront sélectionnés, pour évaluation normative, ceux des contenus contextuels qui sont susceptibles de vérité.

De cette opération de sélection ou de filtrage cognitiviste résulte, du côté de la morale-objet, une pyramide, la pyramide de la raison pratique: à la base, la raison pratique pragmatique, centrée sur ce qui est téléologiquement adéquat en fonction d'une fin donnée: c'est là la masse quotidienne de nos questions concernant la couleur d'une chemise, l'achat d'une voiture ou le choix d'un lieu de vacances. À l'étage intermédiaire, la raison pratique éthique, centrée sur l'évaluation des fins elles-mêmes à l'horizon axiologique de ce qui est bon pour nous; l'axiologie est ici étroitement imbriquée dans une herméneutique de soi, pour constituer le

domaine de ce que Charles Taylor appelle des évaluations fortes. C'est l'étage de ce qui est éthiquement souhaitable, en fonction de ce que nous voulons être: choix individuel d'une profession, ou choix collectif d'une priorité budgétaire, par exemple (favoriser tel domaine de recherche plutôt que tel autre, développer une politique de santé axée sur la prévention plutôt que sur la haute technologie diagnostique, etc.). Au sommet, enfin, la raison pratique proprement morale, celle des jugements impartiaux concernant ce qui est juste, c'est-à-dire également bon pour tous, qui peut donc être cognitivement décidé en fonction de ce qui est conforme à l'intérêt de chacun. C'est là l'étage le plus haut, celui des droits et devoirs constituant ce qui est moralement juste. Cet étage ne s'atteint que par l'effort d'«énergiques abstractions»¹², où la raison pratique «extrait de la masse des questions pratiques précisément celles qui sont accessibles à une discussion rationnelle, et ce sont elles qu'elle soumet à un test de fondation. Là, les énoncés normatifs à propos de normes ou d'actions présumées 'justes' sont distingués d'énoncés évaluatifs sur les aspects de ce que simplement nous préférons comme 'vie bonne' dans le cadre de nos traditions respectives»¹³. Lorsque Habermas parle des *limites* des considérations *éthiques*, il veut parler d'une limite *vers le haut*: vers un sommet qu'elles ne peuvent pas atteindre. La question qui se pose tout naturellement ici est celle de savoir quels sont exactement les contenus normatifs qui constituent le sommet de la pyramide, quels sont donc les contenus de notre environnement normatif quotidien qui sont susceptibles d'universalisation; j'y reviendrai dès que j'aurai évoqué la logique de la morale-procédure, celle qui conduit à l'établissement du point de vue moral lui-même.

On peut donc dire que la morale-objet dont il vient d'être question est entièrement contextuelle, puisqu'elle n'est constituée que de contenus qui ne peuvent venir d'ailleurs que de nos contextes d'interaction naturelle où apparaissent les normes et règles litigieuses. Il en va tout autrement de la morale-procédure, bien sûr, qui gagne son universalité à partir des propriétés décontextualisées inhérentes au langage, ou plus exactement — puisque Habermas s'est auto-corrigé sur ce point¹⁴ — à

¹² *De l'éthique de la discussion*, p. 30.

¹³ *De l'éthique de la discussion*, p. 25.

¹⁴ Dans *Vérité et justification*, p. 13: «Ce n'est pas le langage per se, c'est l'usage des expressions linguistiques dans la communication qui repose sur une rationalité d'un type particulier».

un certain *usage* du langage, l'usage communicationnel précisément, celui visant l'entente. C'est là sa thèse centrale, évidemment, qui veut que la communication langagière elle-même recèle en tant que telle des propriétés *formelles* (i.e. indépendantes du contexte) dont on peut réflexivement mettre en évidence la teneur normative. C'est donc au niveau de la morale-procédure, et non au niveau de la morale-objet, que s'opère la coupure de tout contexte. Et celle-ci est radicale, et doit l'être si l'on veut éviter le soupçon de paralogisme ethnocentriste: «On doit pouvoir montrer que notre principe moral ne fait pas que refléter les préjugés d'un citoyen adulte, blanc, mâle, bourgeois, issu de la Mitteleuropa»¹⁵. Toutefois, ce découplage principiel de tout contexte ne condamne pas le principe moral établi sur les ressources de la communication argumentative en général à tourner dans le vide d'une règle purement formelle: car c'est bien un *contenu*, un contenu moral, qui est finalement déduit des présuppositions de l'usage du langage orienté vers l'intercompréhension, contenu moral qui constitue le point de vue moral en quête duquel part le philosophe, et qui constitue ce que j'ai appelé la morale-procédure. Ce contenu moral, c'est D, le principe selon lequel «seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient trouver l'accord de tous les concernés en tant qu'ils participent à une discussion pratique»¹⁶. C'est un principe de validation des normes par inclusion discursive, principe qui est à la même hauteur que l'impératif catégorique de Kant¹⁷. Ce contenu moral se distingue, certes, des principes *substantiels* traditionnels (tu ne tueras pas), qui imposent à l'acteur directement une règle d'action ou d'omission, des principes *formels quant à l'action* (Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fît), qui autorisent ou prohibent des actions sur la base d'un certain échange de perspective, des principes *formels quant à la règle* (Agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse valoir comme loi universelle), qui testent des règles en fonction de leur objectivité possible; D n'impose en tant que tel ni une action, ni une détermination formelle de l'action, ni une détermination formelle de la règle, mais une *pratique*, celle de la discussion orientée vers l'entente,

¹⁵ *De l'éthique de la discussion*, p. 18.

¹⁶ *De l'éthique de la discussion*, p. 17.

¹⁷ «Dans l'éthique de la discussion, c'est la procédure de l'argumentation morale qui prend la place de l'impératif catégorique. Elle établit le principe D selon lequel seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient trouver l'accord de tous les concernés en tant qu'ils participent à une discussion pratique», *De l'éthique de la discussion*, p. 17.

une pratique procédurale, donc, procédure intersubjectivement décloisonnée, une procédure permettant de tester si *tous* nous pourrions vouloir qu'une norme acquière une force d'obligation universelle. Même radicalement décontextualisé, le principe D a donc bel et bien une teneur morale, celle de réclamer une procédure intersubjective de validation des normes. D exprime donc *le sens procédural de ce que validité veut dire* — de manière exactement analogue, notons-le en passant, à l'impératif catégorique, qui ne fait qu'exprimer le sens de ce que *devoir* veut dire.

Que D ait réellement une teneur normative, c'est, rappelons-le succinctement, le fameux procédé de la contradiction performative qui permet de le montrer. Ce procédé consiste à mettre en évidence les présupposés pragmatiques de sa propre énonciation, à l'image de l'analyse qu'avait faite Hintikka du cogito cartésien: la force d'évidence du «je pense, donc je suis» provenait de ce que sa conclusion («je suis») énonçait une présupposition pragmatique de la prémisse; car pour penser, il faut être. À l'inverse, une contradiction entre l'énoncé et sa propre présupposition constitue une contradiction performative («Moi qui vous parle ici et maintenant, je suis mort»). Par ce procédé réflexif, Habermas met en évidence quatre présuppositions pragmatiques majeures de l'argumentation, qui sont donc autant de normes idéalisantes devant régler la procédure de régulation des conflits, et constituant ainsi le point de vue moral lui-même. Ces normes ont un statut transcendantal, ce sont des «super-règles» qu'on ne saurait donc assimiler à de simples conventions, parce qu'elles garantissent le sens même de ce qu'est un processus argumentatif¹⁸:

– une norme d'inclusion: tous doivent pouvoir participer à l'argumentation (Cp correspondante: «Après avoir exclu XY, nous nous sommes convaincus de la justesse de notre proposition»)

– une norme d'égale participation: tous doivent pouvoir contribuer à l'argumentation à égalité de chance (Cp correspondante: «Après avoir refusé d'écouter XY, ...»)

– une norme d'absence de contrainte: tous doivent pouvoir s'exprimer librement, c'est-à-dire sans contrainte (Cp correspondante: «Après avoir menacé XY de rétorsion, nous l'avons convaincu de la justesse de notre décision»)

¹⁸ «Afin que le processus argumentatif ne voie pas son sens lui échapper, la forme communicationnelle de la discussion doit être telle que etc.», *Idéalisations et communication*, p. 55.

– une norme de sincérité (exclusion de toute mystification ou illusion): on doit pouvoir présupposer la sincérité de tous (Cp correspondante: «Après avoir menti sur nos intentions réelles, nous avons convaincu XY de la justesse de notre position»).

Ce sont ces inévitables présuppositions qui constituent la situation *idéale* de parole au regard de laquelle devrait être menée toute procédure de validation de normes. Le procédé de la contradiction performative est à chaque fois en charge de montrer que toutes idéales qu'elles soient, ces présuppositions sont, en tant que présuppositions, *inévitables*; et c'est simultanément l'inévitabilité de ces présuppositions idéalisantes qui leur confère leur *force critique*. Ouvrant l'espace clos de ce sur quoi l'on s'accorde vers l'espace ouvert, qui en est indissociable, de ce sur quoi l'on pourrait s'accorder, ces présuppositions constituent la force critique permanente de décloisonnement et de décentrement des perspectives d'interprétation adhérant à un contexte toujours particulier. Elles constituent donc de ce fait la teneur du point de vue moral fondé en raison.

Tout à l'heure se posait la question de savoir quels contenus issus de la morale-objet pouvaient bien être l'objet d'une universalisation possible, ou pour le dire autrement, quels pouvaient bien être les intérêts universalisables qui, pour Habermas, sont les seuls qui constituent le domaine de la morale proprement dite — le sommet de la pyramide de la raison pratique. Eh, bien, maintenant, nous avons la réponse: les seuls contenus et intérêts universalisables sont ceux-là même *qui incarnent des présuppositions universelles de l'argumentation en général*. C'est ainsi que se rejoignent, au sommet de la pyramide, la morale-procédure et la morale-objet: les seules questions pratiques qui auront passé le filtre de cette ascension cognitiviste sont celles-là mêmes qui se laissent interpréter comme l'incarnation de l'une ou l'autre de ces présuppositions universelles de l'argumentation — précisément ces présuppositions égalitaristes qui sont à la base de la stratégie de fondation du point de vue moral — du côté, donc, de la morale-procédure.

Identifier la morale aux seules normes universalisables, susceptibles donc d'être cognitivement justifiées et fondées, cela peut sembler une énergique abstraction, en effet. Mais ce serait toutefois un total contresens de penser que cela ferait de la morale quelque chose de vide et d'abstrait. Il semble clair par exemple que les interdits classiques «Tu ne tueras pas», ou «Tu ne mentiras pas» se laissent comprendre comme des normes qui dans leur haute exigence traduisent en fait les présuppositions de l'intercompréhension; d'une manière générale, les Droits de l'Homme

peuvent être compris comme une traduction normative des présuppositions de l'agir communicationnel. Un autre exemple, qui montre que la morale procédurale est loin d'être condamnée à la vacuité: la lutte des femmes pour l'égalité est typique de la lutte pour une norme qui se laisse interpréter à la lumière du point de vue moral constitué par les présupposés universalistes et égalitaristes de l'argumentation, comme l'est celle des minorités pour une reconnaissance politique. Ainsi, tout ce qui incarne une lutte au nom de principes fondamentaux est présomptivement universalisable et ressortit donc à la stricte morale de l'impartialité. Et même si cela a l'air très abstrait, ce n'est pas rien: il est clair par exemple qu'une fois reconnues, dans un contexte d'action particulier, certaines normes universalisables, celles-ci tendent à *imprégner*, même indépendamment de toute médiation juridique explicite, comme par capillarité en quelque sorte, notre monde concret de la vie éthique quotidienne. Nul doute par exemple que la lutte pour l'égalité des sexes a un impact au plus intime de chacune de nos vies de couple: il n'est sans doute pas jusqu'à la sexualité qui n'en soit affectée.

Ainsi, même si le filtrage cognitiviste des contenus normatifs implique une épure abstractive de ceux-ci, jusqu'à ne sélectionner que ceux qui incarnent des intérêts universalisables, il serait tout à fait erroné de penser que ce cognitivisme moral découple la morale de tout contenu substantiel; il la découple de *certain*s contenus substantiels, mais tous ses contenus sont substantiels. La morale-objet est entièrement contextuelle, parce que seul un contexte peut fournir un contenu, même universalisable.

Du côté de la morale-objet, donc, c'est un filtrage cognitif et procédural qui permettra de tester lesquelles des normes litigieuses issues du contexte du monde de la vie méritent d'être reconnues comme valides, selon qu'elles se laissent lire ou non à la lumière de normes que tous pourraient vouloir. En revanche, du côté de la morale-procédure, il s'agit de restituer par la réflexion les normes-étalon décontextualisées issues des présuppositions pragmatiques de l'argumentation en général. Nous sommes là non pas du côté du contexte du monde vécu, ni des acteurs qui y sont immergés, mais du côté du *philosophe* analysant les propriétés indépendantes de tout contexte et indissociables de l'activité communicationnelle en tant que telle. La *jonction* des deux points de vue, de celui des acteurs moraux concernés par des conflits de normes à la première personne et de celui du philosophe établissant à la troisième personne des règles à teneur normative à partir de certaines propriétés de l'agir communicationnel, cette jonction est censée s'établir au sommet de la pyra-

mide décrite plus haut, là où les normes litigieuses issues des contextes du monde de la vie rencontrent les normes-étalon décontextualisées immanentes aux présuppositions universelles de l'argumentation, et se laissent jauger par elles, de manière à tester leur capacité ou non à incarner des intérêts universalisables.

Il est donc clair maintenant que toutes les idéalizations à l'œuvre dans l'éthique de la discussion le sont du côté de la morale-procédure, et non du côté de la morale-objet. *Ce qui est idéalisé, ce sont les conditions de validation d'une norme*: ni les contenus moraux, qui sont toujours issus de l'épaisseur du contexte, ne sont ignorés, ni les acteurs moraux, auxquels on ne prête aucune faculté de désincarnation spéciale qui en feraient des êtres particulièrement rationnels, ne sont idéalisés. Inutile par exemple pour Habermas de poser sur les acteurs, à la manière de Rawls, un voile d'ignorance qui les rende étrangers à leur contexte d'appartenance, ou de construire, à l'image de ce qu'exige la position originelle de Rawls encore, des «clones en rationalité» de manière à s'assurer l'homogénéité du raisonnement fondateur des principes de justice. Ici, les normes litigieuses et les agents sont enchâssés dans des contextes que seule la procédure de validation permet de transcender, en un sens qui reste encore à expliciter. Le sens et le contenu de ces idéalizations constitutives du point de vue moral, c'est le *philosophe* qui les établit de sa perspective d'analyste de la structure pragmatique de l'agir communicationnel; et s'il est vrai que le philosophe s'approprie ce point de vue moral réflexivement, donc en première personne, ce point de vue reste, *pour les acteurs*, en tant que point de vue moral devant valoir pour eux, un point de vue extérieur établi en troisième personne. Pour eux et de leur perspective, ce point de vue moral leur apparaît aussi extérieur que pourrait leur apparaître, disons, la maxime utilitariste; il n'est donc en tant que tel pas *directement* accessible aux acteurs qui pourtant sont supposés le mettre en œuvre en première personne. Certes, ce décalage entre les deux points de vue est, somme toute, propre à toute démarche transcendantale; mais dans le cadre de l'établissement d'un point de vue moral, il acquiert une acuité spécifique: car, pour le rendre effectif, les acteurs doivent se l'approprier en un sens qui est tout à fait étranger aux conditions transcendantales de l'expérience, par exemple. Pour mettre en œuvre un point de vue moral, il faut avoir accès à ce point de vue moral, alors qu'il n'y a pas besoin d'avoir accès aux conditions a priori de l'expérience pour faire l'expérience du monde. Il semble donc y avoir ici un hiatus qui pose un problème spécifique à la pensée morale, entre la pers-

pective des premières et celle de la troisième personne — à la jonction, si l'on veut, du sommet de la pyramide et du point de vue qui le surplombe. Comment le surmonter? *Comment faire en sorte que ce qui est une idéalisation implicite mise au jour par le philosophe devienne le point de vue moral explicite des acteurs engagés dans la résolution de conflits?* Comment conjoindre ces points de vue, et convertir l'un en l'autre? Comment conjoindre la position subjective des acteurs avec le point de vue objectif établi dans la théorie?

Conjoindre ces points de vue est le sens même de la stratégie transcendantale mise en œuvre par Habermas. Celle-ci consiste en effet à affirmer que le point de vue moral est «inhérent à la praxis argumentative¹⁹», ce qui veut dire: inévitablement mis en œuvre *par les participants* à une argumentation sérieuse, donc: inévitablement mis en œuvre à la première personne. C'est une thèse moult fois répétée: «Quiconque entreprend sérieusement la tentative de participer à une argumentation s'engage implicitement dans des présuppositions pragmatiques universelles qui ont un contenu moral»²⁰; «Personne ne peut sérieusement entamer une argumentation s'il ne suppose pas une situation de parole qui garantisse en principe la publicité de l'accès, l'égalité de participation, la sincérité des participants, les prises de position sans contrainte, etc.»²¹; ou encore: «Quiconque s'engage dans une discussion en ayant sérieusement l'intention de se convaincre d'une chose en parlant avec d'autres personnes, doit supposer performativement que les intéressés ne soumettent leur 'oui' et leur 'non' à aucune contrainte que celle du meilleur argument. Or, ce faisant, ils supposent normalement, à titre contrefactuel, qu'il existe une situation de conversation remplissant des conditions invraisemblables: une publicité généralisée, l'inclusion de tous, une participation de tous à égalité de droits, l'immunisation contre les contraintes externes ou internes, ainsi que l'orientation des intéressés vers l'entente (et donc vers des déclarations sincères)»²². L'ensemble de ces citations semble infirmer la disjonction des points de vue de la troisième et de la première personne évoquée plus haut, puisque selon la thèse même, ce sont justement les participants, dans l'attitude performative de la première personne, qui inévitablement présupposent des conditions contrefactuelles «qui recèlent

¹⁹ *De l'éthique de la discussion*, p. 121.

²⁰ *De l'éthique de la discussion*, p. 18.

²¹ *De l'éthique de la discussion*, p. 121.

²² *Vérité et justification*, p. 191.

déjà, *in nuce*, les représentations fondamentales d'égalité de traitement et de bien commun, autour duquel gravitent toutes les morales, même dans les sociétés prémodernes»²³ — qui recèlent donc *déjà* le point de vue moral et son idéal d'impartialité. La contrefactualité morale est ainsi effectivement factuelle, du simple fait de communiquer: c'est l'idée, cruciale au point de vue de la détranscendantalisation habermassienne, d'une *transcendance de l'intérieur*, une idée au demeurant à laquelle Habermas accorde — accentuant ainsi davantage l'aspect non-kantien, plutôt wittgensteinien de la détranscendantalisation — le «sens grammatical de ce que l'on ne peut pas éviter et qui résulte de la cohérence conceptuelle interne d'un système de comportement régi par des règles²⁴». Notons toutefois ici en passant que le lien entre une détranscendantalisation wittgensteinienne (la mise en évidence de règles assurant «la cohérence conceptuelle interne d'un système de comportement») et l'acquisition d'un point de vue moral «kantien» n'est pas assuré de manière interne: car du fait que certaines règles doivent être non seulement tacitement présupposées, mais encore réellement mises en œuvre pour assurer la cohérence d'une pratique, il ne résulte encore en rien que ces règles indiquent par elles-mêmes qu'elles *doivent* être suivies. Si je joue au tennis, je présuppose assurément une foule de règles, notamment celles qui ont trait à la compréhension de ce qu'est un jeu en général; mais je puis arrêter de jouer au tennis, et passer à une autre pratique. Au contraire, pour que les présuppositions mises en œuvre dans le langage puissent acquérir le statut de point de vue moral *en général*, il faut encore montrer qu'il n'existe aucun équivalent pensable à la communication dans les langues naturelles; en sortir, c'est en quelque sorte sortir de l'humanité. C'est donc la thèse (anthropologique) de l'insubstituabilité du langage par une autre pratique équivalente qui est en charge d'assurer la prévalence du point de vue moral, méthodologiquement acquis par une analyse de cette pratique, et qui donc permet, chez Habermas, la transformation de la grammaire wittgensteinienne en point de vue moral kantien détranscendantalisé. C'est parce que la pratique du langage est insubstituable que les présupposés *grammaticaux* qui la gouvernent, et qui lui donnent son *sens*²⁵, peuvent se convertir en point de vue *moral*.

²³ *De l'éthique de la discussion*, p. 141.

²⁴ *Idéalisations et communication*, p. 19.

²⁵ Voir le passage déjà cité: «Afin que le processus argumentatif ne voie pas son *sens* lui échapper, la forme communicationnelle de la discussion doit être telle que etc.», *Idéalisations et communication*, p. 55. C'est moi qui souligne.

Quoi qu'il en soit, selon cette stratégie transcendantale, la jonction entre la morale-procédure et la morale-objet ne se ferait pas seulement au sommet de la pyramide cognitive — là où les intérêts sont universalisables parce qu'ils peuvent être interprétés à la lumière des présupposés universels de l'argumentation —, mais dès l'amorce de son ascension, c'est-à-dire *dès que s'opère le passage entre l'action et la discussion*, dès que, en d'autres termes, ce qui «avait été naïvement tenu pour vrai, se dissocie du mode de la certitude pratique pour se transformer en énoncé hypothétique dont la validité reste en suspens pendant toute la durée de la discussion»²⁶. On pourrait parler ici d'un principe *d'engrenage*, selon lequel dès que l'on quitte le sol de l'interaction non réflexive pour fouler celui de la discussion, on est selon Habermas inévitablement engagé dans des présuppositions idéalisantes, donc *contrefactuelles* — les quatre présuppositions évoquées plus haut. Autrement dit, des acteurs «intégralement contextualisés», toujours en situation, sont, selon cette thèse, immanquablement obligés d'opérer des présuppositions décontextualisées, c'est-à-dire transcendant tous les contextes possibles; c'est ainsi que dans la pratique communicationnelle en général, le factuel et le contrefactuel sont inextricablement mêlés, indissociables l'un de l'autre, puisque élever factuellement des prétentions à la validité à propos de contenus moraux, c'est inévitablement présupposer qu'elles pourraient être honorées selon des conditions contrefactuelles. Les idées kantienne de la raison pure se sont «immanentisées» dans la pratique communicationnelle, mais n'ont pas perdu leur caractère idéalisant pour autant.

Ainsi, l'entrée en discussion est immanquablement une *entrée en contrefactuelité*, comprise comme inévitable anticipation de conditions idéales de parole, de ce fait transcendant le contexte clos des raisons actuellement disponibles. La contrefactuelité est simultanément transcendance contextuelle, et — c'est le point décisif pour moi — *cette transcendance est immédiatement universalisante*. Ce point est décisif, car c'est dans cette assimilation de la simple contrefactuelité à une universalisation emphatique que s'opère de la part de Habermas, si je vois bien, quelque chose comme un coup de force théorique entre les perspectives de la première et de la troisième personne: car si l'on voit bien en quel sens les participants à une interaction communicationnelle peuvent accéder à une forme de contrefactuelité du fait même qu'ils s'engagent dans un processus d'entente, si l'on voit bien aussi comment cette contrefac-

²⁶ *Vérité et justification*, p. 187.

tualité, parce qu'elle est contrefactualité précisément, transcende les raisons effectivement produites — et tout cela du point de vue des premières personnes muées en deuxième personnes dans le passage à la discussion —, on ne voit pas bien en revanche en quel sens il est nécessaire et inévitable que cette contrefactualité transcendante *bascule*, du point de vue des premières personnes, dans l'universalisme *intégral* d'une transcendance *de tous les contextes possibles*, au point que ce qui est requis par les idéalizations procédurales est un «décloisonnement universel des perspectives individuelles des participants»²⁷. Habermas est pourtant très clair sur ce point: «Pour tout énoncé valide nous revendiquons une validité universelle, et demandons donc qu'il soit reconnu non seulement dans des contextes locaux, mais dans tous les contextes»²⁸. Il y a là un brutal passage à la limite reposant sur une dichotomie polarisée à l'extrême: soit la validité est entièrement dépendante du contexte, soit elle vise l'universalité au sens emphatique, c'est-à-dire transcendant tous les contextes possibles. La pensée de Habermas est familière de cette sorte de fuite à la limite, comme nous le verrons encore.

Or, c'est *cette* opération d'universalisation intégrale qui semble radicalement inaccessible par elle-même — sans l'adjonction de prémisses supplémentaires — à la perspective des premières personnes. Du simple fait que les premières personnes soient contraintes à des présuppositions contrefactuelles, elles sont supposées basculer dans l'universalisme intégral d'un décloisonnement *total* des perspectives. La structure de pensée de Habermas peut être rendue par une forme de *modus ponens*: soit les énoncés normatifs sont entièrement dépendants du contexte, soit ils prétendent à l'universalité; or, les énoncés normatifs impliquent une transcendance du contexte (ils impliquent du contrefactuel); donc ils prétendent à l'universalité. Mais à cela, on peut opposer que l'alternative entre contextualisme et universalisme n'est pas complète; Habermas assimile indûment la contrefactualité à l'universalisme radical, alors qu'entre ces deux pôles s'étend encore toute une zone médiane dont les ressources sont simplement ignorées par cette construction, comme je vais encore le montrer. Cette polarisation est symptomatique d'un «platonisme résiduel», nourri par la conviction tacite que seule une contrefactualité radicalement universelle est à même de protéger contre ce qui est toujours considéré comme une «chute» dans le contextualisme ou le relativisme

²⁷ *De l'éthique de la discussion*, p. 139.

²⁸ *Vérité et justification*, p. 226.

de la raison pratique. Or, refuser cette conviction, ce n'est pas apporter un simple correctif à la morale de Habermas, mais changer le sens même de ce que le point de vue moral veut dire.

Ma thèse est donc que cette universalisation intégrale n'est simplement pas accessible aux acteurs eux-mêmes, malgré le principe d'engrenage évoqué plus haut, principe transcendantal qui veut assurer, précisément, la jonction des perspectives de la première et de la troisième personne, la perspective «objective» du philosophe-analyste et la perspective subjective des acteurs. En réalité, la postulation d'universalisme intégral que fait valoir sans cesse Habermas est une postulation de philosophe dont on ne voit pas comment les acteurs pourraient se l'approprier dans leur position de première personne. Elle reste une idéalisation faite en troisième personne, dans le dos des acteurs moraux, ou par-dessus leur tête, si l'on veut. Ce qui est donc en question, ce n'est pas le statut d'idéalisations des présuppositions contrefactuelles, mais que ces idéalizations soient immédiatement universalisantes.

Que cette universalisation radicale ne soit pas accessible aux acteurs dans la position performative qui est la leur, cela s'indique, dans un premier temps, dans la *manière* dont Habermas impose un passage à la limite aux présuppositions idéalisantes de l'agir communicationnel. Ce que j'appelle ici passage à la limite se laisse illustrer par cette figure de pensée récurrente: «Les argumentations dépassent *per se* les mondes de la vie individuels et particuliers; dans leurs présuppositions pragmatiques, le contenu normatif des présuppositions de l'agir communicationnel est universalisé, abstrait et décroïonné — étendu à une communauté de communication idéale (comme dit Apel à la suite de Peirce) comprenant tous les sujets capables de parler et d'agir»²⁹. Le passage à la limite consiste à glisser *d'un seul coup* du dépassement des contextes de vie individuels et particuliers vers la perspective universelle de *tous* les sujets capables de parler et d'agir, sans envisager aucune possibilité intermédiaire. Certes, Habermas est conscient que «le concept d'une communauté illimitée est déraisonnable»³⁰ — il en fait même un argument contre Apel et contre Perelman, dont «l'auditoire idéal» est encore jugé trop concrétiste. Et Habermas de prôner un «décroïnement réfléchi» des communautés, compris comme «un espace public perméable à tous les participants, à tous les thèmes et contributions»³¹, ce qui suggère

²⁹ *De l'éthique de la discussion*, p. 141.

³⁰ *De l'éthique de la discussion*, p. 144.

³¹ *Ibid.*

l'idéal régulateur d'un décloisonnement *progressif* de la communauté de communication. C'est là, pourrait-on dire, une concession réaliste au modèle d'une communauté de communication idéale. Mais cette concession ne concerne que la représentation, idéalisée mais non déraisonnable, de la communauté projetée et de son espace public, non le sens de validité des présuppositions contrefactuelles. Ce sont elles qui basculent d'un coup de la factualité de leur contexte d'émergence à un universalisme décontextualisé, identifiant toujours tacitement contrefactualité et indépendance de *tout* contexte possible.

Cette transition hardie est justifiée par deux types d'arguments très différents, un argument pragmatique-transcendental et un argument méta-éthique. L'argument pragmatique-transcendental repose sur l'analyse des propriétés de l'argumentation en général: puisque ces propriétés sont strictement formelles et pragmatiques, elles sont par nature indépendantes de toute inscription culturelle. Le formel est immédiatement assimilé à l'universel (alors que les contenus sont par nature locaux³²). De ce fait, puisque ce sont précisément ces propriétés formelles qui nous font dépasser notre contexte de vie particulier, dépasser notre contexte de vie particulier c'est dépasser *tous* les contextes possibles, et du coup faire inévitablement signe vers la situation idéale de parole ou vers la communauté de communication idéale (mais non déraisonnable). Les propriétés pragmatique-formelles de l'argumentation garantissent donc le passage entre le fait que l'on dépasse à chaque fois tel contexte particulier, et leur sens inévitablement universaliste donc décontextualisé.

L'argument méta-éthique, lui, est bien connu depuis la dramaturgie en sept rounds mise en scène dans *Morale et Communication*³³, où il s'agissait explicitement d'honorer «le projet visant à défendre contre les objections sceptiques le noyau rationnel qui réside dans l'accord moral produit par la voie argumentative³⁴». Réfuter le scepticisme axiologique, c'est là typiquement une entreprise de philosophe, une entreprise explicitement menée à la troisième personne: «'D' est l'affirmation que le philosophe, en sa qualité de théoricien de la morale, vise, en fin de

³² C'est un autre aspect du brutal passage à la limite que de considérer, comme le fait Habermas, que «la pluralisation des conceptions du bien signifie la perte de *tout* accord substantiel sur le contenu de *toute* norme...», *L'intégration républicaine*, p. 58. Ce n'est pas parce qu'il y a pluralisation des conceptions du bien qu'il y a perte d'accord substantiel sur *toute* norme: *non sequitur*.

³³ *Morale et communication*, p. 97-98.

³⁴ *Morale et communication*, p. 94.

compte, la fondation en raison³⁵». Habermas sait très bien que le scepticisme axiologique intégral n'est pas possible en première personne, et que donc sa réfutation incombe en propre au philosophe soucieux de s'assurer une position universaliste. Cela étant, cette réfutation du scepticisme telle que l'entreprend Habermas est caractéristique d'une position qui met d'emblée le débat sur le terrain épistémique: puisque c'est le sceptique qu'il s'agit de réfuter, c'est un savoir qu'il s'agit de lui opposer, une connaissance morale dont on montrera par réflexion transcendante que même le sceptique ne peut pas y échapper. Inutile d'insister sur le fait que cette amorce métaéthique est révélatrice de toute l'orientation cognitiviste et universaliste, universaliste parce que cognitiviste, de l'entreprise habermassienne.

Quoi qu'il en soit, aucune de ces deux argumentations n'est directement accessible à la position performative de la première personne; et même si elle l'était, la théorie de Habermas serait encore redevable d'une justification du passage sans médiation à l'universel, qui donne sa teneur kantienne à toute l'entreprise. Mais en réalité, ce saut dans l'universel — propre, au demeurant, tant à la tradition kantienne qu'à la tradition husserlienne³⁶ — ne fait qu'accentuer l'écart des points de vue, opposant l'univers méthodologique transcendantal à tous les sables mouvants du contextualisme et de l'historicisme. Si cela est vrai, cela veut dire entre autres choses que le hiatus entre la démarche de fondation caractéristique de la «morale-procédure», menée par définition par le philosophe, et la «morale-contenu» qui ne peut s'ouvrir aux acteurs qu'à la première personne — que ce hiatus donc n'est pas surmonté par toute la construction transcendante de Habermas. L'éthique de la discussion échoue à fonder *aux yeux des acteurs eux-mêmes* la morale universaliste qu'elle promet: elle reste résiduellement platonicienne en ce sens qu'elle présuppose dogmatiquement que ce qui vaut *en soi* aux yeux du philosophe vaut aussi *pour nous*, c'est-à-dire pour les acteurs moraux eux-mêmes, qui ne devraient pas ne pas pouvoir le reconnaître. J'ai au contraire essayé de montrer que l'écart entre l'en soi établi à la troisième personne et le pour nous qui ne peut s'ouvrir qu'en première

³⁵ *Morale et communication*, p. 115.

³⁶ Outre, bien entendu, la *Krisis* de Husserl qui en est l'emblème, en témoignent aujourd'hui des épigones comme Jean-François Mattéi (Mattéi J.-F., 2007). De ce saut dans l'universel est aussi caractéristique un livre comme celui de François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures* (Jullien F., 2007).

personne n'était pas effacé par toute la construction transcendantale de Habermas, et que celui-ci n'arrivait ultimement pas à rétablir le pont entre ce qui relève de contenus de part en part contextuels (la «morale-objet») et ce qui est radicalement décontextualisé dès le départ (la «morale-procédure»). Il en résulte une insurmontable schizophrénie morale entre ce qui est valide indépendamment des acteurs moraux et la situation à chaque fois particulière dans laquelle ceux-ci s'expriment.

C'est donc la visée cognitive qui détermine dans son entier l'architecture habermassienne et tout le système d'oppositions qui s'ensuit, notamment l'opposition entre le contextualisme et l'universalisme à laquelle je me suis particulièrement attaché, mais aussi celle entre morale et éthique, et bien d'autres du même genre. J'ai montré d'une part l'écart insurmonté qui séparait la construction du philosophe du point de vue des acteurs engagés dans leur contexte; j'ai suggéré d'autre part que cette alternative entre le point de vue universaliste dégagé par la théorie et l'immanentisme contextualiste propre au point de vue des premières personnes n'était pas complète, et assimilait trop vite la simple transcendance à l'égard d'un contexte particulier à l'universalisme transcendant tous les contextes en général. C'est de ce point que j'aimerais partir pour introduire ma notion de *Contexte Moral Objectif*, dont le principe est d'établir un point de vue moral critique à partir de la perspective des acteurs moraux eux-mêmes, sans concéder en rien au platonisme moral. Le Contexte Moral Objectif est en ce sens la pièce maîtresse de la détranscendantalisation de la morale.

Établir un point de vue moral, détranscendantalisé ou pas, cela veut dire disposer d'un élément de *contrefactualité* à partir duquel puisse s'évaluer la validité d'un énoncé normatif. La contrefactualité est indissociable du point de vue moral, parce que celui-ci doit être, en quelque manière, distinct de son contexte d'émergence, sans quoi ne pourrait valoir que ce qui est le cas: à n'être que le reflet spéculaire du contexte d'émergence, tout point de vue critique deviendrait impossible. Si le point de vue moral était génétiquement entrelacé à l'énoncé normatif qu'il doit évaluer, c'est la force critique elle-même qui s'abolirait. C'est précisément la fonction du «*moral point of view*» que d'assurer la distinction entre genèse et validité: l'outil d'évaluation doit être suffisamment dégagé du contexte particulier de l'énoncé litigieux pour pouvoir exercer sa force critique sur cet énoncé et, s'il y a lieu, sur son contexte même. Sans contrefactualité, pas d'évaluation possible; on serait limité

à la stricte positivité de justifications redondantes: c'est le cas parce que c'est le cas. La possibilité critique de l'évaluation morale est tout entière comprise dans cette nécessaire contrefactualité, indissociable de l'éthique elle-même: la métaéthique est un discours *sur* la contrefactualité (comment l'établir, où la trouver, comment définir ses constituants), alors que l'éthique normative, celle qui énonce des propositions normatives de toute espèce, est un discours *de* la contrefactualité, qu'elle met directement en œuvre dans ses propositions mêmes. Pour Kant le métaéthicien, par exemple, il était entendu que la contrefactualité du jugement moral était strictement équivalente à l'objectivité de la loi, et qu'elle valait pour tous les êtres raisonnables en tant, simplement, que ce sont des êtres raisonnables. La validité dégagée de *tout* contexte de genèse et d'émergence, c'était l'objectivité, seule capable d'assurer à la loi une nécessité et une universalité indépendantes des conditions contingentes de l'existence humaine. Chez Habermas, de manière plus complexe, la contrefactualité est entièrement assumée, comme on l'a vu, par les inévitables présuppositions de l'argumentation en général, qui deviennent le critère de la validation des normes.

Or, le présupposé commun à Kant et Habermas est que la contrefactualité requise par le jugement moral doit être dégagée de tout contexte — je viens de retracer la systématique de cette stratégie d'épuration dans l'éthique de la discussion. Ma thèse à ce sujet était que ce point de vue moral cognitiviste établi dans la perspective du philosophe n'était pas accessible aux acteurs sociaux, notamment en raison du brutal passage à l'universalisation que supposait toute cette stratégie. Or, il est intéressant de noter que toutes ces stratégies d'épuration reposent sur un concept implicite extrêmement *pauvre* de contexte, l'assimilant tacitement à ce qui est le cas, c'est-à-dire aux us, coutumes, mœurs, règles, normes et pratiques telles qu'elles existent dans une société donnée. Le contexte est conçu comme pure positivité, comme ne faisant que refléter ce qui est effectivement en vigueur en un lieu et en un temps donnés. Mais je noterais que symétriquement, les «défenseurs» actuels de la notion de contexte partagent avec leurs adversaires, curieusement, une notion tout aussi pauvre de contexte: Richard Rorty par exemple n'assigne au contexte qu'un usage strictement récapitulatif, en ce sens que pour lui, les normes et valeurs qui constituent un contexte ne font que *résumer* l'ensemble de nos conceptions anthropologiques et morales. Le contexte s'assimile ainsi à *notre* forme de vie, telle que nous la vivons ici et maintenant; c'est pourquoi chez lui, on ne trouve de force autocritique que

purement mélioriste et «protagoréenne³⁷», ne pouvant résulter que de nos préférences actuelles et contingentes (contingentes comme de simples préférences, précisément), de notre jugement «esthétique» actuel, ou de notre appréciation intuitive actuelle — autant dire qu'on est là plus proche d'un sociologisme moral que d'un point de vue moral contrefactuel. Chez Rorty, le point de vue moral adhère tant à la forme de vie actuelle qu'il ne peut que refléter les préférences actuelles elles aussi des acteurs moraux, ce qui réduit quasiment jusqu'à son degré zéro (mais sans l'annuler complètement) la contrefactualité pourtant nécessaire à la constitution de tout point de vue moral. D'un côté comme de l'autre, donc, on présuppose un concept pauvre de contexte. Du coup, au contextualisme ainsi compris, les fondationnalistes ne voient d'alternative que dans l'universel pour fonder leur point de vue moral contrefactuel, alors que les contextualistes sont condamnés à des formes sévères d'immanentisme moral qui, ce faisant, condamne l'idée même de contrefactualité.

Mais à vrai dire, on ne saurait ainsi réduire le contexte à une notion aussi sociologique de forme de vie. Le contexte ne peut se résumer à la simple positivité de ce qui est le cas pour nous, car alors, les acteurs sociaux n'auraient d'autre recours pour contester tel ou tel aspect de leur contexte (une règle, une norme, une pratique) que de s'extraire radicalement de celui-ci, pour adopter une position d'extériorité. Si le contexte était pure positivité, seule une radicale extériorité pourrait effectivement donner accès à la contrefactualité. Mais il n'y a aucune raison de penser que les acteurs confrontés à un problème, engagés dans un conflit, et passant ainsi de l'action à la réflexion, devraient pour cela quitter le contexte qui est à chaque fois le leur. Adopter une position réflexive par rapport à telle ou telle règle en vigueur, c'est problématiser sa validité, la suspendre le temps de la réflexion; mais alors, ce qui s'ouvre à l'acteur social, ce n'est pas un monde ou une réalité surplombant son contexte, mais toute l'épaisseur de son *propre* contexte au contraire, qui s'ouvre à lui comme l'ensemble des *ressources* qu'il peut mobiliser pour problématiser la règle litigieuse.

Dans le passage de l'action à la réflexion, c'est le *registre modal* du contexte qui change: dans l'action menée de manière non problématique,

³⁷ Ainsi s'exprime Rorty: «S'il y a quelque chose de spécifique au pragmatisme, c'est qu'il substitue la notion de meilleur futur de l'humanité aux notions de 'réalité', de 'raison' et de 'nature'» (Rorty R., 1995, p. 6). Comme chez le Protagoras de Platon, l'abandon d'une référence transcendante au vrai ou au bien s'accompagne d'une orientation vers un futur comparativement meilleur, ce que j'appelle ici le méliorisme.

le contexte apparaît effectivement comme l'ensemble de ce qui est le cas, et qui s'impose à l'acteur dans la quasi naturalité de ce qui va de soi; on est là dans le registre des routines d'action où le contexte est comme la toile de fond naturelle faite, effectivement, de ce qui est simplement le cas, de ce qui est le cas dans sa simple positivité. Par la réflexion au contraire, la routine d'action est brisée, le «ce qui va de soi» est perturbé, parce que porté à la réflexion précisément; alors, deux choses se passent simultanément: d'une part, la règle problématisée est normativement désactivée, au sens où elle ne vaut plus du simple fait qu'elle est le cas, puisque c'est sa validité même qui est mise en question; et d'autre part, cette désactivation normative fait apparaître le contexte non plus comme une toile de fond s'imposant d'elle-même, mais comme une ressource substantielle où l'acteur va pouvoir puiser ses raisons pour problématiser la règle litigieuse. Du coup, la notion de contexte s'élargit: il n'est plus le tissu non problématisé de ce qui normalement supporte simplement mon action, mais l'ensemble de ce qui est à disposition de l'acteur pour étayer un contenu normatif. Le registre modal a changé: le contexte n'est plus ce qui est simplement présumé dans la position de l'acteur naïf agissant spontanément, mais *ressource de contrefactualité*: dans la réflexion, le contexte n'est plus vécu comme simple naturalité, mais comme stock de contenus disponibles permettant d'opposer *contrefactuellement* à ce qui est le cas et qui se trouve actuellement désactivé ce qui pourrait ou dont on voudrait qu'il soit le cas. Le contexte devient ressource de contrefactualité, parce que l'acteur y puise les critères de légitimité qu'il peut faire valoir à l'appui ou à l'encontre de contenus normatifs devenus problématiques. Cette ressource de contrefactualité disponible à la réflexion, c'est ce que j'appelle le Contexte Moral Objectif (CMO).

Le CMO n'est donc pas par lui-même contrefactuel: il est une ressource de contrefactualité pour qui passe de l'action à la réflexion, modifiant ainsi le registre modal sous lequel il est appréhendé. Sans cette modification, le CMO reste à l'état «infinif», sans aucune activation intentionnelle ni valeur de contrefactualité; il est purement latent, simple ressource potentielle en attente d'activation. C'est donc un thème spécifique de la théorie morale — une sorte de «phénoménologie morale» — que de savoir comment et pourquoi se déclenche puis opère cette intentionnalité, et quelles sont les conditions légitimes de son exercice. Ce n'est toutefois pas cet autre continent de la théorie morale qui me retient dans ce texte; ici, ne me retient que la question spécifique de la possibilité conceptuelle de cet apparent paradoxe qu'est une «contrefac-

tualité contextuelle» — ce qui requiert une réévaluation morale de la notion même de contexte.

Le CMO est donc le stock de ressources disponibles qui peut être invoqué à l'appui de nos raisons pour la validation d'un contenu normatif donné. Le CMO constitue notre univers moral, qui est donc très loin de se résumer à ce qui est actuellement le cas (qu'il comprend néanmoins, bien entendu); il regroupe au contraire la variété bariolée de tout ce qui constitue notre univers normatif, des figures mémorables de l'histoire ancienne aux événements intimes des biographies familiales, des œuvres marquantes de la littérature ou de la philosophie jusqu'aux opuscules anodins de nos fonds de bibliothèques, des déclarations fondatrices aux juridictions anonymes, des révolutions triomphantes aux combats avortés, des antiéros méprisables aux icônes d'un peuple — bref, tout le tissu des références historiques, juridiques, politiques, culturelles, théoriques, biographiques dans lesquelles nous nous reconnaissons, et auxquelles nous pouvons nous référer réflexivement dès lors que l'on quitte l'attitude naturelle de celui qui agit spontanément. Le CMO est un tissu de contenus normatifs dans lesquels nous nous reconnaissons, et auxquels on peut faire jouer un rôle contrefactuel. Ma thèse sur ce point est donc que dès qu'un contenu normatif est mis en question, on adopte à son égard une position réflexive; ce faisant, on est obligé d'entrer sur le terrain de la contrefactualité (c'est inhérent à la position réflexive elle-même), et les ressources *contrefactuelles* qui sont disponibles pour l'acteur moral sont les ressources du CMO. Tel est le principe fondamental de l'idée d'une *contrefactualité contextuelle* — une idée qui doit apparaître, tant aux fondationnalistes qu'aux contextualistes, comme un oxymore théorique.

Pour être tout à fait clair sur ce point et avant de poursuivre l'analyse, je dirais que jusqu'ici, Habermas pourrait ne pas avoir d'objection sur cette manière d'introduire le CMO, même si ce n'est évidemment pas là ni son vocabulaire, ni son approche théorique. En effet, il ne fait évidemment pas de doute à ses yeux que les seuls arguments que l'on puisse produire à l'occasion de la résolution d'un conflit, quel qu'il soit, sont les arguments qui sont *disponibles* aux yeux des acteurs sociaux eux-mêmes; et on pourrait donc dire sans trahison de part et d'autre, me semble-t-il, que l'idée d'un CMO qui s'ouvre aux acteurs sociaux traduit cette idée de disponibilité, puisque le CMO regroupe l'ensemble des ressources disponibles dans des discours de justification. Pour accorder cela, Habermas devrait élargir sa notion de contexte en y incluant des ressources qui peuvent être mobilisées par les acteurs tout en n'étant pas le cas,

mais ce n'est là qu'une question d'extension du contexte, qui en tant que telle ne contreviendrait encore en rien à la logique générale du système. C'est au-delà de la description du CMO que les chemins se séparent, et que finalement la conception même de la morale s'en trouve bouleversée. La question qui fâche est celle de la force normative du contexte en général. Sur ce point, la thèse spécifique de Habermas — dont j'ai montré par ailleurs comment il suivait une stratégie rigoureuse d'épuration contextuelle — est de dire que *le sens même de la validité en général* dépasse toujours les raisons actuellement disponibles pour les acteurs moraux. Pour lui, l'accord obtenu au terme d'une discussion suit une logique à deux étages: d'une part, il y a l'accord obtenu par les discutants, de telles sorte que leurs assertions se trouvent justifiées à leurs yeux; mais d'autre part, il y a «la mystérieuse force» qui fait que les assertions justifiées peuvent être acceptées sans réserve «comme des vérités». Ce deuxième étage ne peut être atteint, selon lui, que si «l'argumentation «*wise la vérité dans un sens non contextuel, autrement dit inconditionnel*»³⁸. C'est toujours l'idée de l'idéalisation des conditions de validation, qui *redouble* les assertions justifiées aux yeux des acteurs par ce qu'elles *pourraient* être au terme d'une discussion menée dans une situation idéale de parole, c'est-à-dire non seulement justifiées dans la discussion, mais vraies en un sens emphatique. Ce redoublement cognitiviste est l'élément crucial dans la stratégie d'épuration évoquée, c'est lui qui justifie ultimement la dévalorisation normative généralisée dont est victime dans l'éthique de la discussion la notion de contexte.

Or, l'idée d'une contrefactualité contextuelle consiste précisément à dire que ce qui importe dans la contrefactualité, c'est qu'elle soit contrefactuelle, et non qu'elle soit inconditionnelle; autrement dit, qu'à une proposition normative litigieuse, on puisse opposer une autre proposition, validée contrefactuellement — et non pas universellement en un sens emphatique — au regard des ressources disponibles dans le CMO et qu'il incombe aux parties prenantes de faire valoir. Ce qui compte, c'est *l'écart* entre le factuel et le contrefactuel — et non le *redoublement* du factuel par l'idéal —, écart qui permet de nous faire progresser vers un monde normativement meilleur aux yeux de nos propres critères mélioristes. Or, loin d'être subjectifs, préférentiels ou, pour le dire autrement, protagonistes, ceux-ci sont inscrits dans le CMO: ils ne sont pas arbitraires, ils sont objectifs précisément, dans le sens exact où, à la manière des règles

³⁸ Ces citations sont tirées de *Vérité et justification*, p. 188.

du langage, ils ne sont pas à la libre disposition des acteurs. Dans notre CMO, ce sont par exemple les droits de l'homme qui jouent le rôle de critère normatif suprême, par rapport auquel toute amélioration substantielle devra être jugée. Il faut donc déconnecter la notion de méliorisme de celle du subjectivisme: ce qui, dans un CMO donné, peut valoir comme meilleur est puissamment cadré par des normes qui le définissent. Et ces ressources *internes* suffisent à assurer un point de vue contrefactuel critique sur les pratiques en vigueur. C'est ainsi qu'une morale contextuelle forte peut assurer son pouvoir critique sans faire appel à l'une ou l'autre forme de redoublement universaliste en un sens emphatique.

Certes dira-t-on, mais l'exemple de notre CMO montre précisément que la ressource normative suprême est bel et bien universaliste, puisqu'il s'agit de rien de moins que des droits de l'homme! Ceci semblerait plutôt donner raison aux tenants de la thèse universaliste forte de l'*abstraction transcendant tous les contextes*. Le grand argument est toujours celui du *sens*: quant à leur *sens*, les prétentions à la validité, ou la transcendance critique sont universelles. Mais que veut dire, en ce cas, universelles? La Déclaration universelle des droits de l'homme incarne une telle universalité, et elle est, aux yeux de Habermas par exemple, d'autant plus universelle, si l'on peut dire, qu'elle est, comme nous l'avons déjà vu, l'expression juridique des inévitables présuppositions de l'argumentation: comme le cogito pour Descartes, qui explicite une présupposition existentielle de l'affirmation, les droits de l'homme sont l'explicitation normative de ce qui est transcendantement présupposé dans toute communication. Ceci concerne, en vérité, la stratégie de fondation philosophique des droits de l'homme; mais stratégie de fondation mise à part, que veut dire que nous accordons aux droits de l'homme le sens d'une prétention universelle? Qu'est-ce que cela pourrait vouloir dire, si ce n'est que nous *souhaitons* qu'ils s'appliquent à tous les humains sur Terre? Que nous, de l'intérieur de notre CMO, nous sommes prêts à considérer et considérons effectivement tous les hommes comme égaux en droit — et que nous souhaitons, attendons et peut-être même exigeons que tous le fassent un jour, quand bien même ils ne le font pas aujourd'hui? Ici se marque donc simplement le souhait d'une adoption universelle des droits de l'homme, pour qu'ils servent d'arrière-plan accepté d'un monde commun à venir. Cette universalité optative est en réalité masquée par l'indication explicite de l'*extension* du champ d'application de l'article («Tous les hommes...»): car simultanément à l'indication de cette extension universelle *pour nous* (car c'est nous, qui sommes du point de vue

de la Déclaration, qui considérons que tous les hommes sont égaux), l'article présuppose que tous, de leur *propre* point de vue, *devraient* les considérer de même, ce qui est tout différent. Il y a d'un côté l'*extension* universelle pour nous, et de l'autre le souhait d'une *adoption* universelle par tous. Tel est le caractère optatif de l'universalité des droits de l'homme, universalité optative qui n'est d'ailleurs que cohérente avec l'*extension* affirmée: car dès lors que l'on affirme que tous les hommes sont égaux, cela implique le vœu que tous le reconnaissent, sans quoi cela impliquerait une inégalité entre ceux qui les reconnaissent et ceux qui ne les reconnaissent pas. Tel est le premier sens de l'universalité des droits de l'homme, où s'articulent leur extension universelle quant à la validité qu'ils ont pour nous, et le souhait de leur adoption par tous.

Mais il y a plus. Considéré dans sa structure interne, il est clair que sous son apparence constative, l'article premier exprime une *injonction* (de la même manière qu'aux échecs, on dit que «Le fou se déplace en diagonale»), car on voit bien dans les deux cas qu'il ne s'agit pas de décrire un fait, mais d'édicter une norme. Mais de quelle norme s'agit-il? Elle ne concerne assurément pas la *substance* même de l'*injonction*: à la différence cette fois de ce qui se passe au jeu d'échecs, où la proposition précitée veut dire «Le fou *doit* se déplacer en diagonale», l'article premier ne veut pas dire «Les hommes doivent naître égaux», proposition qui n'aurait guère de sens. L'*injonction* n'est donc pas pratique en ce sens, parce qu'elle ne commande ni n'interdit une action déterminée; mais si elle n'est pas substantielle en ce sens, 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», et toute norme pratique ou substantielle ultérieure devra être cohérente avec 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; ce faisant, il énonce *la manière dont nous nous comprenons nous-mêmes*, et les autres. L'article 1^{er} est, dans notre CMO, la plus haute consignation normative de notre

identité morale, et définit celle-ci, par opposition aux visions hiérarchisantes qui ont prévalu jusqu'alors, comme universaliste.

Si cela est vrai, cela a une conséquence cruciale pour la discussion qui nous occupe, et elle s'énonce comme suit: le socle sur lequel repose la force normative de nos critères moraux est de nature *identitaire* et herméneutique, et non de nature rationnelle au sens traditionnel. C'est pourquoi nous *tenons* aux droits de l'homme, et qu'en même temps ils sont ce à quoi nous sommes *tenus*. Nos normes morales expriment la manière dont nous nous comprenons nous-mêmes, tant dans la composante actuelle de ce que nous sommes sous ce rapport, que dans la composante idéale de ce que nous souhaitons être. En d'autres termes, nos normes expriment notre identité morale, non pas au sens où elles seraient l'expression de quelque chose qui leur préexiste, mais au sens où elles en sont un symptôme. L'identité se comprend donc ici tout au rebours d'une identité ontologique donnée a priori, qu'il s'agirait de défendre et de stabiliser contre ce qui la menace; il s'agit au contraire d'une identité herméneutique, exprimant la manière dont nous nous comprenons nous-mêmes. Le socle ultime de la force normative de nos normes n'est pas ontologique, mais herméneutique. Ainsi, lorsque dans une certaine tradition, nous nous comprenons nous-mêmes comme des êtres rationnels, et le droit qui nous correspond comme un droit rationnel, cela n'exprime pas l'essence rationnelle de l'humanité et du droit, mais la compréhension rationaliste que nous avons de nous-mêmes et du droit. Analogiquement, on peut comprendre toute la tentative de Habermas telle qu'elle s'exprime par exemple de manière privilégiée dans *Droit et démocratie* non pour ce qu'elle se donne, c'est-à-dire une fondation en raison de la morale démocratique, mais pour une vaste explicitation de la compréhension démocratique que nous avons de nous-mêmes. Qu'il veuille fonder transcendentalement ou en raison la teneur normative de la pratique démocratique en dit plus sur son éthos de philosophie kantien d'après-guerre 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 par expérience de pensée que cette importance s'estompe; que dans un monde devenu décidément trop complexe, nous nous en remettons par exemple à des experts 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 ce qui est aujourd'hui notre 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 telle qu'elle s'exerce aujourd'hui. C'est pourquoi je tiens que contrairement à ce qu'il pense, Habermas ne fait qu'explicitier, par les moyens d'une philosophie transcendantale renouvelée, 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 donc une intuition philosophique fulgurante qui a fait placer à ses rédacteurs en tête de la Déclaration non une simple injonction pratique, mais une norme de description de nous-mêmes.

Que la normativité de nos convictions morales repose ultimement sur une herméneutique de soi, cela ne veut pas dire que la raison herméneutique doive se *substituer* à la raison pratique, ou que l'on puisse en toute légitimité interrompre la chaîne des raisons du raisonnement moral en brandissant autoritairement tel ou tel élément identitaire, invoqué comme prémisse définitive soustraite à toute discussion possible. L'herméneutique de soi ne *remplace* pas le travail de la raison pratique: elle en constitue plutôt l'horizon de sens, au terme ou au-delà des processus habituels de raisonnement moral. C'est *une fois* les raisons morales épuisées à leur plus haut degré de généralité pour nous que peut être invoquée — prenant donc le risque de la critique éventuelle — la compréhension que nous avons de nous-mêmes, ne serait-ce que pour éclairer (ou éprouver) la cohérence des raisonnements moraux tenus jusque là. De ce point de vue, l'herméneutique de soi donne son sens à l'aire de validité de ce qui peut être tenu pour légitime dans un CMO donné. Ainsi, un argument utilitariste en faveur du clonage peut être pris en compte dans notre CMO, et ce même si l'on n'est pas soi-même utilitariste: car l'utilitarisme dit bien quelque chose de nous-mêmes dans notre CMO. Mais un argument bouddhiste ne le fait pas — il est donc condamné, dans notre aire de validité, à rester exotique.

J'ai essayé de formuler, par contraste avec l'entreprise habermasienne, quelques soubassements métaéthiques de ce que pourrait être une véritable théorie morale contextuelle. Naturellement, une telle théorie, ici exposée comme un programme de recherche, est encore redevable de la

théorie normative elle-même, c'est-à-dire d'une explication de ce à quoi ressemblerait la mise en œuvre d'un tel modèle. J'aimerais en conclusion simplement synthétiser ce qui a été dit jusqu'ici.

Le défi est donc de conjointre dans une perspective accessible aux acteurs moraux eux-mêmes à la fois la force normative du contexte dans lequel ils sont à chaque fois enchâssés, et un point de vue moral qui leur garantisse une indépendance suffisante par rapport à ce contexte pour pouvoir y adopter un point de vue critique. Ceci nécessite une certaine contrefactualité; non pas une contrefactualité hyperbolique, comme chez Habermas, où elle est entièrement engloutie par un universalisme indépendant de tous les contextes possibles, mais la contrefactualité faible de ce qui, simplement, n'est pas le cas. Or, ce qui s'ouvre à l'acteur moral comme ressource de contrefactualité, c'est ce que j'ai appelé le CMO: le stock des contenus normatifs disponibles à son point de vue, et qu'il peut faire valoir dans un processus d'évaluation d'une norme litigieuse. Cette contrefactualité faible, interne au CMO ainsi compris, suffit à l'adoption d'un point de vue critique: c'est l'idée d'une contrefactualité contextuelle.

Ce stock est un héritage, et il est objectif au sens où les règles du langage sont objectives pour les locuteurs. Aujourd'hui par exemple, la norme universaliste de l'égalité des personnes n'est pas à la libre disposition des individus. Que l'on songe seulement à la réaction que l'on aurait face à quelqu'un qui souhaiterait rétablir l'esclavage, ou le suffrage censitaire... Ces conquêtes normatives ne sont pas rien, et comme j'ai essayé de le montrer, elles disent quelque chose de nous-mêmes et de qui nous voulons être. Il est au principe même du contextualisme fort de coupler les énoncés normatifs qui valent dans un CMO non au cognitivisme, mais à l'identité morale de ses membres. Ses normes ne sont pas données dans un quelconque empyrée normatif, elles ont été conquises et construites à l'image de ce que nous souhaitons être. Et puisqu'elles sont ainsi chevillées à notre identité, elles sont aussi fort *inertes*: on n'abolira pas les droits de l'homme comme on change de manières de table. Ces règles fondamentales exercent une réelle *autorité* sur nous, et cette autorité leur vient — thèse fondamentalement non cognitiviste³⁹ — de ce qu'elles expriment qui nous sommes et qui nous voulons être.

³⁹ C'est une position non cognitiviste au sens où elle affirme que les choix moraux ultimes ne reposent pas sur une vérité morale — quoi qu'on entende par là. Mais ce non cognitivisme n'est pas un anti-cognitivisme, au sens où elle n'entend nullement nier la force des bonnes raisons. Ce qui est dit, c'est que c'est l'identité morale qui détermine le champ de ce qui vaut ultimement comme bonne raison. Le contextualisme fort défend un anti-cognitivisme moral, mais un cognitivisme des bonnes raisons, en tant qu'il est subordonné à une herméneutique de soi.

C'est pourquoi nous y tenons tant, mais c'est pourquoi c'est aussi une lutte continuée que de les maintenir en vigueur. Du point de vue normatif, cela veut dire entre autres choses qu'on n'a pas d'autre moyen pour résoudre un conflit au sein d'un CMO que ceux qu'offre ce CMO lui-même. Et si dans nos sociétés démocratiques, nous avons l'attente normative que nos conflits soient réglés symboliquement, par la médiation, et non par la force, ce n'est pas parce que cette procéduralisation morale est inscrite dans la structure transcendantale du langage, mais parce que la procéduralisation des conflits est elle-même une conquête normative de notre CMO.

Ainsi, l'éthique normative que l'on peut tirer de cette morale contextuelle aura toujours la forme d'une explicitation herméneutique de nous-mêmes. À la compréhension universaliste de nous-mêmes telle qu'elle s'exprime dans les droits de l'homme correspond une morale universaliste dans sa prétention; mais la morale ne sera vraiment universelle que lorsque *tous* auront une compréhension universaliste d'eux-mêmes, et que sur cette question des normes fondamentales, nous pourrons tous nous considérer comme appartenant à un *contexte moral objectif commun*. Rien ne garantit au demeurant que cette rencontre de l'universel et du commun se fera précisément sur les droits de l'homme tels que nous les connaissons aujourd'hui: cela dépendra de l'identité que les membres du futur monde commun voudront bien se donner.

Université catholique de Louvain
 Institut supérieur de Philosophie
 Place du Cardinal Mercier, 14
 B – 1348 Louvain-la-Neuve

Mark HUNYADI.

BIBLIOGRAPHIE

- DESCOMBES, Vincent (2008). *Philosophie du jugement pratique, débat avec Vincent Descombes*, Paris, Seuil.
- HABERMAS, Jürgen (1986). *Morale et communication*, trad. de Christian BUCHINDHOMME, Paris, Cerf (coll. Passages).
- HABERMAS, Jürgen (1992). *De l'éthique de la discussion*, trad. de Mark HUNYADI, Paris, Cerf.
- HABERMAS, Jürgen (1998). *L'intégration républicaine*, trad. de Rainer ROCHLITZ, Paris, Fayard.
- HABERMAS, Jürgen (2001). *Vérité et justification*, trad. de Rainer ROCHLITZ, Paris, Gallimard.

- HABERMAS, Jürgen (2006). *Idéalisations et communication*, trad de Christian BOUCHINDHOMME, Paris, Fayard.
- HUNYADI, Mark (2008). *Morale contextuelle*, Québec, Presses universitaires de Laval (coll. Kairos).
- JULLIEN, François (2007). *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard.
- KANT, Emmanuel (1985). *Critique de la raison pratique*, trad. de Luc FERRY et Heinz WISMANN, in: *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de la Pléiade).
- LADRIÈRE, Paul (2001). *Pour une sociologie de l'éthique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MATTÉI, Jean-François (2007). *Le regard vide, essai sur l'épuisement de la culture européenne*, Paris, Flammarion.
- RORTY, Richard (1995). *L'espoir au lieu du savoir - Introduction au pragmatisme*, traduit de l'anglais (USA) par Claudine COWAN et Jacques POULAIN, Paris, Albin Michel (coll. Bibliothèque du Collège international de philosophie).
- TAPPOLET, Christine (2006). «Contextualisme», dans Ludivine THIAW-PO-UNE, *Questions d'éthique contemporaine*, Paris, Stock, p. 276-291.

RÉSUMÉ. — Reconstruisant la pensée morale de Habermas à partir d'une distinction entre la «morale-objet» (les contenus moraux, tous contextuels) et la «morale-procédure» (dédiée à la constitution du point de vue moral), l'article met en évidence à la fois la stratégie d'épuration contextuelle qui en résulte, et le basculement dans un universalisme intégral, inaccessible aux participants, que cette stratégie requiert. C'est ainsi qu'il introduit la notion apparemment paradoxale d'une «contrefactualité contextuelle», en montrant que ce qui est appelé le Contexte Moral Objectif offre les ressources critiques nécessaires à l'établissement d'un point de vue contrefactuel, indissociable du point de vue moral en général. Le CMO exprimant notre identité morale, on montrera, à l'exemple des droits de l'homme, comment la raison ultime de la raison pratique ne peut être que la raison herméneutique — la manière dont nous nous comprenons nous-mêmes.

ABSTRACT. — While reconstructing the moral thought of Habermas setting out from a distinction between «morality as an object» (the contents of morality, all contextual) and «morality as a procedure» (dedicated to the establishment of the moral point of view), the article highlights both the strategy of purification in context that results, and the tipping into an integral universalism, inaccessible to the participants, that this strategy requires. This is why he introduces the apparently paradoxical notion of a «contextual counterfactuality», by showing that that which is called the Objective Moral Context offers the critical resources necessary to the establishment of a counterfactual point of view, indissociable from the moral point of view in general. As the OMC expresses our moral identity, it will be shown, as in the case of human rights, that the ultimate reason for the practical reason can only be hermeneutical reason — the way we understand ourselves (transl. by J. Dudley).