

Retrouvez les sommaires de tous les numéros de la revue
sur le site www.editionsducerf.fr et www.cairn.info.
rubrique Revue d'éthique et de théologie morale.

ANCIENS DIRECTEURS DE LA *RETM*

Albert Plé, o.p. | François Refoulé, o.p. | Jean-Paul Durand, o.p. | Laurent Lemoine, o.p.

DIRECTEUR DE LA PUBLICATION

Jean-François Colosimo

DIRECTEUR DE LA RÉDACTION

Alain Thomasset, s.j.

COMITÉ DE DIRECTION

Hubert Faës (Institut catholique de Paris) | Catherine Fino (Institut catholique de Paris)
| Éric Gaziaux (Université de Louvain La Neuve) | Laurent Lemoine (Université catho-
lique de l'Ouest) | Frédéric Chavel (Institut Protestant de Théologie) | Bruno Saintôt,
s.j. (Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris) | Alain Thomasset, s.j. (Centre Sèvres,
Président de l'ATEM)

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Stefano Biancu (LUMSA, Université de Rome) | Hélène Bricout (Institut catholique de
Paris) | Christophe Chalamet (Université de Genève) | Dominique Coatanea (Université
catholique de l'Ouest) | Jean-Marie Donégani (Institut d'études politiques, Paris) |
Jean-Marc Ferry (Chaire de philosophie de l'Europe, MSH Nantes) | Jean-Pascal Gay
(Université catholique de Louvain-la-Neuve) | Pascaline Lano (Centre d'études théolo-
giques, Caen) | Karsten Lehmkuhler (Université de Strasbourg) | Jacques de Longeaux
(Faculté Notre Dame, Collège des Bernardins) | Christophe Pichon (Université catholique
de l'Ouest) | Myriam Revault d'Allonnes (École pratique des hautes études, Paris)

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION

Judith Lucet-Hor

La revue est sous la responsabilité éditoriale de l'ATEM (Association francophone et
œcuménique de théologiens pour l'étude de la morale).

Les manuscrits refusés par la rédaction ne seront pas retournés à l'expéditeur. Tout auteur
qui envoie un manuscrit doit impérativement en garder un exemplaire par-devers soi.

Le courrier des lecteurs est à adresser à :

retm@editionsducerf.fr

Le formulaire d'abonnement se trouve en pages 142-143.

SOMMAIRE

Éditorial 7

NORMES EN CONTEXTE

Confiance et contexte : une approche non cognitiviste des normes 11
Mark HUNYADI

Trop brève note à propos du « contextualisme critique » 29
de Mark Hunyadi
Jean-Marc FERRY

Réponse à Jean-Marc Ferry 39
Mark HUNYADI

La philosophie morale d'Alasdair MacIntyre : 43
une défense historiciste de l'impératif catégorique ?
Marc BOSS

Les prophètes et la critique politique et sociale 59
Jesús ASURMENDI

Droits humains et éthique publique 75
Paul VALADIER

VARIA

L'éthique sexuelle et familiale mise en cause 89
1. Critique d'un légalisme centralisateur
Marie-Jo THIEL

Démences, amitié et spiritualité. Une lecture de Lazare 107
dans une perspective d'Alzheimer
Talitha COOREMAN-GUITTIN

Comptes rendus critiques 123

Résumés et abstracts 133

MARK HUNYADI

Confiance et contexte : une approche non cognitiviste des normes

Commençons par une remarque générale. Le contextualisme tel que je l'entends résulte avant tout du parti pris méthodologique qui est au cœur de *L'Homme en contexte*¹, à savoir la décision de s'en tenir, pour décrire notre relation au monde en général, *au point de vue de l'acteur lui-même* – au point de vue du « Je » de son expérience, le seul qui lui soit accessible en tant que tel². En effet, la première chose qui s'ouvre à l'expérience de l'acteur, c'est son contexte : l'expérience est contextuelle par nature, et la philosophie qui l'explicite doit être contextualiste. De ce point de départ, il ne résulte toutefois aucunement que l'acteur reste *enfermé* dans le point de vue du « Je » : mais c'est nécessairement à partir de ce point de vue qu'il saura s'ouvrir aux points de vue qui pourront être décrits comme ceux du « Tu », du « Il », jusqu'à un « Nous » universaliste. Il revient par ailleurs au perspectivisme pronominal d'expliciter ces différents points de vue. Mais précisément, le « Je » est un *point de vue* ou une *perspective* sur le monde, pas une forteresse ontologique. Le contextualisme tel que je le comprends n'est pas un solipsisme individualiste, ni, à la manière d'un Rorty, un culturalisme objectivant ; il procède plutôt de la résolution méthodologique de partir de l'expérience de l'acteur, telle qu'il l'éprouve. Le contexte est la première chose qu'il éprouve, et le contextualisme doit expliciter la teneur de cette expérience première, qui est bien plus riche et plus épaisse que ce que le préjugé globalement anti-contextualiste de la philosophie occidentale a toujours voulu nous faire croire.

1. Mark HUNYADI, *L'Homme en contexte*, Paris, Éd. du Cerf, 2012.

2. Voir aussi, à la suite de *L'Homme en contexte* : Mark HUNYADI, « L'approche contextualiste en morale. Mise au point en dix points », *Revue d'éthique et de théologie morale* 284, 2015/2, p. 39-52.

LE CONTEXTE, MILIEU DE L'EXPÉRIENCE

Le contexte est la zone de contact de l'acteur avec le monde ; il est d'une manière générale ce par quoi nous « touchons » le monde, il est le milieu de l'expérience humaine en général. C'est pourquoi cette zone de contact ou interface n'est pas une couche superficielle du monde, telle une nappe qui recouvrirait la table – seule une attitude naïvement objectivante peut nous le faire apparaître ainsi. Le contexte doit plutôt être décrit comme *la face du monde qui se donne à l'expérience*, et qui suppose l'ensemble de la réalité qui la sous-tend, comme la surface de la mer suppose l'ensemble de la masse d'eau dont elle est la *limite*. Ainsi, on peut dire que le contexte est pour chaque première personne (« Je ») la *limite du monde*, mais sa limite initiale ou *apéritive* (= qui ouvre), le seuil à partir duquel elle se met à « expérimenter » le monde. Tel apparaît le contexte : il est pour chaque première personne la *limite du monde*, la limite d'un volume dont la profondeur ne lui apparaîtra que progressivement, au gré des apprentissages et des changements de points de vue que ceux-ci présupposent. Chaque expérience phénoménale (cette chaise que je vois) n'est que la limite actuelle et poreuse d'un monde infiniment plus épais que ce que j'en éprouve actuellement, et qui pourra se découvrir à moi au prix d'un changement de point de vue (par exemple, en prenant connaissance, par l'intermédiaire d'un « Il », de tout le système de division du travail qui a présidé à la fabrication de cette chaise). Le contexte tel que je le vis est solidaire, sur toute sa surface pourrait-on dire, de toute la complexité du monde dont il n'est pour moi actuellement que la pointe visible, zone tenue par laquelle, néanmoins, je suis connecté avec lui.

Alors, dans ces conditions, où s'arrête le contexte ? Au-delà de quelle épaisseur contextuelle peut-on dire qu'on n'a plus affaire au *contexte*, mais au *monde* ? La question n'a pas de sens. Autant demander l'épaisseur de la surface de l'eau. C'est pourquoi il faut forger le concept de *contexte-monde*, concept « volumique » dont la zone de contact est la limite par laquelle il s'ouvre à la première personne, et la profondeur l'ensemble de la réalité qui la sous-tend, et où le monde s'ouvre à l'infinie variation des points de vue. Encore une fois, le « Je » n'est pas une entité monadique close sur elle-même ; il est un *point de vue* sur le contexte-monde qui a la capacité d'adopter d'autres points de vue – celui du « Tu » dans la rencontre et le dialogue avec

autrui, celui du « Il » dans l'objectivation de la réalité qui l'entoure, celui du « Nous » dans le partage des émotions et de la sensibilité, par exemple. Ainsi, la profondeur du contexte-monde se révèle-t-elle progressivement, au gré des interrogations et investigations dont il est l'objet (des « *pourquoi ?* » têtus des enfants aux enquêtes savantes que déclinent toutes les formes du savoir scientifique).

Ce que j'appelle ici le *contexte* a surgi dans l'histoire de la philosophie au XX^e siècle (dans la phénoménologie allemande et française, dans le pragmatisme américain, dans la philosophie de l'esprit autrichienne notamment) sous la figure de l'*arrière-plan* nécessaire à toute action, et singulièrement sous la forme du *savoir* d'*arrière-plan* présupposé par toute intervention dans le monde. Il était donc majoritairement conçu comme une ressource (insue ou inconsciente) *cognitive*, trahissant encore le privilège de connaissance que la philosophie a dès ses origines accordé à la connaissance. Le contextualisme devrait précisément renverser ce privilège indu. Il prétend en effet qu'avant d'être cognitif, le rapport au contexte-monde doit originellement être un rapport *pratique*, c'est-à-dire un rapport caractérisé par le déroulement même de l'expérience. Avant de *connaître* mon milieu d'expérience, je m'y meus, j'y oriente mon action. C'est pourquoi la première relation au contexte est une relation *fiduciaire* : un *rapport pratique d'adhésion et de confiance* au milieu d'expérience. Le nouveau-né qui tète, qui éprouve son propre corps, qui apprend à manipuler des objets, assoit progressivement un rapport pratique au monde, sur une palette de plus en plus large. C'est la raison pour laquelle le contexte ne doit pas prioritairement être appréhendé comme une source de *certitudes* devant encore passer une épreuve de vérité (ce qui le placerait d'entrée de jeu dans l'orbe de la connaissance), mais comme le sol de *confiance* où j'éprouve mes expériences, sol pratique où se forment les *attentes* que je peux nourrir à l'égard du monde. Avant d'être ce qui est capable de vérité, il est ce qui rend capable d'action.

LA CONFIANCE, TRAIT ESSENTIEL
DE LA RELATION AU MONDE

Essentielle est donc ici la notion de *confiance* et de rapport fiduciaire au monde, car c'est elle qui caractérise le mieux notre rapport originaire (prélangagier, préreflexif) au contexte-monde. La confiance

est d'une manière générale un thème sous-estimé dans l'histoire de la philosophie, et si elle a suscité un regain d'intérêt ces trente dernières années, ce fut majoritairement sous l'impulsion de l'économie (comme facteur favorisant les échanges) et des théories du choix rationnel (comme stratégie de réduction des risques). Il n'existe au demeurant, dans la littérature spécialisée, aucun consensus sur sa définition, a fortiori sur aucune théorie générale ou unitaire de la confiance. J'aimerais pour ma part, à rebours de cette négligence historique dont elle a été victime, la comprendre comme la *structure essentielle* de notre relation *pratique* au monde. En effet, qu'est-ce qu'avoir un *rapport pratique d'adhésion et de confiance* à son milieu d'expérience, en quoi nous avons vu le premier trait du rapport d'expérience au monde ? C'est d'abord *agir*, c'est-à-dire orienter son action en fonction des *attentes de comportement* que l'on peut nourrir à l'égard de son milieu d'expérience. Dans ce milieu d'expérience – dans le contexte, donc –, on rencontre dès la naissance des gens, des choses, un environnement physique, des êtres vivants et des artefacts ; mais ce simple surgissement perceptif, phénoménal, ne suffit pas à nous *relier* au monde. Ce qui permet de nous relier au contexte et de nous y insérer, d'y trouver notre place, ce n'est pas la simple *rencontre* de tout ce qui le meuble et de tous ceux qui l'habitent, ce sont plutôt toutes les *attentes de comportement* que nous pouvons nourrir à leur égard et qui seules peuvent orienter notre action. Ce sont elles qui se forment dans l'expérience. Pour marcher dans la rue, il ne suffit pas de *vouloir* marcher dans la rue (telle est la simplification à laquelle nous a habitués de longue date l'individualisme nominaliste, philosophie de la volonté souveraine), mais il faut, indissolublement, que je puisse *m'attendre* à ce que le sol supporte mes pas, sans quoi je n'avancerais pas. Je *m'attends* donc à ce que le sol se comporte d'une certaine manière, comme je le fais aussi avec le passant anonyme que je croise ou avec l'ami qui m'a fait une promesse : je m'attends à ce qu'ils se comportent tous d'une certaine manière, dans la perspective de l'accomplissement de ma propre action. Toute action est inextricablement liée aux attentes correspondantes.

Les attentes de comportement ne concernent donc pas les seules relations interpersonnelles, elles sont coextensives à toute la surface du milieu d'expérience. C'est pourquoi la confiance ne se

limite pas aux seules relations interpersonnelles, contrairement à ce que prétend l'extrême majorité des théories de la confiance (même celles qui en font un concept pratique : Sztompka³, Quéré⁴, Ogien⁵). Dans son trait le plus fondamental, la confiance est relation au monde et à *tous ses constituants* (environnement, objets, personnes, institutions), car toute action présuppose ce rapport pratique structuré autour des attentes de comportement, sans lesquelles nous ne saurions ni nous orienter dans le monde (= agir en fonction des comportements attendus), ni nous socialiser (= être capable de répondre adéquatement aux attentes de comportement qui proviennent du monde social).

Cette approche contextualiste requise par l'adoption méthodique du point de vue de la première personne implique un concept *continuiste* de confiance, puisqu'elle fait de la relation fiduciaire le trait fondamental de notre relation au monde ; encore une fois, c'est une différence avec la plupart des théories de la confiance existantes, qui la réservent majoritairement aux relations interpersonnelles, lesquelles seraient seules susceptibles de confiance « véritable ». Ni la relation de familiarité avec le monde, ni la relation aux entités plus abstraites que sont les institutions ne sont qualifiées de relation de confiance : ce sont donc des théories *discontinuistes*, au sens où la confiance ne commence et n'existe que dans la relation entre personnes ayant une interaction directe. Au contraire, dès lors que nous concevons la relation fiduciaire en général comme corrélée aux *attentes de comportement* correspondantes (pas seulement des personnes, mais aussi des choses et des institutions), elle se distribue sur l'ensemble du spectre de l'agir humain : toute action – marcher, scier du bois, appuyer sur une poignée de porte, croiser quelqu'un, lui donner un renseignement, lui faire une promesse, investir son argent, spéculer en bourse, intenter un procès – implique une attente de comportement, dont l'existence est prouvée par le fait même d'agir. Sans attentes de comportement, pas d'action ; l'action est la *preuve* de la confiance, *quelle que soit l'action* : conception continuiste de la confiance.

3. Piotr SZTOMPKA, *Trust: a Sociological Theory*, Cambridge, CUP, 1999.

4. Louis QUÉRÉ, « Confiance et engagement », dans Louis QUÉRÉ, Albert OGIEIN, *Les moments de la confiance*, Paris, Economica, 2006, p. 117-142.

5. Albert OGIEIN, « Éléments pour une grammaire de la confiance », dans Louis QUÉRÉ, Albert OGIEIN, *Les moments de la confiance*, p. 217-232.

LA CONFIANCE, PARI SUR LES COMPORTEMENTS ATTENDUS

Le continuum de la confiance s'étend donc sur tout l'arc de l'action, de la plus élémentaire aux plus sophistiquées. Toutefois, chacune des attentes correspondantes est une *attente*, précisément, ce qui veut dire qu'elle peut à chaque fois être déçue : l'action peut échouer, ce qui veut dire identiquement que les attentes corrélées n'ont pas été satisfaites. Telle est la dimension de risque liée à toute action. C'est pourquoi la confiance doit être décrite, quant à sa nature, comme un *pari* qui oriente ma propre action dans mon contexte-monde. En agissant, je parie sur des comportements attendus, lesquels peuvent ne pas advenir : telle est la confiance.

Ce qui la définit, c'est donc la présence simultanée et indispensable des deux constituants structurels de l'action en général que sont le *pari* d'une part (un engagement effectif : une action doit avoir lieu), et les *attentes* qui sont le corrélat de ce pari – à savoir que les choses se comportent conformément à ce que nous attendons d'elles. Prenons un exemple quotidien de coopération sociale, la circulation routière. On ne pourrait pas se déplacer de cent mètres sur la route si l'on n'avait confiance que la voiture d'en face va garder sa droite, que le cycliste ne va pas subitement s'écarter de sa trajectoire, que le piéton ne va pas traverser inopinément, etc. L'incessant ballet des déplacements se muera vite en chaos apocalyptique si l'on ne pouvait se fier au *comportement attendu* des uns et des autres. On le voit d'emblée : ce qui entre en jeu ici de façon nécessaire et constante, c'est la *présupposition* que les autres vont se comporter d'une certaine manière, en l'occurrence d'une manière conforme aux règles générales de la circulation. Cette présupposition prend donc pour l'acteur – celui qui est engagé sur la route – la forme concrète d'*attentes de comportement* continues dont la teneur est fournie par les règles et les pratiques de la circulation.

Le noyau unificateur de la confiance est donc la notion d'*attentes*, qui d'emblée relie l'individu au monde, lequel s'adresse à lui sous la figure des attentes qu'il génère. La volonté ne peut s'exercer que dans l'empire des attentes qui ne dépendent pas d'elle. Voilà une chose à laquelle le nominalisme individualiste, philosophie de la volonté souveraine, ne peut que rester aveugle. Pour traverser la rue, il ne suffit

pas que je *veuille* traverser la rue, il faut encore que je *m'attende* à ce que le sol supporte mes pas, que l'on ne m'écrase pas, etc. Cette attente n'est toutefois pas le type d'attente qui nous fait *éprouver la durée* (Bergson, Sartre ou Jankélévitch), comme lorsque l'on attend que le feu passe au vert. Il s'agit plutôt d'attentes *normatives* qui, nécessairement, orientent notre propre comportement, et nous font agir. Mon action présente est liée à un comportement qui n'a pas encore eu lieu, mais dont je suppose *contrefactuellement* qu'il aura lieu, ce qui veut dire identiquement que j'agis *comme si* il allait effectivement avoir lieu, bien qu'il n'ait *pas encore* eu lieu : c'est pourquoi ma supposition est *contrefactuelle*, au sens où elle n'est pas de l'ordre des faits effectivement (factuellement) constatés. Je dois envisager le comportement attendu *comme si* il était de l'ordre du fait, sans quoi je n'agisais pas. On le voit encore à l'exemple de la circulation : je ne croiserais pas le conducteur d'en face si je ne faisais pas *comme si* il allait garder sa trajectoire (alors qu'en toute rigueur, je n'en sais rien). Ma confiance dans le conducteur d'en face, *c'est* mon action de le croiser, donc de continuer ma propre route. En le faisant, je *parie* donc sur l'attente de comportement que je peux nourrir à son égard – une attente qui peut être déçue, auquel cas j'agirai en conséquence (j'adapterai alors mon comportement à ce qui a eu lieu : mais l'adaptation est une *réaction* à un comportement *effectif*, là où la confiance est le *pari* sur un comportement *attendu*, ce qui est logiquement, et pratiquement, très différent).

Pour l'acteur, la confiance se *phénoménalise* donc comme *pari*. Le pari est une action ; s'abstenir d'agir, c'est renoncer au pari. De plus, le pari relie l'acteur à un *futur qui n'est pas encore*, mais qui est appréhendé sous la catégorie des comportements attendus. Voilà ce que le pari veut dire. À quoi s'ajoute l'idée de gain ou de perte possible. En l'occurrence, le gain à tirer de ce pari, donc de cette confiance accordée, est de pouvoir accomplir l'action envisagée : la récompense est l'accomplissement de l'action visée elle-même. Sous son apparence modeste, ce gain est en réalité, à bien y regarder, considérable, puisque c'est lui qui permet d'assurer à notre expérience, d'une manière générale, sa continuité quotidienne, sa fluidité routinière : faisant partie des conditions de possibilité de toute *action*, la confiance constitue le soubassement indispensable de toute *coordination* d'action. L'exemple de la circulation est à

nouveau parlant : l'enchaînement des gestes, actions et manœuvres se déroule sous la présupposition continuée, et dans l'extrême majorité des cas silencieuse, que les autres usagers agiront conformément à ce qui est attendu d'eux, sans qu'il faille expressément et à chaque fois s'interroger sur cela (sans compter ici l'enchevêtrement des confiances en mille-feuille que présuppose l'usage d'un outil technique aussi complexe qu'une voiture, dont le fonctionnement global dépend de chacun de ses composants particuliers : en utilisant une voiture, nous sommes contraints à une confiance par défaut). L'interrogation suspend, ou à tout le moins problématise l'action ; les routines de conduite s'engrènent au contraire sur le mode non problématique de ce qui va de soi. Mais ce qui vaut pour la circulation vaut plus généralement : aucune action ne pourrait simplement se dérouler de manière cohérente et fluide si elle ne reposait sur la présupposition au moins tacite que les autres vont se comporter d'une certaine manière, c'est-à-dire de la manière que l'on peut attendre d'eux.

Nous pouvons donc définir la confiance comme un *pari sur des comportements attendus*. Notons que cette définition nous éloigne de la tendance dominante aujourd'hui, qui, notamment sous l'impulsion de la littérature économique et de la théorie du choix rationnel, tend à identifier la confiance à un *savoir* ou à une certaine forme de connaissance dans un contexte d'incertitude. C'est la raison pour laquelle on peut globalement les qualifier de théories *cognitivistes* de la confiance. Comme le dit Louis Quéré : « Pour elles, faire confiance c'est juger l'autre digne de confiance, croire qu'il sera loyal, estimer la probabilité de sa loyauté, en se basant sur une connaissance de ses motivations, ou des raisons qu'il aura de se montrer digne de confiance et d'honorer la confiance faite⁶. » Le philosophe américain Russell Hardin double cette vision cognitive d'un calcul égocentré : selon sa théorie dite des « intérêts enchâssés » (« *encapsulated interests* »), « *I trust you because I think it is in your interest to take my interests in the relevant matter seriously*⁷ ». Le modèle est toujours celui du calcul d'intérêts, fondé

6. Louis QUÉRÉ, « Les "dispositifs de confiance" dans l'espace public », *Réseaux* n° 132, 2005/4, p. 191-192.

7. Russell HARDIN, *Trust and Trustworthiness*, Russell Sage Foundation, 2002, p. 1 (Je vous crois parce que je pense qu'il est dans votre intérêt de prendre au sérieux mes intérêts dans cette affaire).

sur la *connaissance des raisons* que l'autre aurait d'agir en mon sens. De même, les théories qui, comme celle de Luhmann, font de la confiance une attitude *épistémique* de réduction d'incertitude⁸ se trompent à mes yeux fondamentalement sur ce point : elles font de la confiance un *calcul* (avec évaluations des risques, probabilités, etc.), alors qu'elle est toujours un *pari*, pari pratique de s'engager dans une action *en dépit* des incertitudes liées à toute situation. Celui qui calcule des risques est dans la position de l'assureur ; l'acteur qui agit en confiance est celui qui signe le contrat. La théorie du pari montre au contraire que la confiance n'est précisément *pas* un calcul : elle est avant tout une relation pratique qui me fait agir en fonction de comportements attendus. Avoir confiance, ce n'est pas calculer les risques, c'est les prendre.

Cela ne veut pas dire que le calcul n'intervient pour rien dans certains actes de confiance, naturellement. Si vous achetez une voiture d'occasion, les informations dont vous disposez peuvent être d'une importance cruciale ; mais on voit bien que le calcul appartient au versant motivationnel de l'acte, il fait partie de ses déterminants cognitifs, mais n'est pas l'acte de confiance lui-même. En l'occurrence, la confiance, c'est l'achat, de la même manière que ma confiance dans la solidité du plancher, c'est que je marche dessus. Le calcul est bien plutôt ce qui à chaque fois suspend la confiance. Des raisons analogues pourraient être produites à l'égard des théories dispositionnelles de la confiance, pour lesquelles la confiance est une disposition ou attitude personnelle, c'est-à-dire un certain état affectif, cognitif ou psychique⁹ *pouvant* favoriser certaines actions (théorie très en vogue par exemple en théorie du management). On parle alors volontiers de « confiance personnelle ». Mais une telle approche ne saurait rendre compte de la spécificité de l'acte de confiance lui-même, pour la raison que « se sentir en confiance » n'implique pas nécessairement que l'on agisse : comme lorsqu'on effectue un jugement en fiabilité (théories cognitivistes), la confiance personnelle peut rester purement virtuelle sur le plan de l'action. Elle occulte donc l'aspect fondamentalement *pratique* de la confiance. C'est pourquoi, au demeurant, toutes les enquêtes

8. Niklas LUHMANN, *La confiance, un mécanisme de réduction de la complexité sociale*, Paris, Economica, 2006 [1968].

9. Gloria ORIGGI, *Qu'est-ce que la confiance ?*, Paris, Vrin, 2008, p. 13.

sur la confiance¹⁰ sont fondamentalement entachées d'un biais épistémologique originaire qui leur fait d'emblée *rater* la question de la confiance : en interrogeant *l'opinion* des acteurs – c'est la logique des enquêtes¹¹ –, elles assimilent implicitement la confiance à un *jugement* (que quelque chose ou quelqu'un est fiable), et en font inévitablement une disposition épistémique.

LES NORMES, EXPRESSION DES ATTENTES DE COMPORTEMENT

Quels enseignements peut-on tirer d'une telle théorie non cognitive de la confiance pour une théorie des normes ? Le point de jonction se trouve dans la définition même des normes. Les philosophes savent la complexité sémantique qui règne autour de cette famille de termes tels que « maxime », « règle », « règlement », « norme », « loi », « principe », dont l'emploi rigoureux nécessite à chaque fois des définitions précises, mais sur lesquelles n'existe là non plus guère de consensus. J'aimerais d'abord partir ici d'une remarque fonctionnaliste, et considérer que chacun de ces termes vise, à sa manière et dans son champ, à réguler les comportements. Mais que veut dire au juste « réguler les comportements » ? Cela veut dire démarquer de manière critique ce qu'il est correct de ce qu'il est incorrect de faire, autrement dit : définir ce qui, en termes de comportement, est *attendu* des uns et des autres, en fonction du type de relation considéré. Si l'on prend le terme de « norme » pour le terme générique de toute la famille des régulateurs de comportement, alors on peut dire qu'une norme *fixe les attentes réciproques de comportement* pour les types de coopération correspondants ; une norme est donc l'expression de ces attentes. Le type de normes dépend du type de comportements à réguler : on dira ainsi qu'une

10. Voir par exemple les enquêtes du World Values Survey (WVS, <http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>), l'Eurobaromètre de l'Union européenne (<http://www.europarl.europa.eu/at-your-service/fr/be-heard/eurobarometer>) ou les enquêtes annuelles du CEVIPOF (<http://www.sciencespo.fr/cevipof/fr/content/le-barometre-de-la-confiance-politique>).

11. Par exemple, la question posée par le World Values Survey est : "Generally speaking, would you say that most people can be trusted, or that you cannot be too careful in dealing with people?" (D'une manière générale, diriez-vous qu'on peut faire confiance à la plupart des gens ou qu'on n'est jamais trop prudent dans son rapport avec les gens ?).

maxime régule les comportements individuels (« faire un jogging tous les matins ») ; dans une entreprise, il s'agira de réguler les comportements qui ont trait à la vie de l'entreprise, et on pourra appeler cela « règlement », « bonnes pratiques », « charte interne » ou « charte éthique de l'entreprise » ; les règles *éthiques* fixent les attentes de comportement des individus en tant qu'ils sont membres d'une même communauté de valeurs ou, pour les règles *morales*, de la même communauté humaine (sachant que ce qui fait le noyau moral de la communauté humaine, et qu'on peut appeler les *principes*, est lui-même sujet à interprétation) ; les règles et lois *juridiques* fixent les attentes du point de vue du législateur, lui accordant un pouvoir de sanction correspondant, là où les règles *politiques* les fixent du point de vue de l'État (définition du citoyen, rapport aux institutions et leur rôle, en fonction de principes constitutionnels exprimant les attentes étatiques les plus générales). Cette régulation politique est distincte des autres formes de régulation que je viens d'évoquer, tant par le point de vue adopté sur les attentes que par leur objet.

La dénomination précise des différents régulateurs de comportement (« règles », « lois », « normes », etc.) est, ultimement, une affaire de stipulation sémantique. Comme on le sait, en philosophie, les usages ne sont pas stabilisés en ce domaine. Cependant, si l'on s'accorde sur le fait général que ces régulateurs visent dans tous les cas à fixer les attentes réciproques de comportement, alors on voit qu'ils constituent à chaque fois l'élément *normatif* ou *contrefactuel* de la coopération sociale, lequel permet à chaque acteur d'orienter son propre comportement en fonction du comportement *attendu* des autres. Ce sont donc des *pourvoyeurs de confiance*, dans la mesure où ils fournissent l'élément de contrefactualité nécessaire à la confiance sociale, en stabilisant l'arrière-plan des attentes sur lesquelles peut parier chacun des acteurs impliqués dans la coopération. Reprenons l'exemple des règles de la circulation. Ce qui en l'occurrence *nourrit* ces attentes de comportement, ce n'est évidemment pas ma connaissance du conducteur d'en face ou de ses motivations, puisque précisément, la coopération est dans ce cas anonyme ; ce n'est pas non plus mon calcul des risques, puisque au contraire, ce calcul me paralyserait ; et moins encore mon « sentiment de confiance », lequel serait une base bien trop fragile pour une coopération aussi routinière. Ce qui alimente ma confiance, c'est plutôt l'arrière-plan, que je suppose

partagé, de ce régulateur de comportement que sont les règles de la circulation, et de l'ensemble des dispositifs qui assurent leur respect (de l'obtention du permis au contrôle policier). C'est en ce sens que ce régulateur est pourvoyeur de confiance, étant entendu que certains facteurs peuvent à tout moment venir la démentir : si le conducteur d'en face zigzague dangereusement parce qu'il est ivre ou écrit un SMS au volant, je suspends ma confiance. Mais le cadre normatif de celle-ci, c'est-à-dire les attentes sur lesquelles je parie pour assurer la continuité de la coopération, c'est bien le régulateur qui le fournit. *Mutatis mutandis*, cela vaut pour tous les domaines de la vie sociale.

UNE CONCEPTION NON RATIONALISTE ET NON COGNITIVISTE DE LA COOPÉRATION SOCIALE

Que gagne-t-on à vouloir ainsi enraciner dans leur principe les normes en général dans une théorie générale de la confiance ? La question est essentielle, bien qu'il ne soit pas facile d'y répondre. Il en va de la question métathéorique du statut des normes en général, et c'est à ce niveau-là que je vais y répondre, car c'est à mon sens un élément majeur du contextualisme. L'enjeu, d'une manière générale, est d'arracher les normes à l'emprise du cognitivisme tel qu'on le voit à l'œuvre exemplairement chez Habermas, *tout en maintenant leur fonction éminemment critique, y compris dans leur capacité à critiquer le contexte où s'exercent ces normes*. Comment cela est-il possible, et quel rapport cela peut-il avoir avec la confiance ?

La conviction sur laquelle repose la théorie critique de Habermas est qu'une théorie ne peut être critique, précisément, que si elle parvient à fonder sa prétention à l'universalité, sans quoi les normes ultimes de la critique resteraient prisonnières des limites d'une aire culturelle donnée. Tel a toujours été, jusqu'à aujourd'hui, sa ligne d'attaque contre le contextualisme, sous toutes ses formes. Chez lui, cette prétention à l'universalité se fonde dans le cognitivisme inhérent à l'usage communicationnel du langage, lequel exerce « naturellement » une pression rationaliste sur les locuteurs en les renvoyant toujours, au moins implicitement, aux raisons permettant d'honorer la prétention à la validité de ce qu'ils disent à un autre locuteur. Produire des raisons pour justifier

une prétention à la validité, cela implique de toujours parler sur l'horizon de la vérité, quand bien même cette vérité se diffracte – c'est l'une des grandes performances anti-positivistes de sa philosophie que de l'avoir montré – en différentes aires de validité, notamment la validité normative. C'est ainsi que pour lui, « cognitivisme moral » veut dire que les propositions normatives sont *susceptibles de vérité* (la vérité étant alors comprise comme justesse normative¹²). L'analyse de ce lien rationnel est véritablement le noyau dur de sa philosophie, le centre vers quoi – à l'instar de l'analyse de l'abstraction économique chez Marx – tout converge et à partir de quoi tout se comprend. Mais cela veut dire aussi que pour la théorie de l'agir communicationnel, *c'est l'analyse des actes de parole qui fournit le canon explicatif de la coordination sociale*. Sur ce point, Habermas n'a pas varié, et les derniers textes parus en français ne font que confirmer la chose avec éclat : « Dans la communication quotidienne, les raisons sont d'abord le lubrifiant d'une coopération paisible. Ce que les raisons tout à la fois permettent et réparent, c'est la connexion des intentions d'action des uns et des autres, et donc le réseautage social des actions¹³. » Or, c'est bien cette approche qui fait le lit du rationalisme et cognitivisme de toute la cathédrale habermassienne. C'est ce qui fait par exemple que la teneur morale de la communication langagière *impose sa judicature* à l'ensemble des pratiques sociales, la théorie normative (morale, juridique, politique) étant toujours ultimement une théorie de la validité normative. C'est ainsi que la théorie morale se mue en théorie de la validité discursive des normes morales, la théorie politique en théorie de la validité discursive des normes politiques, etc.

Il est inutile d'insister aujourd'hui sur la richesse, la fécondité et la fascinante cohérence de l'ensemble de cette construction qui, comme toutes les grandes œuvres philosophiques, se soutient en quelque sorte d'elle-même. M'interroge plutôt son rationalisme congénital. On obtiendrait en effet une autre image de la coopération humaine, au final moins rationaliste et moins cognitiviste, si on l'ancrait, comme le fait la présente approche contextualiste, *en deçà* des performances

12. « Cognitivisme » n'est donc pas employé ici exactement dans le même sens que lorsque je parlais plus haut des théories cognitivistes de la confiance. Celles-ci lient la confiance à une forme de savoir, alors que le cognitivisme de Habermas désigne les raisons qui permettent de s'entendre sur l'horizon présupposé de la vérité.

13. Jürgen HABERMAS, *Parcours 2*, trad. de Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2018, p. 399.

spécifiquement liées au caractère langagier de la communication humaine. Cela ne revient certes pas à nier ou même à relativiser les possibilités radicalement nouvelles auxquelles nous ouvre la capacité langagière (fiction, narration, argumentation, abstraction, métaphore, ainsi que tous les modes de contrefactualité intrinsèquement liés au langage), qui sont en tant que telles irréductibles à des éléments non langagiers. Le langage nous ouvre à des mondes qui sont simplement inconcevables hors de lui, ceci n'est pas en question. Mais cela ne suffit pas à affirmer que c'est le langage qui doit nécessairement offrir le *canon normatif et explicatif* de la coopération sociale.

L'hypothèse défendue est donc la suivante : notre relation la plus élémentaire au monde est de nature non pas *épistémique* mais *pratique*. C'est cette relation pratique qui constitue le noyau dur de notre connexion au monde – c'est elle qu'il faut élucider si l'on veut pénétrer le mystère du lien social. Or, ce qui caractérise cette connexion où se déploie notre existence dans sa relation pratique au monde, c'est qu'elle est indissociable, comme nous l'avons vu, d'une relation fiduciaire aux *attentes de comportement* liée aux corrélatés de l'action. Ceci indique un fait essentiel, à savoir que toute *action* est déjà en quelque manière *interaction* ; non pas forcément avec quelqu'un d'autre, mais au minimum avec l'environnement de l'action. Toute action est déjà portée hors d'elle-même en ce qu'elle doit nécessairement tenir compte d'autre chose que d'elle-même, à savoir du comportement attendu de son corrélat.

Même le prototype, depuis Aristote, de la relation efficiente entre l'acteur et son objet, à savoir le sculpteur taillant le marbre, ne se laisse pas décrire adéquatement dans les termes d'un sujet actif agissant sur un objet passif. C'est là, tout au plus, l'image qu'en reçoit un spectateur extérieur, mais c'est une image déjà abstraite, objectivée, qui ne correspond pas à la réalité concrète de l'acte, tel qu'il s'effectue dans l'acte même par celui qui agit. Ce qui permet au sculpteur de faire une sculpture, c'est le *comportement attendu* du marbre ; c'est en fonction de ce comportement attendu qu'il choisit ses outils, qu'il ajuste son geste, qu'il dirige son ciseau. Ce savoir anticipant est un savoir purement pratique, nourri par les gestes dans le milieu d'une conscience anticipante capable de mémoriser ce qu'elle a appris. La notion d'attente de comportement ou de comportement

attendu, essentielle à toute relation pratique, condense en elle toute une phénoménologie temporelle de la conscience.

Cela fait donc de la relation pratique une relation fondamentalement *fiduciaire*, ayant la structure du *pari*, toute attente pouvant toujours être déçue. L'action est la preuve de la confiance, la preuve *par l'acte* – et il n'y en a pas d'autre. L'intégralité de notre relation au monde se distribue sur l'axe de la confiance – ce qui ne veut évidemment pas dire qu'il n'y ait pas d'autres relations (la relation cognitive, affective, instrumentale, agonique, la fonction d'ouverture ou de révélation du monde sont aussi des relations), *mais toutes la présupposent*, car toute relation présuppose que l'on agisse sur l'horizon de comportements attendus. Face à cela, Habermas défend une vision où partout prime la cognition, ciment de l'interaction mise en œuvre à partir du savoir partagé, sédimenté dans l'usage commun des symboles. Or, la question fondamentale à cet égard me semble de savoir si la cognition telle qu'elle est permise par l'usage des symboles est vraiment la force de liaison atomique permettant de rendre compte de la solidité du lien social. Ma réponse est non. Cette force de liaison atomique, il faut plutôt aller la chercher en deçà de notre utilisation communicationnelle du langage, dans le rapport le plus élémentaire au monde qui nous entoure, dans ce que j'appelle la *contextualité* de l'homme : le fait qu'il soit toujours ajusté à son contexte, contexte matériel (les choses qui nous entourent), contexte affectif et relationnel, contexte normatif, culturel, cognitif, sociétal, etc. Or, du point de vue du petit d'homme, l'ensemble de ces contextes se dévoilent à lui à chaque fois d'abord comme des attentes de comportement à son égard : s'insérer dans le monde humain, c'est d'abord s'ajuster aux attentes de comportement qui s'exercent à son égard.

C'est pourquoi la notion d'attentes de comportement doit absolument être étendue aux objets physiques, par exemple ; c'est un étrécissement typiquement empiriste que de refuser de voir cet élément de contrefactualité présent même dans le monde matériel. J'ai ainsi essayé de montrer ailleurs¹⁴ comment une poignée de porte, par exemple, incorporant les règles de son usage, n'apparaissait pas que comme un simple objet matériel, mais comme un objet que l'on devait utiliser *d'une certaine manière* ; qu'il recelait par conséquent des attentes de

14. Mark HUNYADI, *L'Homme en contexte*, p. 105-106.

comportement dont il fallait faire l'apprentissage. Si le petit d'homme pense que la porte va s'ouvrir s'il lui sourit, il n'a pas compris comment fonctionne une porte, il est donc mal ajusté à son contexte.

Ainsi, même ce que Habermas appelle « la fixation égocentrique sur l'environnement¹⁵ », pour l'opposer à un monde intersubjectivement partagé médiatisé par les symboles, même cette fixation suppose en réalité *déjà* une sortie de la clôture égocentrique, puisque toute action sur l'environnement doit pouvoir compter sur les attentes de comportement relatives à cet environnement. Il est donc trompeur d'opposer la fixation égocentrique sur l'environnement à l'ouverture intersubjective par la communication. Le rapport élémentaire au monde est déjà une ouverture sur ce qui n'est pas soi, ouverture dont l'opérateur est l'ensemble des attentes de comportement nécessairement liées à toute action. Tel est le cœur de la relation pratique au monde.

Ceci permet donc de décrire la relation au(x) monde(s) sur un axe continu, celui des attentes de comportement. Que sur cet axe, la maîtrise de l'utilisation communicationnelle du langage marque un saut, cela est hors de doute ; c'est évidemment un saut qualitatif majeur dans l'ordre de l'esprit, puisqu'il permet à l'esprit subjectif de s'ouvrir aux diverses formes que prend l'esprit objectif. Mais la notion d'attentes de comportement permet de montrer que l'esprit subjectif n'est jamais clos sur lui-même, d'une clôture que seul le langage intersubjectivement partagé viendrait percer. Même l'esprit subjectif fixé sur son environnement doit être ouvert sur les comportements qu'il peut attendre de cet environnement. Le langage fait naître un autre type d'attentes, propres aux réalités auxquelles ouvre le langage. Le saut qualitatif ne marque donc pas de solution de continuité sur l'axe pratique des attentes de comportement. Les symboles génèrent en effet eux aussi, par eux-mêmes, des attentes de comportement, dont la première est qu'on les utilise de manière identique, c'est-à-dire qu'on puisse en faire un usage commun. C'est là une attente liée au symbole lui-même, en tant que symbole. Il en va de même avec les objets techniques ou manufacturés, et avec tout ce qui meuble notre monde en général. Par conséquent, il en va de même avec l'immense continent auquel ouvre le langage, c'est-à-dire avec l'ensemble des mondes que rend possible

15. Jürgen HABERMAS, *Parcours* 2, p. 408.

le symbole, parmi lesquels le monde normatif et contrefactuel de l'ensemble des règles, normes et usages consignants les interdits, autorisations, recommandations, injonctions ou obligations, ainsi que toutes les modalités normatives qui constituent notre monde moral, culturel, politique en général. À ce titre, le langage n'est pas un empire dans un empire.

L'IDENTITÉ MORALE, SOCLE NORMATIF DU RAPPORT PRATIQUE AU MONDE

Cette discussion métathéorique sur l'enracinement pratique des normes reste encore à un niveau trop abstrait pour différencier, comme on devrait le faire en toute rigueur, les différents types de normes qui structurent notre univers social. Elle laisse également de côté la question pourtant essentielle de la « qualité éthique » des normes (qu'est-ce qu'une norme juste, légitime, etc.). En regard de ces tâches encore à accomplir, la thèse de l'enracinement pratique des régulateurs de comportement en général a valeur simplement prophétique : il s'agit de mettre en place, sur une base contextualiste, l'approche théorique qui permette de découpler la théorie des normes du cognitivisme langagier auquel le lie le rationalisme habermassien. La visée ultime de cette démarche est de montrer que les normes ne sont pas indexées à la vérité supposée transcender « tous les contextes possibles », comme le veut Habermas, mais la *fixation des attentes de comportement réciproques*, au niveau de normativité concerné (des relations interindividuelles aux relations internationales). C'est donc une manière de soustraire le monde normatif à la *judicature langagière* à laquelle la soumet Habermas. Dans une perspective contextualiste, le « au nom de quoi » ces attentes apparaissent comme légitimes et méritent par conséquent la reconnaissance des acteurs est à chaque fois l'*identité morale* de ceux-ci (identité à la fois factuelle : ce qu'ils sont, et contrefactuelle : ce qu'ils souhaitent être), telle qu'elle se trouve par exemple consignée dans les grands textes de référence. Ainsi, l'article premier de la Déclaration universelle des droits de l'homme résume la teneur d'une conception universaliste de l'identité – car l'universalisme est aussi une forme d'identité morale qui forge un certain type d'attentes réciproques.

Contrairement à ce que prétendent les anti-contextualistes (qui assimilent indûment contextualisme et culturalisme), ce recours à l'identité ne condamne pas les acteurs à être confinés à un ethos particulier, sans perspective d'en sortir. Les normes universalistes sont à la disposition des membres des sociétés particularistes, comme les idéaux de liberté sont à la disposition des esclaves : à eux de s'en emparer, s'ils le peuvent. C'est pourquoi les acteurs peuvent être critiques, *y compris à l'égard de leur propre contexte*. Seule une réduction objectiviste du contexte à un ensemble de normes en vigueur permet cette objection de clôture particulariste ; les acteurs n'ont pas la même perspective. C'est pour la même raison que ce contextualisme n'est pas un relativisme : inévitablement enchâssés dans la relation fiduciaire à leur propre contexte, les acteurs ne peuvent être relativistes dans leur relation pratique au monde. Comme le culturalisme, le relativisme suppose une posture théorique d'extériorité qui est celle d'un observateur, pas celle de l'acteur.

Pour le contextualisme, l'identité morale (qu'il ne faut donc en aucun cas comprendre comme une brutale affirmation de soi) représente donc le socle ultime des justifications morales, équivalent de la prétention à la vérité pour le cognitivisme. Socle *ultime* ne veut toutefois pas dire socle *définitif*, car nous sommes toujours en mesure de transformer notre identité morale, comme le montre suffisamment ne serait-ce que l'évolution récente de notre propre civilisation. Mais si l'on veut délivrer la morale de toute attache métaphysique et la rendre véritablement post-métaphysique, il faut la découpler non seulement de ses liens théologiques, mais aussi de ses liens au cognitivisme discursif, c'est-à-dire à la vérité. Et ce qui se propose alors, c'est une théorie des normes adossées à l'identité morale, elle-même découlant de la relation pratique au monde comprise comme confiance dans les attentes de comportement par lesquelles nous devons d'abord nous ajuster au monde. C'est ce que propose le contextualisme que j'appelle *critique*, pour qui c'est la confiance, et non la connaissance, qui constitue la force de liaison élémentaire qui nous connecte au monde.

MARK HUNYADI
Université catholique de Louvain,
Belgique

JEAN-MARC FERRY

Trop brève note à propos du « contextualisme critique » de Mark Hunyadi

L'article de Mark Hunyadi¹ représente à mes yeux un pas intéressant dans la précision et l'approfondissement de sa thèse contextualiste, celle, dit-il, d'un « contextualisme critique » qu'il tient expressément à l'écart du relativisme, tout en le présentant comme un contextualisme « fort ». À ma connaissance, nulle contribution philosophique n'avait développé de façon aussi convaincante et exigeante l'importance de la *contextualité*. Dans son ouvrage de référence sur la question², l'auteur de *L'homme en contexte* affirme que *la contextualité est la condition originaire de l'Homme*. On pourrait y voir une thèse dont l'historisme de Wilhelm Dilthey avait coiffé la tradition des « sciences de l'esprit » du XIX^e siècle allemand, en faisant du contexte un gisement de ressources sémantiques et un tremplin pour le développement de l'expérience humaine (et, par suite, des sciences humaines). Mais Mark Hunyadi ne s'en tient pas là. Il déclare en outre vouloir « [...] Arracher le contexte au rôle d'arrière-plan auquel la philosophie le confine [...] », mettre en valeur son « rôle constitutif », et en déployer toutes les potentialités ; car « [...] le contexte offre [...] toutes les ressources pour constituer une morale *complète* – complète, donc permettant aussi de *s'opposer* au contexte. Le contexte donne tout, y compris la puissance de le critiquer, ou d'y résister³ ».

1. Ici même, Mark HUNYADI, « Confiance et contexte : une approche non cognitiviste des normes », p. 11-28.

2. Mark HUNYADI, *L'Homme en contexte*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Humanités », 2012.

3. *Ibid.*, p. 22.

S'OPPOSER AU CONTEXTE PAR SA CONTREFACTUALITÉ INTERNE

Mark Hunyadi pense par là prévenir la critique habituellement adressée au contextualisme : celle d'évacuer la transcendance dont toute théorie morale a pourtant besoin. En effet, il s'agit de faire valoir, face à *ce qui est*, ce qui (censément) *doit être* ; soit, un point de vue déontique-normatif sur la réalité factuelle. Une telle « transcendance » est bien nécessaire au point de vue moral. Contre l'idéalisme transcendantal – Kant, mais aussi Karl-Otto Apel et, finalement, Jürgen Habermas lui-même (en dépit de son programme déclaré de « dé-transcendentalisation ») – Mark Hunyadi soutient cependant que la transcendance requise pour opposer au factuel un point de vue normatif n'est pas à rechercher dans le ciel de la raison pure, par exemple dans l'universalité de la loi pratique. Il suffit d'un regard qui, porté sur le mode d'un « comme si » *contrefactuel*, ouvre la perspective déontique. Or cette « contrefactualité » est, pourrait-on dire, « dès toujours » enchâssée dans la contextualité.

C'est notamment au thème de la *contrefactualité* que le contextualisme de Mark Hunyadi doit son originalité et sa puissance : les contextes recèleraient les ressources nécessaires et suffisantes au déploiement de perspectives morales-déontiques, avec toute la transcendance utile que, *depuis les contextes*, projettent ces perspectives, *qui sont celles des acteurs eux-mêmes*. C'est, au fond, une faute de l'idéalisme, que de se croire obligé de faire fond sur une position de surplomb, d'où l'on prétendrait transcender les contextes (!), comme pour mieux asseoir le point de vue d'une morale du devoir, en l'indexant sur des « lois universelles et immuables » (pour reprendre une formulation classique). Selon Mark Hunyadi, le prix à payer est alors celui d'une confiscation de la perspective des acteurs, à quoi se substituerait le point de vue (surplombant) du philosophe. La perspective de la première personne pronominal (le *Je* performatif de l'acteur en contexte) s'en verrait subvertie par celle de la troisième personne pronominal (le *Il* objectivant du philosophe), ce qui aurait pour conséquence de désamorcer la normativité elle-même⁴ !

4. J'ai par ailleurs contesté cette conclusion, tout en tentant une mise au point conceptuelle sur la signification des perspectives attachées aux personnes pronominales ; ce que j'ai appelé

Je simplifie l'argumentation sous laquelle Mark Hunyadi porte l'estocade contre l'idéalisme, mais je ne pense pas en trahir la substance. La philosophie classique serait normalement, pour une telle critique, la cible indiquée. En l'espèce, c'est toutefois la *Diskursethik* de Habermas, son « éthique procédurale de la discussion », qui, sous ce titre, est discutée et, même, contestée. Mark Hunyadi s'en prend pour cela au *cognitivisme éthique* auquel Habermas est en effet attaché. C'est aussi ce qui permet de voir dans son article une explicitation substantielle, qui va enrichir la présentation de sa philosophie morale. Ici, le mot-clé est la *confiance*.

LES PARIS DE LA CONFIANCE ET LES ATTENTES DE COMPORTEMENT

Le contexte, « milieu de l'expérience humaine en général », « et qui suppose l'ensemble de la réalité qui la sous-tend, comme la surface de la mer suppose l'ensemble de la masse d'eau dont elle est la *limite* », ce « contexte-monde » n'est pas seulement une ressource d'intellections, d'aucuns diraient « de préjugés » qu'ensuite la critique viendrait mettre à l'épreuve à travers des confrontations argumentatives prenant pour horizon la vérité au sens large. Avant cela, il est, écrit Mark Hunyadi, « le sol pratique où se forment les *attentes* que je peux nourrir à l'égard du monde ». Envisagé sous cet aspect, le contexte se fait alors reconnaître comme le milieu primordial, où naît et s'éprouve notre *confiance* dans le réel en général ; et cela vaut pour les gestes premiers de l'être au monde. En particulier, le contexte *pratique* est le milieu où s'éprouve et se prouve la confiance qui, sur toute l'étendue des expériences de la vie, se marque par des *paris*, des engagements pratiques concrets, pris en cohérence avec nos attentes. Les développements que, dans cet article, Mark Hunyadi consacre aux *attentes de comportement*, en particulier aux *attentes normatives*, visent à établir que ce contexte pratique fait qu'en permanence j'agis de façon contrefactuelle : j'agis constamment *comme si* le réel n'allait pas, pour ainsi dire, trahir mes attentes (par quoi les paris ne sont pas pris de façon déraisonnable).

« perspectivisme pronominal » (Jean-Marc FERRY, *La Raison et la Foi*, Paris, Pocket, « Agora », 2016, chap. VII, « Deux tentatives de détranscendentalisation », en particulier p. 188-197).

Du fait que la confiance « se phénoménalise comme pari », la réussite éventuelle du pari récompense la confiance par le succès de l'action et, au-delà, de la coordination des actions humaines.

Mark Hunyadi semble y voir à tout le moins une préfiguration des normes sociales. Quel que soit le degré d'obligation de ces normes, depuis les adages jusqu'aux lois juridiques, leur fonction n'est-elle pas, en effet, de coordonner les actions, en stabilisant les attentes de comportement ? Centrer l'intérêt philosophique sur la confiance serait alors une voie, la voie royale, peut-être, non seulement pour mettre au jour une genèse des normes, mais aussi pour expliquer leur normativité elle-même. À vrai dire, le schéma est plus complexe, une complexité qui fait d'ailleurs gagner le propos en modestie : les normes sociales, ces régulateurs fixant des attentes réciproques de comportement, sont des « pourvoyeurs de confiance », par quoi Mark Hunyadi ne s'en remet pas intégralement à une confiance originaire pour rendre compte de la normativité. Il reste qu'en assumant un « contextualisme fort » dans l'acception originale que lui confère Mark Hunyadi, la théorie morale n'aurait plus besoin de faire fond sur un « cognitivisme fort », où, comme dans la pragmatique formelle de Jürgen Habermas, se recommanderait une systématique des énonciations problématiques et des prétentions correspondantes à la validité, déclinées en vérité propositionnelle, justesse normative, véridicité expressive, impliquant des rapports au monde différenciés – bref : une *architectonique de la raison communicationnelle*, qui retrouve sur le terrain d'une théorie du discours le geste « quasi-kantien » d'une *Critique* de la raison pratique.

QUELLE PRÉTENTION À LA VÉRITÉ ?

Par rapport à ce geste quasi transcendantal, le « contextualisme fort » de Mark Hunyadi devrait-il alors se réclamer d'une « pensée faible », post-métaphysique, *pensiero debole* à la Gianni Vattimo ? Je ne crois pas. Autant que je puisse voir, Mark Hunyadi ne cherche pas à liquider l'idée de vérité comme régulateur impliqué ou présupposé par toute pratique, pour autant qu'elle se fasse *réflexive*, c'est-à-dire disposée à problématiser les certitudes institutionnalisées. Mark Hunyadi le dit et le répète : le contexte recèle en son sein « [...] toutes

les ressources pour constituer une morale *complète* – complète, donc permettant aussi de *s'opposer* au contexte. Le contexte donne tout, y compris la puissance de le critiquer, ou d'y résister ». Personnellement, je modérerais cette affirmation : les contextes civilisationnels se prêtent inégalement – certains ne se prêtent pas du tout – à la mise en question de croyances instituées ; même sous nos latitudes, les sociétés ne sont d'ailleurs pas forcément ouvertes ; et puis, ne faudrait-il pas montrer en quoi le contexte produirait de lui-même, au-delà des ressources d'intellection et des attentes de comportement, la *force critique* ou, si l'on préfère, l'*énergie* des dispositions pratiques requises par la problématisation ?

Sous une apparence quelque peu empirique, mon objection vise à attirer l'attention sur la façon de relever le défi que doit en tout cas assumer une théorie morale. Ce défi, Mark Hunyadi l'énonce lui-même fort bien, dans le sillage de son propos « anti-cognitivistique » : « [...] arracher les normes à l'emprise du cognitivisme tel qu'on le voit à l'œuvre exemplairement chez Habermas, *tout en maintenant leur fonction éminemment critique, y compris dans leur capacité à critiquer le contexte où s'exercent ces normes.* » À juste titre, Mark Hunyadi définit ainsi le projet « cognitiviste » de Habermas : il repose sur la conviction « qu'une théorie ne peut être critique, précisément, que si elle parvient à fonder sa prétention à l'universalité, sans quoi les normes ultimes de la critique resteraient prisonnières des limites d'une aire culturelle donnée ». C'est tout à fait exact. Mais il serait plus juste encore d'en donner l'argument, tel que Habermas a pu le présenter lui-même de façon lapidaire :

[...] si des énoncés qui possèdent la propriété d'être « vrais » dans un contexte donné pouvaient la perdre dans un autre, il serait impossible que la prétention à la vérité qui les accompagne puisse être mise en question dans quelque contexte que ce soit [...]⁵.

Sous son apparente simplicité, la remarque de Habermas n'est pas si facile à saisir. En fait, elle situe d'emblée la question de la vérité dans l'espace du contrefactuel spécifique de la *première* personne pronominales : je ne saurais à la fois prétendre que mon énoncé est

5. Jürgen HABERMAS, *Idéalisation et communication*, trad. par Christian Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2006, p. 21.

vrai, et admettre qu'il peut être faux « de l'autre côté de la rivière ». Si je prétends que mon énoncé est vrai, alors je ne peux pas le penser comme vrai *seulement* dans mon contexte d'énonciation. Par conséquent, je ne saurais présenter mon contexte d'énonciation comme la limite de la vérité possible, sans détruire ma prétention à la vérité. Habermas pointe là les limites d'un contextualisme ordinaire, que l'on pourrait aussi bien dire « radical ». Il serait intéressant de savoir comment Mark Hunyadi répond sur la question de la vérité, de la compatibilité entre contextualité et vérité, *vue depuis la perspective de la première personne...*

AGIR COMMUNICATIONNEL ET DISCOURS ARGUMENTATIF CHEZ HABERMAS

Plutôt que prendre la question frontalement, Mark Hunyadi cible chez Habermas ce qu'il regarde comme une stratégie conceptuelle inappropriée au projet d'élaboration d'une théorie morale. C'est la stratégie qui, au lieu de montrer que la contextualité des normes n'est *pas* un problème, consisterait à vouloir fonder la prétention à l'universalité des normes, sous peine de quoi (selon l'imputation de Mark Hunyadi à Jürgen Habermas) « les normes ultimes de la critique resteraient prisonnières des limites d'une aire culturelle donnée ». D'où le cognitivisme moral de Habermas : il lui faut montrer comment la reconnaissance des normes, et donc, de leur validité, se forme à l'horizon de la vérité, sous des arguments de justesse normative. L'opérateur en est la *discussion pratique* réelle entre les sociétaires en incluant leurs représentants et les diverses agences qui participent aux processus où il est question d'adoption ou de rejets de normes ayant des conséquences politiques.

Cependant, la théorie de la discussion (*Diskurstheorie*), chez Habermas, peut en outre être regardée comme une partie de sa théorie de l'agir communicationnel. À raison, Mark Hunyadi note que, « pour la théorie de l'agir communicationnel, *c'est l'analyse des actes de parole qui fournit le canon explicatif de la coordination sociale* ». Mais il en infère que « la teneur morale de la communication langagière impose sa *judicature* à l'ensemble des pratiques sociales, la théorie normative (morale, juridique, politique)

étant toujours ultimement une théorie de la validité normative », si bien que « [...] la théorie morale se mue en théorie de la validité discursive des normes morales, la théorie politique en théorie de la validité discursive des normes politiques, etc.⁶ ».

Il y aurait, à cet endroit, une discussion « philologique » à avoir, quant à l'exacte interprétation de la pensée de Habermas, là où il y va d'une limite explicative de sa pragmatique formelle. Je ne suis pas mieux placé qu'un autre pour statuer à cet égard, et Habermas peut se défendre tout seul. Il me semble cependant qu'il distinguerait entre l'agir communicationnel et le discours argumentatif. Si une analyse des processus de l'agir communicationnel permet de mettre en effet au jour les mécanismes de coordination des actions, dans la vie de tous les jours, et d'étayer en même temps l'hypothèse d'un rôle constitutif de cet agir pour une genèse des institutions et des normes sociales, une reconstruction des procédures de problématisation discursive a plutôt pour objet d'explicitier la façon dont se forment, chez les acteurs sociaux, des présomptions d'acceptabilité rationnelle pour l'adoption ou le rejet de ces normes. Autrement dit, l'agir communicationnel et le discours argumentatif n'opèrent pas sur le même plan logique, le plan du discours argumentatif étant plus réflexif, en tant qu'*organon* de problématisation, où il s'agit non pas spécifiquement de coordonner des actions, mais spécifiquement de justifier des prétentions, ou de les réfuter.

On pourrait juger qu'une telle discussion exégétique, outre qu'elle est quelque peu technique, nous éloigne du cœur de la question. Mais si l'on reconnaît qu'existe bien, chez Habermas, cette distinction analytique – entre une théorie de l'agir communicationnel explicitant des processus d'entente en vue de coordonner des actions, et une théorie du discours reconstruisant des procédures de discussion agencées en vue d'examiner les prétentions des normes à la validité –, alors il devient difficile de lui reprocher le geste « cognitiviste » qui consisterait, chez lui, à ramener, pour ne pas dire, réduire la théorie morale à une théorie du discours.

Inversement, un danger serait que le contextualisme « fort » devienne « total », voire absolu, au risque de perdre son tranchant critique... Il me semble que l'objection intéressante au

6. Mark HUNYADI, « Confiance et contexte : une approche non cognitiviste des normes », p. 23.

contextualisme, y compris à celui que revendique Mark Hunyadi, n'est pas que le recours à l'identité condamnerait les acteurs au confinement dans un ethos particulier, mais que l'explication qu'il propose pour la normativité ne rend pas compte de la validité des normes, sauf à rabattre le vrai sur un tenir-pour-vrai ou valide en général. Éviter cette réduction oblige-t-il le philosophe à situer son point de référence en surplomb de la contextualité ? C'est une imputation que Mark Hunyadi me paraît faire à Jürgen Habermas, et qu'il conviendrait de considérablement nuancer. L'idée d'une « transcendance de l'intérieur » est ici centrale. À qui cherche à comprendre ce qu'engagent les acteurs à travers leurs paroles, lorsque, par exemple, ils contestent telle ou telle mesure *au nom* de ce qui est juste, il importe plutôt de reconnaître chez eux comme une « transcendance interne ». Selon Habermas, elle se marque par les idéalizations que forment ces acteurs qui délibèrent – nécessairement, toujours – en contexte⁷.

LES LIMITES DE LA CONTEXTUALITÉ : GENÈSE DES NORMES ET JUSTIFICATION DES NORMES

Autant que je puisse voir, le problème que pose la critique développée par Mark Hunyadi à l'endroit du cognitivisme moral tient à une absorption du plan de la *validité* par celui de la *constitution*,

7. En première ligne de ces idéalizations se profilent des « postulations » telles que la vérité des propositions, la justesse des normes, l'authenticité des expressions, la sincérité des locuteurs et, finalement, leur liberté de personnes capables de répondre de ce qu'elles font. Aussi bien n'est-ce pas « au nom de » l'identité morale que les attentes normatives vers les droits de l'homme apparaissent légitimes, mais au nom de la *justice* politique (étant entendu que le point de vue moral suffit à justifier ces droits). L'affirmation des droits de l'homme ne trouve pas sa justification dans ce que l'on veut être, ou dans la façon dont on aime à se comprendre soi-même, mais dans ce que l'on estime exigible, opposable à tout un chacun, personne ou institution, en regard de ce que l'on pense juste. Ce faisant, chacun est censé assumer ne pas détenir la vérité sur ce qui est juste ou non, mais tenir toutefois cette prétention face aux autres, jusqu'à preuve du contraire. D'où l'horizon discursif de la publicité des débats au sein d'un espace public ouvert. Cet horizon, qui confère une aura politique à la philosophie communautaire de Habermas, n'est pas *impliqué* par le modèle proposé par Mark Hunyadi : celui d'un « contextualisme fort » où ce qui prévaut serait plutôt, suivant sa belle métaphore, l'horizon « maritime » des ressources d'arrière-plan.

ou encore, à une réduction de la *justification* à l'*explication* ; et finalement à une confusion méthodologique entre l'attitude de la troisième personne et l'attitude de la première personne ! Le soupçon pourrait être corroboré par l'argument que Mark Hunyadi avance pour établir que l'analyse du contexte *suffit* à rendre compte de la normativité des normes et des jugements moraux. Cet argument consiste à faire valoir que le contexte possède d'emblée les ressources de la *contrefactualité* – c'est déjà le cas au niveau primaire du « contexte pratique », là où se produisent les attentes élémentaires du monde vécu –, et que le philosophe n'a pas besoin de plus. Il n'a pas besoin, en particulier, de s'échiner à montrer en quoi les normes peuvent prétendre à l'*universalité*, afin d'être considérées et acceptées comme *justes*. Il est vrai que la contrefactualité recèle l'élément déontique (le devoir), et qu'il n'est pas de point de vue moral qui ne porte un regard contrefactuel sur le réel. En cela, le contexte peut être regardé comme constitutif pour la normativité en général. Encore faudrait-il admettre, ce qui reste à montrer, que le contexte n'est pas seulement un dépôt sémantique, un tissu de propositions substantielles, mais qu'outre des *contenus* propositionnels, il possède une *énergie modale* dont s'autoriseraient les acteurs pour en faire varier le *statut* – par exemple, en conférant au premier article de la grande Déclaration des droits de l'homme le statut contrefactuel d'un « comme si » pratique. Quoi qu'il en soit, admettons que le contexte rende compte de la contrefactualité constitutive et, partant, d'une *genèse* des normes. Pour autant, ce n'est pas cette contrefactualité qui permet de décider si le contenu est ou non acceptable du point de vue de la *validité*. Il n'y a que l'*universalité*, c'est-à-dire le caractère universalisable des propositions normatives, qui situe pour elles un test de validité. Bien entendu, on peut répliquer que, là encore, le contexte donne aux acteurs tout ce qu'il faut pour qu'ils puissent élever des prétentions à la validité. Mais ni la contextualité ni la contrefactualité censément recelée ne peuvent être invoquées pour *justifier* ces prétentions.

Tel que j'avais par ailleurs pu en avancer la notion et l'expression, le *perspectivisme pronominal*, sans cesser de renvoyer l'attitude propositionnelle dite « de la première personne » (Je) au *vécu* subjectif des acteurs, la réfère aussi à l'opération qui consiste chez ces acteurs à évaluer et juger ce qui les intéresse, comportements, propositions,

en les confrontant à des critères de validité. C'est en comprenant ainsi, dans sa dualité fondamentale, l'attitude de la première personne, que le cognitivisme moral a part au perspectivisme pronominal, sans qu'il faille pour autant méconnaître ou sous-estimer la relation fiduciaire fondamentale de l'homme à son contexte.

JEAN-MARC FERRY
Philosophe, chaire de philosophie de l'Europe,
Nantes

MARK HUNYADI

Réponse à Jean-Marc Ferry

Dans ma réponse aux remarques que Jean-Marc Ferry m'a fait l'honneur de rédiger en réaction à mon article, je me limite à quelques indications permettant de poser les jalons d'une discussion qui reste à mener.

SUR LA QUESTION DE LA VÉRITÉ

Le rapport fondamentalement fiduciaire (= de confiance) que nous entretenons avec le monde me fait aboutir à la même conclusion que l'interprétation que Jean-Marc Ferry donne de la citation de Habermas qu'il tire de *Idéalisations et communication* : *on ne peut pas être relativiste en première personne*. Ce qui veut dire qu'on ne peut pas ne pas parler au nom d'une vérité qui, quant à son sens, n'est pas limitée par la contextualité de son énonciation. Soit. Mais faut-il, et même peut-on, conclure de là au postulat nécessaire d'une idée universelle (= transcendant tous les contextes) de vérité ? Je ne le crois pas. Précisons : je tiens pour tout aussi essentiel que Jean-Marc Ferry (et Habermas) de pouvoir maintenir la distinction entre le *vrai* et le *tenir-pour-vrai*. Mais pour maintenir cette distinction, l'acteur n'a nul besoin d'un saut dans l'universel : il a simplement besoin de maintenir un *différentiel de contrefactualité* entre son énoncé, et un énoncé *possible* qui pourrait le démentir. Autrement dit, un différentiel non entre son énoncé et un énoncé potentiel universellement vrai, mais entre son énoncé et un *autre* énoncé *possible* qui viendrait l'infirmer. C'est le sens que mon contextualisme donne à la notion, si profonde, de « transcendance interne » ou « transcendance de l'intérieur » ; il ne s'agit pas de nier « les idéalisations que forment les acteurs qui délibèrent », mais de leur donner un sens moins hyperbolique (différentiel au lieu d'universel, si l'on

veut). Le postulat d'une vérité universelle est une extrapolation du philosophe, laquelle est à mes yeux un exemple de la confiscation du point de vue de l'acteur, illustrant ainsi une critique que j'avais formulée dans *L'Homme en contexte* et que Jean-Marc Ferry a par ailleurs lumineusement résumée au début de son article.

SUR L'EXPLICATION VS LA JUSTIFICATION DE LA VALIDITÉ

Selon Jean-Marc Ferry, la contextualité serait certes capable d'*expliquer* la *genèse* des normes, mais non de *justifier* leur *validité*. Et il ajoute avec force : « Il n'y a que l'universalité, c'est-à-dire le caractère universalisable des propositions normatives, qui situe pour elles un test de validité. » Je ne trahis donc pas la pensée de Jean-Marc Ferry en affirmant que lorsqu'il parle, d'une manière générale, de « justifier la validité des normes », cette expression est, sous sa plume, elliptique, et veut dire en réalité : « justifier la validité des normes au regard d'un critère tiré des idéalizations universalisantes que les acteurs ne peuvent pas ne pas opérer dès lors qu'ils délibèrent ». D'une part, je viens d'indiquer un sens moins hyperbolique des idéalizations immanentes à la pratique des acteurs. Mais d'autre part, c'est effectivement la thèse de mon contextualisme que *pour les acteurs*, la pierre de touche *ultime* pour leurs *justifications* est leur *identité* (et non les postulations *de la raison*), c'est-à-dire la manière dont ils se comprennent eux-mêmes. Je me rends compte que cette formulation, déjà présente dans *L'Homme en contexte*, peut prêter à confusion. Voici donc quelques précisions à cet égard : a) ce lien à l'identité ne rabat pas la *justification* sur l'*explication*, parce que l'identité morale dont il est question est elle-même, du point de vue des acteurs eux-mêmes, à la fois *factuelle* (ce que nous sommes, culture, origine, etc.) et *contrefactuelle* (ce que nous souhaiterions être : par exemple, libres et égaux en droits). Lorsque les acteurs justifient des normes, ils ne le font donc pas seulement en fonction de ce qu'ils *sont*, mais aussi de ce qu'ils *souhaiteraient être* (on pourrait parler d'« idéalisation identitaire ») ; b) ce qui permet de souligner que *l'universalisme est aussi une identité*, en l'occurrence celle de comprendre tous les humains comme libres et

égaux en droits ; c) enfin, dire que l'identité ainsi comprise est la pierre de touche *ultime* des justifications ne veut pas dire qu'elle est *définitive* : la manière de se comprendre soi-même et les autres se redéfinit en permanence. De plus, *ultime* veut dire qu'on s'y réfère *en dernier recours*, tout autre argument étant épuisé. On ne brandit pas *directement* l'identité comme un argument dirimant : c'est toutefois le niveau de discussion auquel on est *poussé* lorsque, au-delà de tous les arguments éthiques disponibles, entre finalement en jeu une certaine conception de nous-mêmes (comme pour le clonage, la GPA, etc.).

Une dernière remarque : contrairement à ce que suggère Jean-Marc Ferry, le contexte ne possède par lui-même aucune « énergie modale », selon son expression qui, si je la comprends bien, signifie le pouvoir qu'aurait un contenu sémantique d'acquiescer un pouvoir normatif, c'est-à-dire, au fond, de changer de statut illocutionnaire. Ce sont les *acteurs* qui possèdent cette énergie, pas le contexte ; à l'image des esclaves voulant se libérer, ce sont *eux* qui, par leur pouvoir d'orienter leur action en fonction *de ce qui n'est pas*, ont en permanence la capacité de façonner et refaçonner leur identité morale, donc, ultimement, les critères de la validité morale. Savoir s'ils en ont le pouvoir effectif et à quel degré leurs revendications sont audibles dans une société donnée est une autre question, empirique celle-là, qui n'affecte pas leur pouvoir principal de contrefactualité, lequel dessine des idéalizations « différentielles » toujours tributaires du contexte qui est le leur.

MARK HUNYADI

Revue d'éthique et de théologie morale

La *Revue d'Éthique et de Théologie Morale (RETM)* est une revue œcuménique qui publie des articles et des dossiers scientifiques sur les débats et les questionnements éthiques contemporains. Seule revue francophone spécialisée en éthique théologique, elle se veut ouverte aux interrogations venant de diverses disciplines : théologie, philosophie, sociologie, histoire, sciences humaines.

Elle édite des articles varia et des dossiers thématiques sur des sujets divers (bioéthique, éthique fondamentale, éthique sociale, questions politiques, familiales, environnementales...) dans une perspective chrétienne attentive aux questionnements du monde présent. L'animation intellectuelle de la revue est assurée par l'Association de Théologiens pour l'Étude de la Morale (ATEM), association œcuménique internationale francophone (www.ethique-atem.org).

La revue livre quatre numéros par an et un numéro hors-série qui reprend les actes du colloque annuel de l'ATEM.

Chaque numéro, sauf exception, présente un dossier thématique, des articles varia, des comptes-rendus critiques, et des résumés en français et en anglais. Les articles proposés à la rédaction sont soumis de manière anonyme à un examen par deux réviseurs spécialistes de la question.

*Retrouvez les numéros de la revue sur le site de revues
de sciences humaines CAIRN : www.cairn.info*



N° 304 / Décembre 2019

144 pages / 18,50 €