

cela ? Quand le philosophe demande : « Que devrions-nous dire ici ? », ce que l'on veut dire c'est : « Quelle serait la chose normale à dire ici ? », ou peut-être « Quelle est la chose la plus naturelle que nous pourrions dire ici ? » Et la question sert à ceci : y répondre est parfois la seule manière de dire – de dire aux autres et de nous dire à nous-mêmes – quelle est la situation.

Parfois la seule manière de dire : mais quand donc ? Nous pourrions mettre en évidence la nature de la question du philosophe oxfordien, ainsi que la nature de sa conception de la philosophie, si nous retournons la question sur elle-même, et si nous nous souvenons ainsi des moments où nous avons besoin de nous souvenir de ce que nous devrions dire et quand. Notre question devient alors : Quand devrions-nous nous poser la question de savoir quand nous devrions (et ne devrions pas) dire : « Le x est F » afin de découvrir ce qu'est un F(x) ? (Pour « Le x est F », lisez : « L'action est volontaire [ou pieuse] », ou bien « L'énoncé est vague [ou faux] », ou bien « La question est trompeuse ».) La réponse qui est suggérée est : quand il le faut. Quand vous avez trop de faits pour savoir quoi en faire, ou bien quand vous ne savez pas ce qu'apporteraient de nouveaux faits. Autrement dit, quand vous avez besoin de bien voir ce que vous savez déjà. Quand vous avez besoin de faire de la philosophie¹. Euthyphron n'a pas besoin d'apprendre de nouveaux faits, pourtant il a besoin d'apprendre quelque chose : vous pouvez aussi bien dire que, dans l'*Euthyphron*, Socrate était en train de découvrir ce que « piété » veut dire, ou simplement ce qu'est la piété.

Quand le philosophe qui part du langage ordinaire nous dit : « Vous ne pouvez pas dire ceci ou cela », ce qu'il veut dire, c'est que vous ne pouvez pas dire cela *ici*, et communiquer cette situation-ci à d'autres, ou la comprendre à votre

[would]. Autrement dit, il ne dévoilera pas ses secrets à la question : « Descriptif ou normatif ? » (voir « A Plea for Excuses », p. 181 [trad. fr. p. 143]).

1. Cela fait partie de la conception de la philosophie qui est représentée de la manière la plus conséquente par et dans les écrits de John Wisdom. Elle dérive de Wittgenstein.

propre usage¹. C'est là parfois ce qu'il veut dire en qualifiant certaines expressions de « mauvais usages » du langage, et cela éclaire aussi les conséquences qu'entraînent ces expressions : elles rompent notre compréhension. La normativité décelée par Mates, et qui est certainement présente, ne réside pas dans les affirmations du philosophe du langage ordinaire sur l'usage ordinaire ; ce qui est normatif, c'est précisément l'usage ordinaire lui-même.

La manière dont les philosophes se sont comportés ces dernières années avec le mot « normatif » me paraît déplorable. Mais il est trop tard pour éviter ce mot, aussi même s'il ne nous est pas possible de nous lancer dans un diagnostic des maux qui sont à l'origine de son usage actuel, ou de ceux qu'il a produits, il vaut peut-être la peine de nous mettre en garde nous-mêmes contre les confusions qui sont le plus à même de nous distraire. Les principales confusions que je veux mentionner ici, et qui portent sur le problème de la « normativité », sont les suivantes : l'idée que (1) les énoncés descriptifs sont opposés aux énoncés normatifs ; et que (2) les énoncés prescriptifs sont des exemples (typiques) d'énoncés normatifs.

Nous avons déjà abordé ces idées à propos de la complémentarité règle-énoncé ; ici, nous les abordons à un propos différent. Quand je dis ici que parler d'une opposition générale entre énoncés descriptifs et normatifs constitue une confusion, je ne pense pas avant tout au simple fait que les règles ont des énoncés (descriptifs) qui leur correspondent, mais plutôt à ce que signifie ce fait, à savoir que ce que décrivent ces énoncés, ce sont des *actions* (et non pas, par exemple, des *mouvements* de corps, qu'ils soient animés ou inanimés). Le fait le plus caractéristique quant aux actions, c'est qu'elles

1. Bien sûr vous pouvez *dire* (les paroles) : « Quand je demande si une action est volontaire, je ne sous-entends pas que je pense que cette action a quelque chose de particulier. » Vous pouvez le dire, mais alors il se peut que vous ayez du mal à montrer la pertinence de ce « volontaire »-là pour ce qui inquiète les gens quand ils demandent si l'action d'une personne était volontaire ou si nos actions sont jamais volontaires. Nous pourrions considérer que si les philosophes oxfordiens prônent ainsi le langage ordinaire, c'est pour essayer de dépasser (ce qui est devenu) la non-pertinence, dont elle est elle-même l'auteur, d'une si grande partie de la philosophie. En cela, ils prolongent – tout en la sapant de leurs résultats – la tradition de l'empirisme anglais : en élèves doués, ils semblent d'un seul geste recevoir et assassiner.

peuvent – de diverses manières particulières – mal tourner, qu'elles peuvent être accomplies de façon incorrecte. Ceci n'est pas, en aucun sens restreint du terme, une affirmation morale, quoiqu'elle indique la morale de l'activité intelligente. Et elle est aussi vraie de la description que du calcul, de la promesse, du complot, de l'avertissement, de l'affirmation ou de la définition... Voilà des actions que nous accomplissons, et que cette exécution soit réussie dépend de ce que nous adoptions et suivions les manières dont l'action en question est faite, dépend donc de ce qui est normatif pour cette action. Les phrases descriptives ne sont donc pas opposées aux phrases normatives, mais en réalité les présupposent : nous ne pourrions faire la chose que nous appelons décrire si le langage ne fournissait pas (si l'on ne nous avait pas appris) des manières qui sont normatives pour l'action de décrire.

L'autre point sur lequel je désire mettre l'accent est le suivant : si un énoncé normatif est un énoncé utilisé pour créer ou instituer des règles ou des standards, alors les énoncés prescriptifs ne sont pas des cas d'énoncés normatifs. Établir une norme, ce n'est pas nous dire comment *il faudrait* que nous exécutions une action, mais comment l'action *est* faite, ou comment elle *doit être* faite¹. En sens inverse, nous dire ce qu'il faudrait que nous fassions, ce n'est pas instituer une norme pour couvrir ce cas, mais c'est plutôt présupposer l'existence d'une telle norme, autrement dit présupposer qu'il y a une chose à faire qu'il serait correct de faire ici. Nous dire ce qu'il faudrait que nous fassions implique peut-être *faire appel* à une règle ou un standard préexistant, mais cela ne saurait constituer l'établissement de cette règle ou de ce standard. Nous nous attendrons peut-être à nous entendre répliquer ici que c'est justement cet *appel* qui constitue le point normatif sensible, car ce que nous faisons réellement quand nous faisons appel à une règle ou un standard, c'est dire aux autres qu'il faudrait qu'ils y adhèrent. Peut-être cette réplique sera-t-elle suivie de l'interrogation : « Et supposez qu'ils

1. Cette dernière distinction se retrouve dans les deux sens de l'expression « établir une règle ou un standard ». Dans un sens, elle veut dire *trouver* [*finding*] ce qui est standard en réalité dans certains cas. Dans l'autre, elle veut dire *fonder* [*founding*] ce qui doit être standard pour certains cas. « Disposer » et « décider » ont des sens comparables à ces deux sens d'« établir ».

n'acceptent pas la règle ou le standard auquel vous faites appel, que se passe-t-il ? » La réplique est tout simplement fautive. Et à l'interrogation, nous pouvons répondre que ce ne sera pas la première fois que nous aurons manqué de tact ; car nous ne saurions faire suivre chaque énoncé, pour éviter de transgresser les bornes d'une relation, de la formule : « si vous acceptez les faits et la logique que j'accepte », ni chaque évaluation, de la formule : « si vous acceptez les standards que j'accepte ». De telles précautions finiront par suggérer d'accoler à tout ce que nous disons « si vous voulez dire par vos paroles ce que je veux dire par mes paroles ». Ici s'achève la pantomime de la précaution. Certes nous faisons parfois appel à des standards que notre interlocuteur n'accepte pas ; mais cela ne montre pas le moins du monde que ce que nous sommes en train de faire en réalité, c'est d'essayer d'instituer un standard (qui nous est propre). Cela ne montre pas le moins du monde que nous sommes (simplement) en train d'exprimer notre propre opinion, ou sentiment, sur le sujet. *Il se peut*, bien sûr, que nous exprimions notre opinion ou notre sentiment privé – c'est ce que nous faisons normalement dans les cas où l'on ne voit pas bien quelle règle ou quel standard (où l'on ne voit pas bien s'il existe une règle ou un standard qui) s'adapte au cas en question, et où pour cette raison nous ne sommes pas disposés à, ou capables de, faire appel à une règle ou un standard.

On peut abuser de la pratique de faire appel à une norme comme de n'importe quelle autre de nos pratiques. Parfois les gens font appel à une règle alors que nous mériterions qu'ils nous prêtent une attention plus étroite. Exactement de la même manière, les gens nous disent parfois ce qu'il faudrait que nous fassions alors que tout ce qu'ils veulent dire, c'est qu'ils veulent que nous fassions cela. Mais ceci est autant un abus dans le cas d'un contexte moral que dans le cas d'un contexte musical (« Il faudrait que vous accentuiez l'appoggiature »), scientifique (« Il faudrait que vous utilisiez un groupe de contrôle ici ») ou sportif (« Il faudrait que vous économisiez votre souffle dans les deux premiers tours »). La persuasion privée (ou l'appel à la personne) n'est pas le paradigme de l'énonciation éthique, mais représente l'effondrement de l'interaction morale (ou son dépassement). Il est trop évident que nous pouvons devenir moralement inaccessibles les uns aux autres, mais nous dire que ce sont là les moments qui

constituent réellement la vie morale ne fera qu'ajouter la confusion à la souffrance.

Alors, si ce n'est pas en disant quelles actions *il faudrait* exécuter, comment donc établissons-nous (ou justifions-nous ou modifions-nous ou abandonnons-nous) effectivement des règles ou des standards ? Quelle autre réponse générale peut-on faire à cette question générale que « De diverses manières, selon le contexte » ? Les philosophes qui ont imaginé que cette question avait une réponse unique pour tous les cas doivent être en train d'essayer d'assimiler les membres des commissions du football, des équipes de recherche sur le développement de l'enfant, des comités de sélection à l'entrée en université, des commissions du barreau pour la réforme de la procédure pénale, des ministères de l'Agriculture, des bureaux des normes et des sectes esséniennes, de les assimiler tous à une seule « sorte » de personnes faisant une seule « sorte » de choses, à savoir, établissant (ou changeant) des règles et des standards. Alors que le fait est qu'il y a dans chaque cas différentes manières qui sont normatives pour l'accomplissement des tâches normatives particulières en question. Ces dernières années, on a souligné plus qu'on ne peut le reconnaître que même des justifications demandent une justification. Ce qui a aujourd'hui besoin d'être souligné, c'est que justifier (avec succès) un énoncé ou une action, ce n'est pas (ce ne peut pas être) justifier sa justification¹. Postuler que l'appel à une règle ou à un standard n'est justifié que dans le cas où cette règle ou ce standard est simultanément établi ou justifié ne peut avoir pour résultat que de lui donner une allure hypocrite (ou en

1. Il est parfaitement possible de soutenir que toutes les « justifications » que nous proposons pour notre conduite sont à présent si évidemment vaines et si ridiculement déplacées que rien de ce que nous appelions naguère justification n'est plus acceptable, et les questions *immédiates* auxquelles nous nous trouvons confrontés concernent le principe ultime de justification proprement dit. Si nous n'y avons pas assisté de nos yeux, nous avons entendu parler de l'écroulement des conventions, de la fission des valeurs traditionnelles. Mais ce n'est pas un quelconque effroi continental devant la prise de conscience que nos standards n'ont pas de justification ultime qui donne son caractère hystérique à une si grande partie de la philosophie morale britannique et américaine. (Cette philosophie a été capable d'intégrer sans broncher la mort de Dieu.) Ce caractère provient plutôt de la thèse selon laquelle la question de la justification des cas particuliers est à égalité avec (adéquate dans le même contexte que) la question de la justification des normes.

tout cas peu assurée) et de donner aux tentatives d'arriver à cette justification une allure tyrannique (ou en tout cas arbitraire).

Il serait important de comprendre pourquoi nous avons pu négliger la complémentarité règle-énoncé et nous satisfaire de toujours associer les règles avec des impératifs. La raison en provient en partie d'une conception philosophiquement inadéquate (pour ne pas dire désastreuse) de l'action ; mais cette inadéquation même exigerait d'être expliquée de manière élaborée. Il y a une autre sorte de raison pour que nous postulions que ce qui nous contraint doit être un impératif ; raison qui a à voir avec le sentiment d'aliénation qui nous est familier par rapport aux systèmes de morale établis, sentiment qui s'accompagne peut-être d'un sentiment d'éloignement de Dieu. Kant nous dit qu'un être parfaitement rationnel se conforme en réalité (nécessairement) au « principe suprême de la moralité », mais que nous qui sommes des créatures imparfaitement rationnelles, nous sommes mis *par* ce principe dans une situation de nécessité, si bien que pour nous c'est (cela semble toujours) un impératif. Mais si je comprends bien la différence perçue ici par Kant, elle se situe *dans le cadre* de la conduite d'animaux rationnels. Tant que Kant parle de (la logique de) l'action, son Impératif catégorique peut se formuler comme un Déclaratif catégoriel (règle-description), autrement dit la description de ce que c'est qu'agir moralement : quand nous agissons (vous agissez) moralement, nous agissons d'une manière que nous considérerions comme justifiée de façon universelle, justifiée quelle que soit la personne qui ait fait l'action. (Cette formulation catégorielle ne nous dit pas comment déterminer *ce qui a été fait* ; pas plus que la formulation catégorique de Kant, bien qu'en parlant de « la » maxime d'une action elle fasse semblant de le faire, ou tout au moins donne l'air à la chose d'être moins problématique qu'elle ne l'est.) Peut-être voit-on un peu mieux maintenant pourquoi nous avons la tentation de répliquer : « Mais supposez que je ne *veuille* pas être moral ? » ; et aussi pourquoi cette réplique n'aurait ici aucune pertinence. Le Déclaratif catégoriel ne vous dit pas ce qu'il *faudrait* que vous fassiez si vous voulez être moral (et il reste donc épargné par le sentiment que nul impératif ne saurait être réellement *catégorique*, ne saurait nous obliger quoi qu'il arrive) ; il vous dit (une partie de) ce que vous faites en réalité quand vous êtes moral. Il ne saurait

assurer – pas plus que ne saurait l'assurer aucune parole prononcée par un philosophe – que vous n'agirez pas immoralement ; mais il n'est aucunement affecté par ce que vous pouvez vouloir ou ne pas vouloir.

Je ne dis pas que les règles ne sont jamais associées à des impératifs : je nie seulement que ce soit toujours le cas. Dans l'article consacré au jeu d'échecs dans l'*Encyclopædia Britannica* (onzième édition), un seul paragraphe sur la vingtaine qui décrit le jeu est intitulé « Règles », et c'est seulement là qu'on nous dit ce que nous *devons* faire. Ce paragraphe traite de sujets tels que la convention de dire « j'adoube » quand vous touchez une pièce pour la remettre en place. La différence entre des questions de ce type et la question de la marche des pièces est-elle une différence entre les pénalités (imposées en cas d'erreur de jeu) et la marche (acceptée si l'on veut pouvoir jouer) – si bien que nous n'aurions aucun scrupule à dire que nous pouvons jouer (que nous jouons) aux échecs sans la convention qui consiste à dire « j'adoube », mais davantage de scrupules à dire que nous pouvons jouer sans suivre la règle que « la reine se déplace dans toutes les directions, orthogonales ou diagonales, en avant aussi bien qu'en arrière » ? Ceci suggérerait que nous pourrions concevoir la différence entre règle et impératif comme une différence entre les actions (ou les « parties » d'actions) qui sont faciles (naturelles, normales) pour nous, et celles pour lesquelles il nous faut des encouragements. (Il se peut que vous deviez être forcé ou instruit de faire ce que je fais comme une règle.) Nous avons des chances d'oublier de dire « j'adoube », si bien qu'il faut qu'on nous *force* à (nous rappeler de) le faire ; mais il ne faut pas nous *forcer* à déplacer la reine en ligne droite, sur des chemins dépourvus d'obstacles¹. Ceci

1. Mais ce pourrait être le cas dans un autre contexte. Imaginez qu'avant l'introduction des échecs dans notre culture un autre jeu – que nous appellerions la Quête – ait été populaire chez nous. Dans ce jeu, qui se joue sur une table divisée en 64 carrés et semblable aux échecs à d'autres égards, la pièce appelée la Damaïsselle avait une manière variable de se déplacer : au premier déplacement, et tous les déplacements impairs par la suite, elle suivait la règle des déplacements de la reine dans le jeu d'échecs ; les déplacements pairs suivaient la règle des déplacements du cavalier. On peut supposer que lorsque les gens ont commencé à jouer aux échecs, il s'est souvent produit qu'on doive arrêter une partie parce qu'on se rappelait que plusieurs coups auparavant on avait permis à une reine un déplacement de cavalier. Alors la règle

suggère encore que ce qui est pensé comme une « aliénation » est une chose qui se produit *dans le cadre* de systèmes moraux ; puisque ces systèmes sont des accumulations dont la constitution a été profondément aléatoire, il n'y a rien d'étonnant si nous avons l'impression de faire partie de certaines régions du système et d'être détachés d'autres régions¹.

Ainsi le sujet de la responsabilité, de l'obligation et de l'engagement s'ouvre sur l'ensemble des questions ayant à voir avec les différences entre faire mal ou à tort (étrangement, stupidement, inexactement, incomplètement...) et ne pas faire la chose du tout. Ces différences nous introduisent dans une région plus éloignée du concept d'action : nous avons remarqué qu'il y a de nombreuses manières (spécifiques) dont une action peut tourner mal (au moins autant que les myriades d'excuses que nous sommes autorisés à formuler quand ce que nous avons fait a abouti à quelque malheur) ; mais il serait incorrect de supposer que nous sommes *obligés* de faire en sorte (de prendre des précautions pour nous assurer), à *chaque fois* que nous entreprenons de faire quelque chose, qu'aucune de ces manières n'en viendra à se produire. Ce dont nous avons l'obligation, c'est d'éviter de faire quelque chose en un temps et lieu, ou d'une manière, qui ait *des chances* d'aboutir à quelque malheur, ou d'éviter d'être négligent dans les cas où il est facile de l'être, ou d'être *particulièrement* prudent dans les cas où l'action est dangereuse ou délicate, ou d'éviter la tentation de sauter une étape nécessaire quand sur le moment elle semble ne pas faire grande différence. Si pour *toutes* les excuses il y avait des obligations pertinentes, alors il n'y aurait pas d'excuses et l'action deviendrait intolérable. Toute excuse *particulière* peut se voir opposer une obligation *spécifique* ; et même la meilleure excuse ne suffira pas toujours à vous tirer

des déplacements de la reine aurait pu être formulée à peu près de la manière suivante : Vous devez déplacer la reine en ligne droite, sur des chemins dépourvus d'obstacles...

1. Cette différence nous offre peut-être une manière d'expliquer notre tendance à penser les lois parfois comme des règles et d'autres fois comme des commandements. Il se peut que cela dépende (en partie) de notre position – c'est-à-dire de la position de nos actions normales (ou de celle que nous leur imaginons) – par rapport à la loi ou au système de lois en question. Peut-être est-il aussi significatif que, lorsque vous décrivez un système de lois, il y ait des chances pour que vous vous pensiez extérieur au système.

d'un pas embarrassant (Ce n'est pas une excuse ; vous auriez dû savoir qu'il y avait de fortes chances pour que cela donne un accident, il aurait fallu que vous fassiez *particulièrement* attention ici, etc.)

Sans prétendre donner une explication de (cette partie de) l'obligation, je pense que les considérations que je viens d'énumérer indiquent la chose suivante : l'énoncé de ce que nous *devons* faire (ou dire) n'a de sens que dans le contexte (sur fond) de la connaissance que nous sommes en réalité en train de faire (ou de dire) une chose, mais de la faire (dire) – ou de courir le risque bien défini de la faire ou de la dire – mal, de manière déplacée, inconsciente, dépourvue d'égards, masochiste, etc. ; ou sur fond de la connaissance que nous sommes dans une certaine position ou que nous occupons une certaine charge ou situation, et que nous sommes *en train de nous comporter* ou *de nous conduire* de manière déplacée, inconsciente, défaitiste... La même chose est vraie des énoncés sur ce qu'il *se peut* que nous fassions, aussi bien que de ceux qui renferment d'autres « auxiliaires modaux » – par exemple, sur ce que nous *devrions* faire, ou sur ce que nous *allons* faire ou *avons à* faire, ou sommes *censés* faire, et sur un des sens de ce que nous *pouvons* faire ; toutes ces choses ne sont intelligibles que sur fond de ce que nous sommes en train de faire ou en position (un des sens de « capable ») de faire. Ces « verbes-liens » ont en commun la particularité linguistique de ne pas pouvoir exister isolément comme verbe principal d'une phrase tout en étant des formes verbales. Cela seul suggérerait qu'on ne les utilise pas pour nous prescrire une nouvelle action, mais pour poser une action qui est préalablement pertinente à ce que nous sommes en train de faire ou à ce que nous sommes – pour la poser de façon pertinente dans le contexte plus vaste de ce que nous sommes en train de faire ou de ce que nous sommes¹. « Vous devez (vous êtes censé, obligé de, on vous demande de) déplacer la reine en ligne droite... » ou « Vous avez le droit de (vous pouvez, êtes autorisé à, il vous est permis de) déplacer la reine en ligne droite... » ne disent (n'affirment) pas plus que « Vous déplacez

1. Mais cela demande beaucoup de travail. Nous devons avoir une meilleure description de la « classe » et de la fonction des « auxiliaires modaux », et nous avons besoin de comprendre ce qui fait d'une chose que nous faisons une « autre » action, et ce qui en fait une « partie » d'une action en cours.

(bien, en réalité, toujours) la reine en ligne droite... » ; laquelle de ces phrases vous dites dans une occasion donnée ne dépend d'aucun motif particulier ou d'un dessein que vous auriez, ni d'un mode particulier d'argumentation. Il ne s'agit pas d'*aller de* « est » à « doit », mais seulement d'apprécier lequel de ces verbes devrait être employé quand ; autrement dit, d'apprécier la position ou la situation de la personne à qui vous êtes en train de parler. Quoi que ce soit qui rend vrai l'un des énoncés rend vrais tous les énoncés, mais ne les rend pas tous appropriés.

Me dire ce que je dois faire n'est pas la même chose que de me dire ce que je devrais faire. Je dois déplacer la reine en ligne droite (au cas où je suis distrait et où je continue à la déplacer comme la Damesse ; voir note 1, p. 104). Qu'est-ce que cela voudrait dire de me dire que je *devrais* déplacer la reine en ligne droite ? À la différence de « dois », « il faudrait » sous-entend qu'il existe une autre solution ; « il faudrait » sous-entend que, si vous le voulez, vous pouvez faire autrement. Ceci *ne veut pas* dire simplement qu'il y a en votre *pouvoir* une autre chose à faire (« Je *peux* déplacer la reine comme le cavalier ; regardez-moi ! ») mais qu'il y a une autre chose à faire comprise dans le cadre de vos *droits*. Mais si je dis de manière véritable et appropriée : « Vous devez... », alors, dans un sens parfaitement exact, rien de ce que vous faites ensuite ne peut démontrer que je me suis trompé. Vous **POUVEZ** *pousser le petit objet qu'on appelle la reine* de nombreuses manières, de même que vous pouvez le *soulever* ou le *lancer* à travers la pièce ; toutes ces actions ne consisteront pas à *déplacer la reine*. Vous **POUVEZ** demander : « Votre action était-elle volontaire ? » et vous dire à vous-même : « Tout ce que je veux demander, c'est s'il a eu la sensation d'un effort juste avant le déplacement », mais cela ne vous fera pas *découvrir* si l'action était volontaire. Encore une fois, si j'ai emprunté de l'argent, alors je *dois* (dans des circonstances normales) le rendre (même si c'est plutôt pénible)¹. Il n'est

1. « Devoir » conserve ici sa force logique. Il se peut que Kant n'ait pas fourni une analyse suffisante pour appuyer ses dires selon lesquels « un dépôt d'argent doit être restitué parce que, si le receveur se l'appropriait, ce ne serait plus un dépôt » ; mais Bergson en tire trop hâtivement la conclusion que l'explication de ceci par Kant en termes de « contradiction logique » « joue évidemment sur les mots ». Voir Henri BERGSON, *Les Deux Sources de la*

sensé de me dire qu'il faudrait que je le rende que s'il y a une raison spécifique de supposer que, par exemple, la personne de qui j'ai eu l'argent *voulait* [meant] me le *donner* plutôt que simplement me le *prêter* (néanmoins il en a terriblement besoin, encore plus que ce que j'en sais), ou bien s'il y a une raison de le rendre demain au lieu de la semaine prochaine, moment où la dette vient à son échéance (j'économiserai sur les intérêts ; je ne ferai que le dépenser et je devrai contracter un autre emprunt). La différence dont il s'agit ici ressemble à celle qui sépare faire une chose et *bien* la faire (avec réflexion, tact, bon sens, élégance...).

On pourra éclairer cette différence en considérant une des manières dont les principes diffèrent des règles. Les règles vous disent quoi faire quand vous faites simplement la chose ; les principes vous disent comment faire la chose bien, avec habileté ou compréhension. Dans les jeux où il y a compétition, bien agir revient à faire la sorte de choses qui gagnera, de sorte que les principes des jeux recommandent la stratégie. « On ne devrait [N. B.] pas monter sur l'annonce d'un partenaire sans avoir au moins Reine-x-x, Valet-10-x, Roi-x-x, As-x-x, ou quatre atouts, quelle que soit leur valeur... » Mais vous pourriez ne pas adopter cette stratégie et jouer pourtant au bridge, et même jouer bien. C'est un principe de stratégie dans le système de Culbertson¹ ; mais il se peut qu'un autre expert ait une compréhension différente du jeu et développe des principes de stratégie qui soient également couronnés de succès. Les principes vont avec la compréhension. (Avoir une compréhension d'un jeu, ce n'est pas connaître ses règles ; vous

morale et de la religion, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1992, p. 87. La différence entre faire un dépôt d'argent et simplement le remettre a en partie à voir avec ce que vous voulez [mean] ou avez l'intention de faire – et avec ce que vous *pouvez* vouloir ou ce dont vous *pouvez* avoir l'intention en faisant ce que vous faites de la façon que vous le faites dans ce contexte historique particulier. D'après une suggestion de H. P. GRICE (« Meaning », *The Philosophical Review*, vol. LXVI, 1957), il se peut que nous pensions aux actions de faire et d'accepter un dépôt comme à des « énonciations » compliquées : votre intention est que ce que vous faites soit compris. Il ne semblera pas alors si extraordinaire de dire qu'une « énonciation » plus tardive (à savoir, s'approprier l'argent confié) en contredit une antérieure (à savoir, accepter un dépôt).

1. Cité dans *Hoyle Up-to-Date*, éd. A. H. Morehead et G. Mott-Smith, New York, Grosset & Dunlap, Inc., 1950.

pourriez trouver un livre intitulé *Principes d'économie*, ou de *psychologie*, mais pas *Règles d'économie*, etc.) Comprendre un principe implique de savoir comment l'appliquer et où. Mais certains coups semblent être si immédiatement requis par les principes de la stratégie que l'on en vient à considérer leurs formulations comme des règles : Devrions-nous dire : « La troisième main joue haut... » ou bien « La troisième main devrait jouer haut... » ? À strictement parler, il se peut que vous soyez en train de jouer au bridge si vous ne respectez pas cela, mais vous ne serez pas en train de faire la sorte de choses qui gagnera (et pour cette raison, pas en train de jouer réellement ? Quand est-ce que ne pas faire bien une chose, c'est ne pas la faire du tout ?). Tous les joueurs emploient des maximes (que l'on peut considérer comme formulant des stratégies comme si elles étaient des coups) afin de faciliter leur jeu ; comme tout ce qui est habituel ou sommaire, les maximes ont leurs avantages et leurs dangers. Les règles qui constituent le fait de jouer à un jeu, ainsi que les « règles » ou maximes qui contribuent au fait de bien jouer, ont leurs analogues dans la conduite morale ordinaire.

On a parfois l'impression, je crois, qu'en faisant une analogie entre la conduite morale et les jeux, on donne un air trompeusement simple (ou trivial ?) à la conduite morale, parce qu'il n'y a pas de règles dans la conduite morale qui correspondent aux règles sur la manière de déplacer la reine aux échecs¹. Mais c'est là rater le sens de l'analogie, qui est que

1. Certains philosophes qui emploient la notion de règle ont donné l'impression qu'il y a de telles règles. Ce que je suggère, c'est que même s'il n'y en a pas, l'analogie reste bonne. Une des affirmations faites en faveur du concept de règle, c'est qu'il éclaire la notion de justification ; et les critiques du concept soutiennent qu'il n'y arrive pas, et que pour cette raison le concept n'est pas éclairant dans l'effort de comprendre la conduite morale. Je pense que ces deux affirmations sont déplacées, du fait en partie d'une incapacité à se rendre compte des différences (1) entre règles et principes et (2) entre exécuter une action et faire des mouvements. Le concept de règle éclaire bien le concept d'action, mais pas celui d'action justifiée. Dans le cas où il y a question sur ce que je fais, et que je cite une règle en ma faveur, ce que je fais, c'est expliquer mon action, clarifier ce que je faisais, mais pas la justifier, dire que ce que je faisais était bien fait ou fait à juste titre. Dans le cas où mon action est en accord avec les règles pertinentes, elle n'a pas besoin de justification. Et elle ne peut en recevoir aucune : je ne saurais justifier de déplacer la reine en ligne droite, sur une ligne dépourvue d'obstacles. Voir l'étude consacrée par John Rawls à ce sujet, « Two Concepts of Rules », *The Philosophical*

les coups comme les actions ont à être effectués *correctement* ; tout mouvement que vous accomplissez ne sera pas un coup [*move*], ou une promesse, un paiement, une réclamation. Ceci ne veut pas dire que promettre, c'est (seulement) suivre des règles. Pourtant si quelqu'un a la tentation de ne pas tenir sa promesse, il se peut que vous disiez : « On tient ses promesses » ou « Nous tenons nos promesses (voilà ce que c'est qu'une promesse) », en employant ainsi une description-règle – ce que j'ai appelé un déclaratif catégoriel. Il se peut que vous disiez : « Vous devez tenir cette promesse » (vous sous-estimez son importance ; la dernière fois, vous aviez oublié). Ce n'est pas la même chose que « Il faudrait que vous teniez cette promesse », qui n'est raisonnable que dans le cas où vous avez une raison de la rompre assez forte pour vous permettre de le faire sans être blâmé (il y a une vraie alternative), mais où l'on vous enjoint de faire un effort ou un sacrifice *particulier*. (Voilà en partie pourquoi « Il faudrait que vous teniez les promesses » est si bizarre. La phrase suggère non seulement que nous avons toujours fort envie de nous dispenser de tenir des promesses, mais aussi que nous avons toujours une bonne raison [bonne, en tout cas, à première vue] de ne pas les tenir [ne serait-ce que notre profond désagrément], et donc que c'est une *bonne* action de les tenir. Mais normalement, non ; ni une bonne, ni une mauvaise.) « Il faudrait » [*ought*] ressemble à « devoir » [*must*] en ce qu'il suppose un arrière-plan d'action ou de contexte sur lequel est située l'action en question ; et comme « devoir », il ne constitue pas un ordre, un pur impératif. Toutes choses qui montrent à quel point parler, de manière *générale*, de « normativité » des expressions est sans espoir. Les « règles » de l'*Encyclopædia Britannica* nous disent ce que nous *devons* faire *en jouant* aux échecs, pas ce qu'il faudrait que nous fassions *si* nous voulons jouer. En parlant anglais, vous (devez) vouloir dire (impliquer) qu'une action a quelque chose de douteux quand vous dites : « L'action est volontaire » ; vous devez (vouloir) dire, quand vous demandez à une personne : « Faut-il que vous

Review, vol. LXIV (1955). L'inconfort que j'éprouve quant à la manière dont l'analogie est dégagée ne diminue en rien mon respect pour cet article. Pour une critique (basée, je pense, sur un contresens) de cette conception, voir H. J. McCLOSKEY, « An Examination of Restricted Utilitarianism », *The Philosophical Review*, vol. LXVI (1957).

fassiez cela ? », qu'il y a une manière *spécifique* dont ce qu'il est en train de faire pourrait être fait avec plus de tact, d'attention, etc. S'agit-il là d'impératifs ? Sont-ils catégoriques ou hypothétiques ? Ne vous êtes-vous contredit en aucune manière si vous ne les respectez pas ? (voir note 1, p. 107.)

Si les « impératifs modaux » (« devoir », « être censé », « aller », « avoir à »...) supposent la reconnaissance d'un contexte en arrière-plan dans lequel se situe l'action pertinente, c'est qu'il existe une différence considérable entre ces formes d'expression et les impératifs purs, les commandements. La question de savoir si je peux commander dépend seulement de savoir si j'ai du pouvoir ou de l'autorité, et les seules caractéristiques à reconnaître dans l'objet du commandement sont celles qui me disent que l'objet est assujéti à mon pouvoir ou à mon autorité. Toutefois, pour employer un « impératif » modal, il faut que je reconnaisse l'objet comme une *personne* (quelqu'un qui fait quelque chose, ou qui est dans une certaine position) et je fais appel à son caractère raisonnable (à sa raison) en utilisant la deuxième personne. (Comparez « Sésame, ouvre[-toi] !¹ » et « Tu dois t'ouvrir, Sésame ».) C'est une des raisons pour lesquelles les commandements, les purs impératifs, loin d'être les paradigmes de l'énoncé moral, en sont tout le contraire. └

Sans prétendre que l'argumentation que j'ai proposée ait été, et de loin, assez complète ou assez claire, je veux en guise de sommaire énoncer très simplement ce que j'ai essayé de soutenir sur le rapport entre ce que vous dites et ce que vous voulez (devez vouloir) dire ; c'est-à-dire, entre ce que vous dites (explicitement) et ce que le fait de le dire sous-entend ou suggère : Si « ce que A (une énonciation) veut dire » est à comprendre en termes de (ou même comme étant directement apparenté à) « ce que l'on doit vouloir/veut dire quand on dit (en disant) A² », alors la signification de A ne sera pas

1. La formule anglaise (*Open, Sesame !*) n'a effectivement pas de marque non équivoque de la deuxième personne (NdT).

2. C'est dans H. P. GRICE que se trouve cette compréhension de la signification, mais je ne pense pas qu'il serait content de l'usage que je veux en faire. Nous avons discuté trop brièvement pour que je puisse en être sûr, mais assez longuement pour que j'aie pu ajouter, en conséquence, une ou deux précisions ou éclaircissements à ce que j'avais dit, par exemple le troisième