

## Le contextualisme

par Christine Tappolet

Depuis quelques années, le terme « contextualisme » jouit d'une popularité grandissante en philosophie, et plus particulièrement en éthique. Ce n'est pourtant pas un vocable qui s'explique par lui-même. Au contraire, il s'agit d'un terme à la fois technique, récent, et plurivoque. Une multitude de thèses assez différentes peuvent en effet légitimement invoquer ce terme comme bannière. Le point commun de ces conceptions consiste en ce qu'elles insistent toutes sur l'importance du contexte. En bref, être contextualiste au sujet de *x* équivaut à dire que *x* dépend d'un contexte pertinent.

Poussée à l'extrême, l'application de cette recette aboutit à un ensemble de thèses qui peuvent paraître comme autant de solutions quasi miraculeuses à des problèmes pourtant récalcitrants – il suffirait d'invoquer le contexte pour éliminer toute difficulté. Ainsi, le contextualiste propose des réponses à la plupart des grandes questions en philosophie morale.

Considérons pour commencer les questions les plus abstraites, celles dites de méta-éthique, et voyons ce qu'en dit un contextualiste invétéré. La connaissance morale et la justification des jugements moraux est-elle possible? Seulement dans un contexte particulier. Quelle est la signification des termes moraux? Elle varie en fonction du contexte.

Les questions plus substantielles en philosophie morale admettent elles aussi des réponses de ce genre. Qu'est-ce qu'un agent moralement admirable doit faire? C'est le contexte qui le déterminera. Un agent doit-il accomplir telle et telle action? Cela dépend de facteurs contextuels, car une décision juste doit prendre en compte tous les éléments du contexte.

Chacune de ces réponses correspond à une forme spécifique de contextualisme moral. On peut en distinguer au moins trois :

- a) le *contextualisme épistémique*, portant sur la connaissance morale et la justification des croyances morales;
- b) le *contextualisme sémantique*, ayant trait à la signification des termes et des énoncés moraux;
- c) ce qu'on pourrait appeler le *contextualisme substantiel*, c'est-à-dire le contextualisme appliqué à la question de savoir ce que l'on doit faire.

Mais que veulent dire ces différentes thèses et pourquoi faudrait-il penser qu'elles sont vraies? C'est ce que nous allons voir en commençant par ce que j'ai qualifié de contextualisme sémantique.

Avant d'entrer dans le vif du débat, notons immédiatement qu'il vaut mieux distinguer le contextualisme moral du relativisme moral. Il est vrai qu'un relativiste peut affirmer que selon lui, les principes moraux sont relatifs à un contexte socioculturel. Selon la définition proposée ci-dessus, il s'agit effectivement d'une thèse contextualiste. Toutefois, comme on a pris l'habitude de parler de *relativisme moral* pour désigner ce genre de doctrine, il semble peu utile de changer de terminologie.

### Le contextualisme sémantique

Historiquement, le contextualisme a d'abord été développé en philosophie du langage. Il s'agit d'une thèse concernant ce que les termes signifient. Elle affirme que la signification de certains termes (ou dans une version plus ambitieuse, de tous les termes) dépend du contexte dans lequel ils sont utilisés.

Par conséquent, un même terme pourra avoir des significations différentes selon le contexte dans lequel il est utilisé.

Une catégorie de termes pour laquelle le contextualisme sémantique semble particulièrement plausible est constituée par ce qu'on appelle les « indexicaux » : des termes comme « je » ou « ceci » (Perry, 1979). Ce à quoi se réfère le terme « je », par exemple, varie en fonction du locuteur. Si le lecteur de ce texte dit « je vis à Genève », cet énoncé sera vrai s'il vit à Genève et faux dans le cas contraire. Mais évidemment, la signification de cet énoncé changera si c'est moi, l'auteur de ce texte, qui le prononce.

Les termes vagues, comme « chauve », constituent une autre catégorie de termes dont la signification semble varier en fonction du contexte (Lewis, 1979). Supposons que quelques cheveux parsèment le crâne d'un individu. Pourra-t-on dire qu'il est chauve? Le contextualiste répondra que cela dépend du contexte de l'énoncé. Dans un contexte exigeant, l'énoncé sera faux, tandis que dans un contexte moins exigeant, il pourra tout à fait être vrai, ou du moins « suffisamment vrai », pour reprendre l'expression de David Lewis. Comme ce dernier le souligne, ce qui est suffisamment vrai dans un contexte ne l'est pas nécessairement dans un autre contexte. Par exemple, l'énoncé « La France est hexagonale » est suffisamment vrai dans le contexte où il est acceptable de dire que l'Italie a la forme d'une botte, c'est-à-dire dans un contexte où les standards de précision géométrique ne sont pas très élevés.

Transposé au domaine moral, le contextualisme sémantique affirme que la signification des termes moraux dépend du contexte. C'est là une thèse qui admet des lectures très différentes. Plutôt que de présenter toutes les possibilités théoriques, nous examinerons les conceptions de Peter Unger (1995, 1996) et de Mark Timmons (1999), deux figures proéminentes du contextualisme appliqué à la question de la signification des énoncés moraux.

Selon Unger, la signification et donc les conditions de vérité des énoncés dépendent du contexte dans lequel ces derniers sont produits. Ces contextes peuvent être plus ou moins exi-

geants, du point de vue moral. Unger s'intéresse à la question de savoir combien une personne nantie doit donner pour lutter contre la misère dans le monde. Les avis sont très divergents, allant de l'idée que chacun est libre de décider de ce qu'il contribue, à celle selon laquelle il est impératif de se mobiliser et de donner une part significative de son salaire. Unger suggère que ses divergences sont dues à des différences contextuelles. Dans un contexte peu exigeant, tel que celui qui correspond aux croyances morales ordinaires des nantis, le premier jugement pourra être vrai. Dans un contexte très exigeant, par contre, il paraîtra naturel de dire qu'une personne doit donner une part significative de son salaire, et c'est ce qui comptera comme la vérité, étant donné ce contexte.

D'une manière générale, tous nos jugements moraux seraient tacitement relatifs à des standards moraux. Par exemple, quand je dis « ce que Pierre a fait est bien », ce que je veux vraiment dire, c'est que ce Pierre a fait est bien *relativement* à un standard d'acceptabilité déterminé par le contexte de mon jugement. Selon Unger, cela n'implique pas un relativisme total. Certains jugements moraux, comme la condamnation du meurtre de sang-froid motivé par un vol, seraient faux quel que soit le contexte : il n'y aurait pas de contexte par rapport auquel un tel jugement serait vrai. Ce qu'il faut aussi souligner, c'est que d'après Unger le contexte n'est pas arbitrairement déterminé par celui qui exprime un jugement : le contexte est donné et ne fait pas l'objet d'un choix arbitraire. Toutefois, et d'une façon qui peut paraître en tension avec la thèse selon laquelle nous ne choisissons pas les contextes pertinents, Unger semble nous encourager à adopter des standards moraux élevés. Il affirme en tous cas que des contextes plus exigeants que nos contextes habituels seraient nécessaires pour vivre sur un plan éthique plus élevé ; c'est ce qui nous permettrait d'échapper au « marécage moral » – je cite Unger lui-même – dans lequel nous sommes pris.

Que penser de cette théorie? Son défaut principal consiste en ce qu'elle ne permet pas vraiment de dire qu'untel a telle ou telle obligation morale. Quand deux personnes sont en

désaccord au sujet de la question de savoir comment il faudrait répartir les richesses entre les nantis et les démunis, leurs jugements semblent vraiment se contredire. Or, selon Unger, les deux jugements pourraient être vrais. Le jugement « un nanti ne doit rien donner aux démunis » serait vrai par rapport au contexte peu exigeant, alors que le jugement « un nanti doit donner une part significative de son revenu » serait vrai par rapport à un contexte plus exigeant. Il ne suffit pas de postuler un contexte unique pour régler ce problème. Mise à part la question délicate de savoir si le contexte unique en question est celui qui véhicule des standards exigeants ou non, le problème, c'est qu'il semble que *soit* les nantis ont une obligation de donner quelque chose aux démunis, *soit* ils n'ont pas cette obligation. Et c'est là une question qui ne dépend pas d'un contexte particulier d'énonciation. C'est en tous cas comme cela que nous envisageons les choses quand nous discutons de ce genre de question.

Comme Mark Timmons, dont nous allons maintenant considérer les thèses, le note, la possibilité de réels désaccords est un problème pour tout relativisme. Timmons s'oppose fermement à la thèse relativiste selon laquelle la signification des énoncés moraux varie en fonction de la conception morale d'un individu ou d'un groupe. Selon Timmons, les énoncés moraux se distinguent fondamentalement des énoncés factuels. Contrairement à ces derniers, les énoncés moraux ont pour seule fonction de guider nos choix et nos actions. C'est pourquoi il ne faut pas penser qu'ils cherchent à correspondre à une réalité quelconque. Timmons s'oppose donc au réalisme moral, la thèse selon laquelle il existe une réalité morale indépendante (Ogien, 1999, Tappolet, 2000, Virvidakis, 1996).

Toutefois, Timmons distingue deux sortes de contexte : le contexte « détaché » et le contexte « engagé ». Dans un contexte moralement engagé, nous considérons que nos énoncés moraux sont vrais ou faux, selon qu'ils reflètent notre conception morale ou non. Par contre, dans un contexte détaché, qui correspond à la perspective philosophique sur

ces questions, les énoncés moraux ne sont ni vrais ni faux, la raison à cela étant qu'il n'existe pas de faits moraux qui pourraient les rendre vrais ou faux.

La difficulté principale à laquelle est confrontée cette conception, c'est que, dans le contexte qualifié d'engagé, la prétendue « vérité » des jugements moraux est relative aux conceptions morales des locuteurs. Il semble donc que le contextualisme sémantique de Timmons n'échappe pas réellement au problème du relativisme moral.

Considérons maintenant le contextualisme tel qu'il s'applique aux questions d'épistémologie.

### Le contextualisme épistémologique

Un des énoncés de Wittgenstein les plus fréquemment cités affirme qu'à la base de toute croyance bien fondée se trouve une croyance qui n'est pas fondée (Wittgenstein, 1976). Les contextualistes contemporains se sont emparés de cette idée et ont suggéré que la justification des croyances dépend de certaines croyances qui, dans un contexte donné, ne sont pas en besoin de justification (Unger, 1986, Larmore in Ogien, 1999, Timmons, 1999). Dans un autre contexte, en revanche, ces mêmes croyances pourront nécessiter une justification. Ainsi, la justification dépendrait de fondations à géométrie variable, dont la constitution serait déterminée par le contexte. Je considérerai ici la justification des croyances morales et non pas la connaissance morale, à laquelle le même genre de considérations s'applique.

Considérons la croyance que Pierre ne doit pas mentir. La question qui se pose est de savoir ce qui pourrait justifier une telle croyance. Quelles seraient, en d'autres termes, les raisons de penser que Pierre ne doit pas mentir? Notons qu'il ne s'agit pas de savoir quelles seraient les raisons stratégiques pour penser que Pierre ne doit pas mentir. Si quelqu'un nous promet un million d'euros pour entretenir la croyance qu'il existe des petits hommes verts sur Mars, nous avons certes

une raison de tenter d'avoir cette croyance, mais cette raison est d'ordre stratégique : celui qui s'en tient à une telle raison ne vise pas à croire le vrai. Pour ce qui est des raisons non stratégiques, la réponse la plus courante consiste à invoquer un principe général. On dira que s'il est vrai que Pierre ne doit pas mentir, c'est parce qu'en général, un agent ne doit pas mentir. Mais qu'en est-il de ce principe? Qu'est-ce qui pourrait bien le justifier? Faut-il faire appel à un autre principe, d'ordre encore plus général, comme celui qui invoque le respect des personnes? Peut-être. Mais sur quoi se fonde cette croyance-là, au juste? Et si l'on trouve un principe encore plus général pour répondre à cette question, comment empêcher que la chaîne de justification ne se termine jamais? Il semble que l'entreprise de justification soit menacée par un *regressus* à l'infini qui interdirait la possibilité même d'avoir des croyances justifiées.

Il existe traditionnellement deux sortes de réponses à ce problème, correspondant à deux conceptions bien distinctes de la justification : le fondationnisme et le cohérentisme (Tappolet, 2000, Tappolet in Canto-Sperber, 2001).

Le *fondationnisme* affirme que la chaîne de justification se termine par des croyances dont la justification est indépendante de toute autre croyance. Ces croyances formeraient le socle sur lequel les autres croyances d'une personne se baseraient. La structure de la justification est conçue sur le modèle d'une pyramide : à la base, on trouve des fondations solides, les autres éléments s'appuyant sur cette base. La question qui se pose est de savoir quelles sont les croyances qui constituent ces fondations. Une réponse traditionnelle consiste à affirmer que certains principes moraux, comme celui qu'il nous faut respecter les personnes, sont évidents par eux-mêmes. Il suffirait d'y réfléchir pour se rendre compte qu'un tel principe est évident. C'est là ce qu'affirme l'*intuitionnisme moral*, une doctrine dont Lukas K. Sosoe rappelle ici même qu'elle remonte à Sidgwick et Moore, et qui a récemment connu un renouveau (Stratton-Lake, 2002). Que faire, pourtant, des désaccords persistants au sujet des principes qui pourraient fonder nos

croyances morales? Force est de reconnaître qu'il est difficile de croire qu'un quelconque principe moral soit évident par lui-même.

C'est justement sur ce point que les adeptes du *cohérentisme* critiquent le fondationnisme. Il est douteux, selon eux, de simplement postuler qu'une ou l'autre croyance bloque le *regressus*. Le cohérentisme propose une conception complètement différente et holistique de la justification des croyances, qui s'oppose au modèle pyramidal et linéaire qui caractérise le fondationnisme. Pour le cohérentisme, la justification dépend des relations qu'entretiennent les différentes croyances d'une personne. Une croyance sera justifiée si elle fait partie d'un ensemble cohérent de croyances. Un tel ensemble est caractérisé par un grand nombre de relations de justification reliant les différentes croyances qui le composent. La difficulté principale que rencontre cette conception est qu'elle implique des cercles de justification. Si ma croyance que Pierre ne doit pas mentir à sa sœur est justifiée, c'est parce qu'en fin de compte, elle se fonde sur elle-même. Or, on voit mal comment croire qu'une chose soit le cas pourrait être une bonne raison de croire cela.

Le contextualisme propose une troisième solution, qui cherche à éviter les problèmes de ses deux rivales (Timmons, 1999). Le problème de la circularité est évité, car la structure de la justification est conçue comme étant linéaire et non pas holistique. La chaîne de justification n'est toutefois pas menacée par un *regressus*. En effet, cette dernière se termine par des croyances qui forment bel et bien une base (au moins provisoire) sur laquelle les autres croyances reposent. Contrairement à ce qu'affirme le fondationnisme, ce socle n'est toutefois pas constitué par des croyances justifiées, mais par des croyances qui n'ont pas besoin, dans le contexte en question, de justification.

Timmons propose ainsi de considérer que, dans un contexte ordinaire, les croyances morales que nous avons acquises par notre éducation et auxquelles nous tenons, comme celle selon laquelle il ne faut pas mentir ou celle qui considère qu'il ne

faut pas nuire à autrui, sont en général tenues pour évidentes. De plus, celui qui les met en doute ne sera pas pris au sérieux. Et pourtant, la plupart de ceux qui entretiennent de telles croyances seraient incapables de fournir une justification adéquate. Ce qui caractérise le contextualiste, c'est l'affirmation que cela ne pose aucun problème.

Selon le contextualiste, la situation morale ne se distinguerait pas du cas général. Selon le contextualiste, nous ne sommes pas non plus capables de justifier nos croyances ordinaires, telle que celle que nous voyons un chat quand nous avons l'impression de voir un chat. Nous serions incapables d'exclure que nous hallucinons ou encore que nous sommes la victime d'un malin génie qui nous fait croire que nous voyons un chat. Mais dans un contexte ordinaire, il n'y aurait aucun problème à former ce genre de croyance.

Toutefois, il est des contextes dans lesquelles nos croyances doivent être remises en question, de sorte que leur rôle de fondation sera suspendu. Dans un contexte que Timmons qualifie de *sceptique*, il faudrait être en mesure d'exclure que nous hallucinons pour pouvoir croire que nous voyons un chat. Et il faudrait aussi exclure qu'un malin génie provoque des perceptions illusoire de chat. De la même manière, nos croyances morales ordinaires devront être remises en question dans un contexte sceptique. Pour pouvoir leur faire confiance, il faudra leur trouver des justifications.

Il faut dire que le contextualisme épistémique semble correspondre à notre expérience commune. Quand nous cherchons à régler une question morale concrète, ce que nous faisons, en général, c'est de réfléchir à ce qu'il nous faut faire à partir des convictions morales que nous avons. Nous n'entamons pas une réflexion sur ces principes, chose qui nous mènerait bien trop loin. Au contraire, nous nous fondons sur ce que nous tenons pour acquis, sur ces convictions que nous avons grâce à notre éducation et, plus généralement, à notre vécu. Et nous faisons cela même si nous savons bien qu'à la réflexion, nous pourrions nous voir forcés de réviser, voir d'abandonner, nos convictions morales.

La question qui se pose, toutefois, c'est de savoir si cette pratique doit être entérinée par la théorie au point de dire que, dans un contexte ordinaire, les croyances qu'une personne fonde sur ses convictions dénuées de justification, sont bel et bien justifiées. Peut-on vraiment dire qu'une personne qui n'a pas la moindre idée de ce qui pourrait venir justifier le principe selon lequel il ne faut pas mentir a des croyances morales justifiées sur la base de ce principe? Et qu'en est-il si l'éducation de cette personne lui a fait acquérir des convictions contestables, qu'elle remettrait en question si elle avait l'occasion d'y réfléchir? Supposons par exemple que cette personne nourrit la ferme conviction qu'elle a le droit de mentir, quelles que soient les circonstances, mais qu'elle changerait d'avis si elle comprenait que mentir à quelqu'un peut nuire à cette personne. Peut-on dire que, dans un contexte ordinaire, la conviction selon laquelle elle a toujours le droit de mentir peut venir justifier d'autres croyances, comme la croyance qu'elle a le droit de mentir à ses enfants ou à un patient? Cela semble douteux.

Pourtant, il y a un grain de vérité dans l'idée que certaines convictions ou croyances ont, dans certains contextes, un statut particulier. Pour réfléchir à nos principes moraux, il est nécessaire de tenir pour vraies et intouchables un certain nombre de convictions. C'est ce qui semble nécessaire pour que l'entreprise de réflexion au sujet de nos croyances puisse prendre son essor. Sur la base de notre passé, nous partons avec la conviction qu'il faut respecter les personnes ou encore celle selon laquelle il ne faut pas nuire à autrui. Et nous interrogeons ensuite nos autres croyances pour voir dans quelle mesure elles se conforment aux principes auxquels nous souscrivons. La thèse selon laquelle notre réflexion dépend de points fixes est toutefois d'ordre méthodologique. Elle n'implique rien au sujet de la justification de nos croyances. Tout ce qu'elle affirme est que notre réflexion ne peut pas se faire sans prendre appui sur des certitudes.

Pour finir, considérons ce que j'avais nommé le contextualisme substantiel.

## Délibération et sensibilité au contexte

Un médecin doit-il ou non cacher à un patient souffrant d'un cancer rare, mais fulgurant, que ses chances sont minimales? En principe, il est naturel de penser qu'il lui incombe d'informer son patient. C'est ce que semble exiger le respect de son autonomie. On admettra pourtant aussi qu'il est nécessaire de tenir compte de tous les facteurs pertinents, qu'ils appartiennent au cas ou à son contexte. Par exemple, si le patient est en plus atteint d'une dépression et que le risque de suicide ne peut être exclu, il vaudrait peut-être mieux ne pas lui révéler ses chances de survie avec exactitude. Cette considération paraîtra pourtant moins déterminante s'il s'avère par ailleurs que la famille du malade l'entoure au point de ne jamais le laisser seul.

Comparée à ses adversaires, l'*éthique de la vertu*, une conception qui s'inspire principalement d'Aristote, a sans doute le plus insisté sur l'importance des détails caractérisant chaque cas particulier et son contexte. L'agent faisant preuve de vertu se doit en effet de considérer tous les détails pertinents à une prise de décision. Il reste pourtant vrai que toutes les théories morales s'accordent au sujet de l'importance des informations contextuelles lors d'une prise de décision. Le conséquentialisme, par exemple, insiste sur le fait que toutes les informations pertinentes comptent pour déterminer quelle action promeut le bien. Et rien n'interdit aux kantien(ne)s de reconnaître eux aussi l'importance qu'il y a à tenir compte de l'ensemble des considérations pertinentes pour prendre une décision morale.

En fait, le débat porte plutôt sur la question de savoir comment les différents facteurs contextuels influencent la décision. Il s'agit là de s'interroger sur la façon dont s'articule le raisonnement moral. D'une manière très générale, on peut distinguer deux approches de la délibération fondamentalement opposées (Stroud, à paraître). Selon la première, nos raisonnements empruntent la forme d'une déduction se fondant sur un principe moral. Considérons par exemple

le principe selon lequel il ne faut pas mentir. Étant donné l'observation qu'une action est un mensonge, un agent peut immédiatement conclure que cette action ne doit pas être accomplie. L'agent devra donc appliquer un principe général au cas particulier pour savoir quoi faire. Ce principe lui permettra de déduire que l'action est prohibée, une fois admis que cette action consiste en un mensonge. Selon cette conception, il existe un certain nombre de vérités morales générales qui attendent de se faire appliquer à des cas particuliers.

Ce modèle du raisonnement moral se caractérise par un manque de sensibilité à l'égard des facteurs contextuels. En effet, si l'on s'en tient au principe selon lequel il suffit qu'une action soit un mensonge pour qu'il faille l'exclure, aucune autre considération ne devra être prise en compte pour déterminer ce qu'il faut faire. Or, même le plus rigide des moralistes devrait admettre qu'il semble parfois justifié de mentir; un mensonge peut sauver une vie, après tout.

C'est là le genre de situation qui donne lieu à des dilemmes moraux. Revenons au cas décrit ci-dessus. D'un côté, il semble qu'il faille ne pas mentir et respecter l'autonomie du patient, alors que, d'un autre côté, il faudrait aussi éviter de mettre sa vie en danger. Différents principes moraux s'opposent et rendent la décision difficile.

Pour tenir compte de la complexité des dilemmes moraux tout en maintenant l'idée selon laquelle le raisonnement pratique est une affaire de déduction, on peut proposer deux stratégies :

- hiérarchiser les principes moraux, par exemple en stipulant que le principe selon lequel il faut éviter de causer la mort d'un patient prime sur le principe qui veut qu'il ne faut pas mentir à un patient;
- affiner les principes moraux, par exemple en soutenant qu'en fait, le principe correct affirme qu'il ne faut pas mentir, sauf si la vie de quelqu'un est mise en danger.

Ces stratégies semblent malheureusement peu praticables. En effet, il existe probablement une infinité de facteurs contextuels dont il faudrait tenir compte. Si l'on s'en tient à la

première stratégie, cela donnerait lieu à une infinité de principes moraux, de sorte que proposer une hiérarchie semble un effort plutôt vain. En plus, il n'est pas difficile d'imaginer des cas dans lequel il vaut mieux s'interdire le mensonge et risquer la mort d'un patient. Supposons par exemple que le patient risque bien de se suicider, mais qu'il tient aussi beaucoup à se réconcilier avec son frère avant sa mort. S'il n'est pas averti de son état, il ne saura pas que c'est maintenant ou jamais qu'il doit agir. Le même genre de difficultés se retrouve dans le cas de la seconde stratégie. S'il existe vraiment une infinité de facteurs dont il faut tenir compte, on voit mal comment il serait possible de formuler un quelconque principe moral. En tout cas, on obtiendrait des principes d'une complexité telle qu'aucun cerveau humain ne pourrait les appréhender.

Faut-il conclure qu'aucun principe général n'est convenable et embrasser ce qu'on appelle le « particularisme moral » (Dancy, 2004) ? Ce serait oublier une autre possibilité, qui consiste à nier que le raisonnement moral soit déductif. Réfléchir à un dilemme moral consisterait à soupeser les pour et les contre pour arriver à une conclusion non pas établie de manière certaine, mais susceptible d'être renversée par d'autres considérations. Les différentes raisons d'agir devraient être prises en compte pour déterminer de quel côté la balance penche, sans que pour autant il faille supposer qu'aucune autre considération pertinente ne puisse venir changer la donne.

C'est là le modèle envisagé par le philosophe britannique W. D. Ross (Ross, 1930). Selon ce dernier, il existe une pluralité de devoirs qu'il qualifie de *prima facie*. Il ne s'agit pas de principes généraux, mais de considérations dont il faut tenir compte pour parvenir à une décision. Par exemple, nous avons le devoir *prima facie* de ne pas mentir. Mais nous avons aussi le devoir *prima facie* de ne pas mettre la vie d'autrui en danger. Dans notre dilemme, ces deux devoirs s'opposent. Comment arrive-t-on alors à un jugement au sujet de ce qu'il faut faire ? Il convient de voir dans chaque cas particulier quelle considération ou quel ensemble de considérations pèse le plus. En bref, il n'y a pas, dans l'abstrait, de recette connue à

l'avance qui permette de déterminer quels facteurs contextuels l'emportent.

Contrairement à ce qu'affirmerait un particulariste, toutefois, il reste vrai que mentir ou encore risquer la vie d'un patient est toujours quelque chose qu'il faudrait, en principe, éviter. En effet, le particulariste nie qu'une considération pèse toujours du même côté de la balance. Un trait ordinairement négatif, comme celui d'être cruel, pourrait très bien devenir positif dans un autre contexte, une punition cruelle pouvant selon le particulariste être exactement ce qui est requis. C'est là une thèse qui paraît assez difficile à défendre. Pour être efficace, par exemple, une punition ne doit pas être cruelle, mais simplement sévère. La cruauté semble justement être une caractéristique nécessairement négative.

En résumé, l'attention portée au contexte que préconise le contextualiste substantiel est bienvenue. On ne saurait nier que tous les facteurs contextuels pertinents doivent être pris en compte lors du raisonnement moral. C'est là un point qui milite en faveur d'une approche pluraliste qui s'oppose à l'idée que les théories morales sont un ensemble de principes généraux permettant de déduire, à la manière des déductions mathématiques, ce qu'il faut faire dans des cas particuliers.

\*

\* \*

Nous avons considéré trois applications en éthique de l'idée que c'est le contexte qui importe. La première, le contextualisme sémantique, affirme que la signification des énoncés moraux varie selon les contextes, ces derniers pouvant par exemple être plus ou moins exigeants. Le problème, c'est que cette thèse ne permet pas de rendre compte du fait que, quand nous affirmons qu'il faut faire quelque chose, nous ne voulons pas seulement dire quelque chose qui est vrai dans un contexte ; nous voulons dire quelque chose qui est vrai tout court. Le contextualisme épistémologique, quant à lui, concerne la structure de la justification. Bien qu'elle

semble donner lieu à des résultats peu convaincants en ce qui concerne le statut justifié de nos croyances, elle contient une idée prometteuse. La meilleure manière de comprendre l'idée sous-jacente au contextualisme épistémique consiste à dire qu'un certain nombre de certitudes morales sont la condition de possibilité de toute réflexion morale. Pour terminer, ce que j'ai qualifié de contextualisme substantiel donne lieu à la thèse la plus prometteuse, celle selon laquelle nos décisions morales doivent tenir compte de toutes les caractéristiques contextuelles pertinentes. Comme nous l'avons vu, cette thèse semble impliquer que le raisonnement moral ne consiste pas à déduire des conclusions à partir de principes moraux généraux, mais à soupeser les différentes raisons qui comptent dans une décision.

#### Indications bibliographiques

- Dancy J., *Ethics without Principles*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- DeRose K., « Epistemic Possibilities », *Philosophical Review*, vol. 100, 1991.
- Lewis D., « Scorekeeping in Language Game », *Journal of Philosophical Logic*, vol. 8, 1979.
- Larmore C., « La connaissance morale », in R. Ogien, *Le Réalisme moral*, Paris, PUF, 1999.
- Ogien R., « Qu'est-ce que le réalisme moral? », in R. Ogien, *Le Réalisme moral*, Paris, PUF, 1999.
- Perry J., « The Problem of the Essential Indexical », *Noûs*, vol. 13, 1979.
- Ross W. D., *The Right and the Good*, Oxford, Clarendon Press, 1930.
- Stratton-Lake P., *Ethical Intuitionism: Re-evaluations*, New York, Oxford University Press, 2002.
- Stroud S., « Principles in Moral and Practical Reasoning », à paraître.
- Tappolet C., *Émotions et Valeurs*, Paris, PUF, 2000.
- Tappolet C., « Épistémologie – épistémologie morale et théorie de l'erreur. Fondationalisme, cohérentisme et contextualisme »,

- in M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 3<sup>e</sup> édition, Paris, PUF, 2001.
- Timmons M., *Morality without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism*, New York, Oxford University Press, 1999.
- Unger P., « The Cone Model of Knowledge », *Philosophical Topics*, vol. 14, 1986.
- Unger P., « Contextual Analysis in Ethics », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LV, n° 1, mars 1995.
- Unger P., *Living High and Letting Die. Our Illusion of Innocence*, New York, Oxford University Press, 1996.
- Virvidakis S., *La Robustesse du Bien. Essai sur le réalisme moral*, Nîmes, Chambon, 1996.
- Wittgenstein L., *De la certitude*, trad. par J. Fauve, Paris, Gallimard, 1976.