

Actions, raisons et causes (extrait)
D. Davidson

Quelle est la relation entre une raison et une action quand la raison explique l'action, en donnant la raison qu'avait l'agent de faire ce qu'il a fait ? Nous pouvons appeler *rationalisation* les explications de ce genre, et dire que la raison *rationalise* l'action. Dans cet article, je veux défendre la thèse traditionnelle – qui est aussi celle du sens commun – selon laquelle une rationalisation est une forme d'explication causale ordinaire. Pour défendre cette position, il faut sans doute la reformuler, mais il ne paraît pas nécessaire, contrairement à ce qu'on récemment proposé de nombreux auteurs¹, de l'abandonner plus ou moins complètement.

I

Une raison ne rationalise une action que si elle nous conduit à voir quelque chose que l'agent a vu ou cru voir dans son action - un trait, une conséquence ou un aspect quelconque de l'action que l'agent a voulu, désiré, prisé, chéri, considéré comme étant de son devoir, bénéfique, obligatoire, ou agréable. On ne peut expliquer pourquoi quelqu'un a fait ce qu'il a fait en disant seulement que telle action particulière l'a attiré; on doit indiquer ce qui, dans l'action, était attirant. Chaque fois que quelqu'un fait quelque chose pour une raison, on peut donc dire a) qu'il avait une sorte de pro-attitude à l'égard d'actions d'un certain type, et b) qu'il croyait (ou savait, percevait, remarquait, se rappelait) que cette action était de ce type. Dans la rubrique a) il faut inclure des désirs, des volontés, des envies, des incitations, et une grande variété de conceptions morales, de principes esthétiques, de préjugés économiques, de conventions sociales, d'objectifs, et de valeurs, publics ou privés, pour autant qu'on puisse interpréter ceux-ci comme les attitudes d'un agent dirigées vers des actions d'un certain type. Ici, le mot « attitude » est un terme à tout faire, car il doit recouvrir non seulement des traits de caractère permanents qui se manifestent dans le comportement durant toute la vie, comme l'amour des enfants ou le goût pour une bruyante compagnie, mais aussi les lubies les plus soudaines qui provoquent une action unique, comme le désir soudain de toucher le coude d'une femme. En général, on ne doit pas confondre les pro-attitudes avec des convictions, aussi temporaires soient-elles, que toute action d'un certain type doit être accomplie, vaut la peine d'être accomplie ou est, tout bien considéré, désirable. Car un individu peut, toute sa vie durant, avoir un désir intense, par exemple celui de boire un pot de peinture, sans jamais, même au moment où il succombe à cette tentation, croire que cela en vaille la peine.

Donner la raison pour laquelle un agent a fait quelque chose revient souvent à nommer la pro-attitude a) ou la croyance associée b) ou les deux; appelons ce couple la raison primaire pour laquelle l'agent a accompli l'action. On peut alors reformuler la thèse selon laquelle les rationalisations sont des explications causales et donner une structure à cette argumentation en énonçant les deux thèses suivantes concernant les raisons primaires :

¹ Voici quelques exemples : Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* ; G.E.M. Anscombe, *Intention* ; Stuart Hampshire, *Thought and Action* ; H.L. A. Hart and A.M. Honoré, *Causation and the Law* ; William Dray, *Laws and Explanations in History*, et la plupart des livres de la collection dirigée par R.F. Holland, *Studies in Philosophical Psychology*, y compris d'Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will* et celui d'A.I. Melden, *Free Action*. Les références entre parenthèses renvoient à ces œuvres.

1. Pour comprendre comment une raison d'un type quelconque rationalise une action, il est nécessaire et suffisant de voir, au moins dans les grandes lignes, comment construire une raison primaire.
2. La raison primaire d'une action est sa cause.

Je défendrai successivement ces deux thèses.

II

Je tourne l'interrupteur, j'allume la lumière et j'illumine la pièce. A mon insu, j'alerte aussi un rôdeur de ma présence à la maison. Ici, je n'ai pas eu à faire quatre choses, mais une seule, dont on a donné quatre descriptions². J'ai tourné l'interrupteur parce que je voulais allumer la lumière et, en disant que je voulais allumer la lumière, j'explique (donne la raison de, rationalise) l'action de tourner l'interrupteur. Mais en donnant la raison, je ne rationalise pas le fait d'avoir alerté le rôdeur, ni le fait d'avoir illuminé la pièce. Comme les raisons peuvent rationaliser ce que fait une personne sous une certaine description et pas sous une autre, on en peut traiter ce qui a été fait simplement comme un terme figurant dans les phrases comme « La raison que j'avais de tourner l'interrupteur était que je voulais allumer la lumière » ; sinon, nous serions forcés de conclure, du fait que tourner l'interrupteur était identique au fait d'alerter le rôdeur, que la raison que j'avais d'alerter le rôdeur était que je voulais allumer la lumière. Marquons plus nettement ce caractère quasi intentionnel des descriptions d'actions dans les rationalisations en énonçant un peu plus précisément une condition nécessaire des raisons primaires :

C1 R est une raison primaire pour laquelle l'agent a accompli l'action *A* sous la description *d* que si R consiste en une pro-attitude de l'agent à l'égard d'actions qui ont une certaine propriété et en la croyance de l'agent que *A*, sous la description *d*, a cette propriété [...]

Une raison primaire consiste en une croyance et une attitude, mais il est en général vain de mentionner les deux. Si vous me dites que vous relâchez le foc parce que vous voulez empêcher la grand-voile de revenir en arrière, je n'ai pas besoin qu'on me dise que vous voulez empêcher la grand-voile de revenir en arrière; et si vous dites que vous me faites un pied de nez parce que vous voulez m'insulter, il ne sert à rien d'ajouter que vous pensez qu'en me faisant un pied de nez, vous m'insulterez. De même, de nombreuses explications d'actions en termes de raisons qui ne sont pas primaires ne requièrent pas qu'on mentionne la raison primaire pour que l'histoire soit

²Nous pourrions ne pas appeler action le fait que j'aie involontairement alerté le rôdeur, mais on ne doit pas en conclure qu'alerter le rôdeur est quelque chose de différent du fait de tourner le commutateur, c'est-à-dire seulement sa conséquence. Les actions, les réalisations et les événements qui n'impliquent pas la présence d'une intention se ressemblent en ceci qu'on les désigne ou les définit en partie en termes d'un état terminal, d'un résultat, ou d'une conséquence. Le mot « action » n'apparaît pas très souvent dans le discours ordinaire, et quand il apparaît, c'est souvent dans des contextes assez solennels. Je me conforme à une pratique philosophique utile en appelant action tout ce qu'un agent fait intentionnellement, y compris les omissions intentionnelles. On a certainement besoin d'un terme générique approprié pour combler la lacune suivante: supposons que « A » soit la description d'une action, que « B » soit la description de quelque chose fait volontairement mais pas intentionnellement, et que « C » soit une description de quelque chose fait involontairement et non intentionnellement; et enfin supposons que $A = B = C$. Dans ce cas, A, B, et C sont la même chose, mais quoi? « Une action », « un événement », « une chose faite », ont chacun, tout au moins dans certains contextes, une résonance bizarre si on les associe à une description qui ne leur convient pas. Il n'y a que la question: « Pourquoi avez-vous (a-t-il) fait A ? » qui soit générale au sens requis. Il est clair que le problème empire si l'on suppose, comme Melden, qu'une action (« lever son bras ») peut être identique à un mouvement du corps (« le bras se lève »).

complète. Si je dis que j'arrache les mauvaises herbes parce que je veux un beau gazon, il serait stupide d'allonger la sauce en disant: « Et c'est pourquoi je vois quelque chose de désirable dans toute action, qui rend, ou a des chances de rendre beau mon gazon. » Pourquoi insister pour voir un intermédiaire quelconque, qu'il soit logique ou psychologique, dans le passage du désir d'une fin qui n'est pas une action aux actions que l'on considère comme des moyens ? On s'en tire aussi bien en disant que la fin désirée n'explique l'action que si ce que l'agent croit être un moyen en vue de cette fin est désiré.

Heureusement, il n'est pas nécessaire de classer et d'analyser les nombreuses variétés d'émotions, de sentiments, d'humeurs, de motifs, de passions et d'appétits que l'on peut mentionner pour répondre à la question : « Pourquoi avez-vous fait cela ? » pour voir comment, quand la mention de ces états rationalise l'action, une raison primaire est présente. La claustrophobie nous donne la raison pour laquelle un individu a quitté une réception parce que nous savons que les gens veulent éviter, échapper à, se préserver de, ou mettre à distance d'eux-mêmes, ce dont ils ont peur. La jalousie est un mobile dans un empoisonnement parce qu'entre autres choses, l'empoisonneur croit que son action nuira à son rival, supprimera la cause de son supplice, ou redressera une injustice: c'est le genre de choses qu'un homme jaloux veut faire. Quand nous apprenons qu'un homme a escroqué son fils par cupidité, nous ne savons pas nécessairement ce qu'était la raison primaire, mais nous savons qu'il y en avait une, et quelle était en gros sa nature. Ryle analyse « Il se rengorgeait par vanité » par « Il se rengorgeait en rencontrant un étranger et son acte satisfait la proposition suivante qui a la forme d'une loi: chaque fois qu'il trouve une occasion de s'attirer l'admiration et l'envie des autres, il fait tout ce qui peut lui procurer cette admiration et cette envie » (p. 89). On critique souvent, et peut-être à juste titre, cette analyse, en faisant remarquer que la vanité peut conduire un homme à se rengorger juste une fois. Mais si le vantard de Ryle faisait ce qu'il faisait par vanité, alors il y a quelque chose de vrai dans l'analyse de Ryle: le vantard voulait s'attirer l'admiration et l'envie des autres et il croyait que son action produirait cette admiration et cette envie ; vraie ou fausse, l'analyse de Ryle ne fait pas l'économie des raisons primaires : elle en dépend.

Connaître la raison primaire pour laquelle quelqu'un a agi d'une certaine façon est connaître une intention qu'il avait en agissant ainsi. Si je tourne à gauche au croisement parce que je veux aller à Katmandou, mon intention en tournant à gauche est d'aller à Katmandou. Mais connaître l'intention n'est pas nécessairement connaître la raison primaire dans le détail. Si Jacques va à l'église avec l'intention de faire plaisir à sa mère, alors il doit avoir une quelconque pro-attitude dirigée vers l'action de faire plaisir à sa mère, mais nous avons besoin d'une information supplémentaire pour dire si sa raison est qu'il aime bien faire plaisir à sa mère, ou bien qu'il pense que c'est une bonne chose, ou que c'est son devoir, ou une obligation. L'expression « l'intention qu'avait Jacques en allant à l'église » a la forme externe d'une description, mais est en fait syncatégorématique et ne peut être considérée comme désignant une entité, un état, une disposition, ou un événement. Sa fonction dans le contexte est d'engendrer de nouvelles descriptions des actions en termes de leurs raisons; ainsi « Jacques alla à l'église avec l'intention de faire plaisir à sa mère » engendre une nouvelle description, plus complète, de l'action que l'on décrit en disant « Jacques alla à l'église ». C'est essentiellement la même chose qui se passe quand je réponds à la question « Pourquoi vous agitez-vous ainsi? » avec « Je suis en train de tricoter, de tisser, de faire de l'exercice, de faire de l'aviron, de faire des câlins, de dresser des puces ».

La simple description d'un résultat voulu explique souvent une action mieux que si l'on déclare que le résultat est le produit d'une intention ou d'un désir. « Cela vous calmera

les nerfs» explique que je vous verse une bonne rasade de façon aussi efficace que « Je veux faire quelque chose qui vous calmera les nerfs », puisque la première description dans le contexte de l'explication implique la seconde; mais la première est meilleure parce que, si elle est vraie, les faits justifieront l'action que j'ai choisi de faire. Justifier une action et l'expliquer vont souvent de pair; c'est pourquoi nous indiquons souvent la raison primaire qu'on a eue pour faire une action en avançant une proposition qui, si elle était vraie, aurait aussi pour effet de vérifier, de justifier, ou de confirmer la croyance ou l'attitude pertinente de l'agent; « Je savais que je devais le rendre », « Le journal disait qu'il allait neiger », « Vous m'avez marché sur les pieds », toutes ces expressions employées dans des contextes appropriés où il s'agit de donner des raisons, ont habituellement cette double fonction.

III

C'est à la lumière d'une raison primaire qu'une action se révèle comme s'accordant avec certains traits momentanés ou durables, caractéristiques ou non de l'agent, et que l'agent apparaît dans son rôle d'Animal Rationnel. La croyance et l'attitude qui constituent la raison primaire d'une action peuvent toujours être mises en correspondance avec les prémisses d'un syllogisme que nous pouvons toujours construire, pour autant que nous fassions preuve d'un peu d'ingéniosité. Ces prémisses entraînent que l'action a une certaine « caractéristique de désirabilité » (selon le terme d'Anscombe)³. Ainsi toute rationalisation a-t-elle un rôle justificateur en un certain sens même si c'est en un sens assez faible: du point de vue de l'agent, il y avait, quand il a agi, quelque chose qui parlait en faveur de son action.

Certains philosophes, remarquant que l'élément de justification que fournissent les raisons est absent dans certaines explications causales non téléologiques, en ont conclu que le concept de cause qui s'applique ailleurs ne peut s'appliquer à la relation entre les raisons et les actions, et que le schème de la justification produit, quand on a affaire à des raisons, l'explication requise. Mais admettons que seules les raisons justifient les actions quand elles expliquent; il ne s'ensuit pas que l'explication ne soit pas aussi - et nécessairement - causale. En fait, la première condition que nous avons posée au sujet des raisons premières (CI) est destinée à séparer les rationalisations des autres types d'explication. Si une rationalisation est, comme je veux le soutenir, une espèce d'explication causale, alors la justification, au sens donné par CI, est au moins une différence spécifique. Que faut-il penser de l'autre thèse, celle qui veut que la justification soit un type d'explication, en sorte que l'on n'a pas besoin d'introduire la notion ordinaire de cause ? Ici, il nous faut décider ce que nous devons ranger sous le terme de « justification ». On pourrait considérer qu'il ne recouvre que ce que requiert CI, à savoir que l'agent a certaines croyances et attitudes à la lumière desquelles l'action apparaît comme raisonnable. Mais alors il ne fait pas de doute que nous avons laissé de côté quelque chose d'essentiel, car une personne peut avoir une raison de faire une action, et accomplir cette action bien que la raison ne soit pas la raison pour laquelle elle a accompli l'action. Il y a une idée qui est indissociable de la relation entre une action et la raison qui l'explique : c'est l'idée que l'agent a accompli l'action parce qu'il avait une certaine raison. Bien sûr, nous pouvons inclure cette idée dans la notion

³ Anscombe nie que le syllogisme pratique soit déductif, en partie parce qu'elle considère, comme Aristote, que le syllogisme pratique correspond à un raisonnement pratique (alors que pour moi c'est seulement une partie de l'analyse du concept de raison pour laquelle quelqu'un agit). Cela la conduit, à nouveau à la suite d'Aristote, à penser que la conclusion d'un syllogisme pratique correspond à un jugement, d'après lequel non seulement une action a une caractéristique désirable, mais aussi d'après lequel l'action est désirable (raisonnable, valable, etc.). J'analyse le raisonnement pratique dans l'essai 2.

de justification; mais alors la notion de justification devient aussi obscure que la notion de raison tant que nous ne pouvons pas rendre compte de la force de ce « parce que ». Quand nous demandons pourquoi quelqu'un a agi d'une certaine manière, nous voulons qu'on nous donne une interprétation. Son comportement paraît étrange, étonnant, outré, absurde, déconcertant, incongru; peut-être même ne parvient-on pas à y reconnaître une action. Quand nous apprenons sa raison, nous avons une interprétation, une nouvelle description de ce qu'il a fait, qui s'inscrit dans un cadre familier. Ce cadre inclut quelques-unes des croyances et des attitudes de l'agent, peut-être aussi des objectifs, des buts, des principes, des traits généraux de caractère, des vertus et des vices. En outre, la redescription d'une action par une raison peut placer l'action dans un contexte social, économique, linguistique ou évaluatif. Apprendre, en apprenant cette raison, que l'agent concevait son action comme un mensonge, comme le remboursement d'une dette, comme une insulte, comme l'obéissance à une obligation avunculaire, ou comme un gambit du cavalier, c'est saisir la raison d'être de l'action au sein d'un certain dispositif de règles, de pratiques, de conventions et d'attentes.

Nombre de philosophes ont proposé, non sans subtilité et finesse, des remarques de ce genre, inspirées par le second Wittgenstein. Et il est indéniable que quand nous expliquons une action en donnant sa raison, nous redécrivons l'action; que cette redescription de l'action lui donne une place dans une certaine trame, et que de cette manière l'action se trouve expliquée. Ici, il est tentant de tirer deux conclusions qui ne s'ensuivent pas. En premier lieu, nous ne pouvons pas inférer, du fait que donner des raisons redécrit simplement l'action et que les causes sont séparées de leurs effets, qu'il s'ensuit que les raisons ne sont pas des causes. Les raisons, étant des croyances et des attitudes, ne sont certainement pas identiques à des actions; mais - et c'est plus important - les événements sont souvent redécrits en termes de leurs causes. (Supposez que quelqu'un soit blessé. Nous pourrions redécrire cet événement « en termes de sa cause » en disant qu'il a été brûlé.) En second lieu, c'est une erreur de penser que, parce que le fait de placer une action au sein d'une trame plus large l'explique, nous comprenons dès lors quel type d'explication est en jeu. Parler de trames et de contextes ne répond pas à la question de savoir comment les raisons expliquent les actions, parce que la trame ou le contexte pertinent contiennent à la fois la raison et l'action. L'une des façons dont on peut expliquer un événement consiste à le placer dans le contexte de sa cause; cause et effet forment le type de trame qui explique l'effet, en un sens de « explique » que nous pouvons comprendre aussi bien qu'un autre. Si raison et action illustrent une trame différente d'explication, il faut identifier la trame en question.

Je voudrais illustrer ce point sur un exemple de Melden. Un homme qui conduit une automobile lève le bras pour faire signe qu'il va tourner. Son intention, celle de faire signe qu'il va tourner, explique son action, lever le bras, en la redécrivant comme l'action de faire signe qu'il va tourner. Quelle est la trame qui explique l'action? Est-ce la trame familière de l'accomplissement d'une action pour une certaine raison? Dans ce cas, elle explique effectivement l'action, mais seulement parce qu'elle présuppose la relation entre la raison et l'action que nous voulons analyser. Ou la trame n'est-elle pas plutôt la suivante: l'homme conduit, il s'approche d'un croisement; il sait qu'il doit faire signe qu'il va tourner, il sait comment faire signe qu'il va tourner, en levant le bras. Et voici que, dans ce contexte, il lève le bras. Peut-être, comme Melden le suggère, si tout ceci arrive, fait-il signe effectivement qu'il va tourner. L'explication serait alors la suivante: si, dans ces conditions, un homme lève le bras, alors il fait signe qu'il va tourner. La difficulté est, de toute évidence, que cette explication ne nous dit pas pourquoi il a levé le bras. Il avait une raison de lever le bras, mais on n'a pas montré que c'était la raison pour laquelle il l'a fait. Si la description « faire signe qu'il va tour-

ner» explique son action en donnant sa raison, alors l'acte de faire signe qu'on va tourner doit être intentionnel; mais selon l'analyse qui vient d'être donnée, il ne peut pas l'être.

Si, comme le soutient Melden, les explications causales n'ont « aucune pertinence pour la compréhension de l'action humaine que nous recherchons » (p. 184), alors nous ne pouvons pas rendre compte de la présence de « parce que » dans des explications comme « Il l'a fait parce que ... » où nous nommons une raison. Hampshire rejette la tentative d'Aristote pour résoudre ce mystère en introduisant le concept de vouloir comme facteur causal, parce que, selon lui, la théorie qui en résulte est trop claire et trop définie pour s'appliquer à tous les cas et parce qu'« on ne voit toujours pas bien pourquoi il faudrait insister sur le fait que le mot "vouloir" doit faire partie de tout énoncé complet des raisons qu'un agent peut avoir pour agir » (p. 168). Je suis d'accord pour dire que le concept de vouloir est trop étroit, mais j'ai soutenu que, au moins dans un grand nombre de cas typiques, on doit supposer qu'une pro-attitude quelconque est présente si l'on veut comprendre l'énoncé des raisons qu'un agent peut avoir d'agir. Hampshire ne voit pas comment le schème aristotélicien peut être tenu pour vrai ou faux, « car on ne voit pas ce qui fonderait nos attributions de raisons, ni quelles sortes de données pourraient être décisives » (p. 167). Mais je dirais plutôt, pour ma part, qu'à défaut d'une autre solution, ce qui parle le mieux en faveur d'un schème comme celui d'Aristote est qu'il est le seul qui rende prometteuse une analyse de la « connexion mystérieuse » entre les raisons et les actions.

IV

Pour transformer le premier « et » en un « parce que » dans la phrase « Il faisait de l'exercice et il voulait maigrir et pensait que l'exercice le ferait maigrir », nous devons, en tout premier lieu⁴, renforcer la condition CI par :

C2 : Une raison primaire d'une action est sa cause.

Ce qui milite en faveur de C2 est à présent, je l'espère, évident. Dans ce qui suit, je voudrais défendre C2 contre diverses critiques et par là clarifier la notion d'explication causale ici en présence.

A / La première critique est la suivante. Les raisons primaires consistent en des attitudes et en des croyances qui sont des états ou des dispositions, et pas des événements; par conséquent, elles ne peuvent pas être des causes.

Il est facile de répondre que les états, les dispositions et les conditions sont souvent nommés en tant que causes d'événements: le pont s'est effondré à cause d'un vice de construction; l'avion s'est écrasé au décollage parce que la température de l'air était anormalement élevée; l'assiette s'est cassée parce qu'elle était fendue. Cette réponse, toutefois, ne rend pas compte d'un fait qui est étroitement lié au précédent. Quand on mentionne une condition causale pour un événement, on ne donne une cause que sous l'hypothèse qu'il y avait aussi un événement qui précédait le premier. Mais quel est l'événement qui précède et qui cause une action ?

⁴ Je dis « en tout premier lieu » pour annuler toute suggestion que C1 et C2 seraient ensemble suffisants pour définir la relation des raisons aux actions qu'elles expliquent. Pour plus de détails, voir l'Introduction et l'essai 4.

Dans bien des cas, on n'a aucun mal à trouver des événements qui soient étroitement associés à la raison primaire. Les états et les dispositions ne sont pas des événements, mais la manifestation d'un état, d'une disposition, est un événement. Un désir de vous blesser peut surgir en moi au moment où vous vous mettez en colère contre moi ; je peux commencer à vouloir manger du melon seulement au moment où j'en vois un ; et les croyances peuvent se former au moment où nous remarquons, percevons, apprenons ou nous rappelons quelque chose. Ceux qui ont soutenu qu'il n'y avait pas d'événements mentaux qu'on puisse considérer comme des causes des actions se sont souvent fourvoyés parce qu'ils ont insisté sur le fait qu'un événement mental devait être observé ou remarqué (plutôt qu'être une observation ou une remarque) ou qu'il devait être ponctuel comme un coup de couteau, un haut-le-cœur, une piqûre ou un frisson, une mystérieuse pointe de conscience ou un acte de la volonté. Quand il analyse le cas du conducteur qui fait signe qu'il va tourner en levant le bras, Melden met au défi ceux qui veulent expliquer les actions en termes causaux d'identifier « un événement qui soit commun et particulier à tous les cas de ce genre » (p. 87), qu'il s'agisse d'un motif ou d'une intention, ou en tout cas, « d'un certain sentiment ou d'une certaine expérience éprouvée » (p. 95). Mais il va de soi qu'un événement mental est présent; à un moment donné, le conducteur a remarqué (ou a pensé qu'il remarquait) qu'il allait devoir s'apprêter à tourner, et c'est à ce moment-là qu'il a fait signe. Durant toute activité continue, telle que conduire une auto, ou toute performance difficile à réaliser, comme traverser l'Hellespont à la nage, il y a des objectifs à réaliser, des critères, des désirs et des habitudes plus ou moins fixes qui donnent forme et direction à l'entreprise tout entière, et il y a une entrée continue d'information sur ce que nous faisons, sur les changements dans l'environnement, en termes desquels nous réglons et ajustons nos actions. Elever la conscience qu'un conducteur a de devoir bientôt tourner à la dignité d'une expérience vécue ou même d'un sentiment est sans doute exagéré. Mais qu'elle mérite un nom ou pas, il vaut mieux que ce soit la raison pour laquelle il a levé le bras. Dans ce cas précis, et dans la plupart des cas il ne peut y avoir quoi que ce soit que nous puissions appeler un motif, mais si nous mentionnons un objectif général, comme vouloir parvenir à destination sain et sauf, il est clair que le motif n'est pas un événement. L'intention qu'avait le conducteur quand il a levé le bras n'est pas, elle non plus, un événement, parce qu'elle n'est pas une chose: ni événement, ni attitude, ni disposition, ni objet. Enfin, Melden demande au partisan de la théorie causale de trouver un événement qui soit commun et particulier à tous les cas où un homme lève intentionnellement le bras, et on doit admettre qu'il est impossible de produire un tel événement. Mais si c'est vrai, on ne peut pas non plus produire une cause commune et unique des effondrements de ponts, des accidents d'avions ou des bris d'assiettes.

Le conducteur qui fait signe qu'il va tourner peut répondre à la question: « Pourquoi avez-vous levé le bras quand vous avez levé le bras ? », et en obtenant la réponse nous apprenons la raison qui a causé l'action. Mais l'auteur d'une action peut-il toujours répondre à une question de ce genre? Quelquefois la réponse mentionnera un événement mental qui ne donne pas de raison: « Je me suis finalement décidé. » Mais il paraît aussi y avoir des cas d'action intentionnelle où nous ne pouvons pas expliquer pourquoi nous avons agi quand nous l'avons fait. Dans de tels cas, l'explication en termes de raisons premières peut être mise en parallèle avec l'explication de l'effondrement d'un pont dû à un défaut de construction: nous ignorons quel est l'événement ou la suite d'événements qui débouché sur (ont causé) l'effondrement, mais nous sommes sûrs qu'il y avait un tel événement ou une telle suite d'événements.

B / Selon Melden, une cause doit être « logiquement distincte de son effet supposé » (p. 52) ; or une raison d'agir n'étant pas logiquement distincte de l'action, les raisons ne sont pas des causes de l'action.⁵ On a déjà suggéré une forme que pouvait prendre cet argument. Puisqu'une raison rend une action intelligible en la redécrivant, on n'a pas affaire à deux événements, mais à un seul sous des descriptions différentes. Or les relations causales présupposent des événements distincts.

On peut être tenté de faire l'erreur de supposer que mon action de tourner l'interrupteur a causé mon action d'allumer la lumière (en fait, elle a causé le fait que la lumière s'est allumée). Mais il ne s'ensuit pas qu'il soit faux de considérer que « ma raison pour tourner l'interrupteur était que je voulais allumer la lumière » implique, en partie, que « j'ai tourné l'interrupteur et cette action peut être décrite plus avant comme ayant été causée par ma volonté d'allumer la lumière ». Décrire un événement en termes de sa cause, ce n'est pas confondre l'événement avec sa cause, pas plus qu'expliquer un événement en le redécrivant n'exclut qu'on fournisse par là une explication causale.

Cet exemple nous permet aussi de réfuter la thèse selon laquelle nous ne pouvons pas décrire l'action sans utiliser des mots qui la rattachent à sa cause supposée. Ici on doit expliquer l'action sous la description: « mon action de tourner l'interrupteur », et la cause supposée est « ma volonté d'allumer la lumière » ; mais même ici le lien se révèle être, si l'on y regarde de plus près, grammatical plutôt que logique.

En tout cas, il y a quelque chose de très bizarre dans l'idée que les relations causales sont empiriques plutôt que logiques. Qu'est-ce que cela peut vouloir dire? Sûrement pas que tout énoncé causal vrai soit un énoncé empirique. Car supposez que « A a causé B » soit vrai, alors la cause de B = A ; et donc, en substituant les identiques, nous obtenons « la cause de B a causé B » qui est un énoncé analytique. La vérité d'un énoncé causal dépend de la réponse à la question: Quels sont les événements qui sont décrits? Le statut analytique ou synthétique de l'énoncé dépend de la réponse à la question: Comment les événements sont-ils décrits? Et pourtant, on peut soutenir qu'une raison ne rationalise une action que quand les descriptions sont fixées de façon appropriée, et les descriptions appropriées ne sont pas logiquement indépendantes.

Supposons que dire qu'un individu voulait allumer la lumière ait signifié qu'il aurait accompli l'action dont il croyait qu'elle réaliserait cette fin. Alors, l'énoncé de sa raison primaire pour tourner l'interrupteur impliquerait qu'il a tourné l'interrupteur - « il agit aussitôt », comme le dit Aristote. Dans ce cas, il y aurait certainement une connexion logique entre raison et action, le même type de connexion que celle qu'il y a entre « c'est soluble dans l'eau et cela a été mis dans l'eau » et « cela s'est dissous ». Puisque l'implication va de la description de la cause à la description de l'effet, mais non l'inverse, le fait de nommer la cause nous donne toujours une information. Et bien que l'on néglige souvent ce point, « le mettre dans l'eau a été cause qu'il s'est dissous » n'implique pas « c'est soluble dans l'eau » ; par conséquent ce dernier énoncé a une force explicative additionnelle. Néanmoins, l'explication serait bien plus intéressante si, au lieu de la solubilité, avec son lien définitionnel évident avec l'événement à expliquer, on pouvait faire référence à une certaine propriété, par exemple une certaine structure cristalline, dont le lien avec la dissolution dans l'eau n'est connu qu'expérimentalement. Or on voit clairement pourquoi des raisons premières telles que des désirs et des volontés n'expliquent pas les actions de la même manière que la solubilité explique -

⁵ On peut trouver cet argument ou certaines de ses versions chez Kenny, Hampshire, et Melden, ainsi que chez P. Winch, *The Idea of a Social Science*, et chez P.S. Peter, *The Concept of Motivation*. Sous l'une de ces formes, l'argument s'inspire évidemment de l'analyse des motifs de Ryle dans *The Concept of Mind*.

d'une manière relativement triviale - les dissolutions. La solubilité est, par hypothèse, une pure propriété dispositionnelle : elle est définie en termes d'une épreuve unique. Mais les désirs ne sauraient être définis en termes des actions qu'ils peuvent rationaliser, même si la relation entre le désir et l'action n'est pas simplement empirique ; il y a d'autres critères, également essentiels, pour les désirs - par exemple le fait qu'ils s'expriment dans des sentiments et dans des actions qu'ils ne rationalisent pas. La personne qui a un désir (ou une volonté, ou une croyance) n'a habituellement besoin d'aucun critère - elle sait en général, même en l'absence d'indices que les autres auraient à leur disposition, ce qu'elle veut, désire, et croit. Ces traits logiques des raisons primaires montrent que ce n'est pas simplement un manque d'ingéniosité qui nous empêche de les définir comme des dispositions à agir pour ces raisons.

C / Selon Hume, « nous pouvons définir une cause comme un objet, suivi par un autre, tel que tous les objets semblables au premier soient suivis par des objets semblables au second », mais Hart et Honoré nous disent que « l'énoncé qu'une personne a fait quelque chose parce que, par exemple, une autre personne l'a menacé, n'implique ni ne présuppose tacitement que si les circonstances se répétaient, la même action s'ensuivrait» (p. 52). Hart et Honoré admettent que Hume a raison de dire que les énoncés causaux singuliers impliquent des généralisations, mais qu'il a tort pour cette même raison de supposer que les désirs et les motifs sont les causes ordinaires des actions. Bref, les explications causales ordinaires impliquent de façon essentielle l'existence de lois, mais ce n'est pas le cas pour les rationalisations.

On essaie souvent de contrer cet argument en suggérant que nous avons en fait des lois rudimentaires reliant les raisons et les actions, et que celles-ci peuvent, en théorie, être précisées. Il est vrai que les gens qu'on menace ne réagissent pas tous de la même manière; mais nous pouvons distinguer différentes sortes de menaces et différentes sortes d'agents, en termes de leurs croyances et de leurs attitudes.

Cette suggestion est pourtant trompeuse, parce que les généralisations qui relient des raisons et des actions ne sont pas - et ne peuvent pas être précisées de manière à produire - le genre de lois sur la base desquelles on peut faire des prédictions exactes. Si nous réfléchissons à la manière dont les raisons déterminent les choix, les décisions et le comportement, il est facile de voir pourquoi. Ce qui ressort, dans l'atmosphère ex post facto de l'explication et de la justification, comme étant sa raison, était souvent, aux yeux de l'agent et au moment de l'action, une considération parmi d'autres, une raison. Toute théorie digne de ce nom qui entendrait prédire l'action sur la base de raisons, doit trouver une manière d'évaluer la force relative de divers désirs et croyances dans la matrice de la décision; elle ne peut pas prendre pour point de départ une généralisation plus précise de ce que l'on peut attendre d'un seul désir. Le syllogisme pratique ne nous fournit ni un modèle pour une science prédictive de l'action ni une analyse normative du raisonnement évaluatif.

Notre ignorance de lois prédictives appropriées ne nous interdit pas de donner des explications causales valides, ou tout au moins quelques-unes de ces explications. Je suis certain que la vitre de la fenêtre s'est brisée parce qu'elle a été frappée par une pierre - j'ai vu tout ce qui s'était passé. Mais je ne dispose pas (et quelqu'un en dispose-t-il ?) de lois sur la base desquelles je peux prédire quelles sortes de coups casseront quelles sortes de vitres. Une généralisation telle que: « Les vitres sont fragiles, et les choses fragiles tendent à se casser quand on les frappe assez fort, toutes choses égales par ailleurs» n'est pas une loi prédictive rudimentaire - la loi prédictive, si nous l'avions, serait quantitative et utiliserait des concepts très différents. La généralisation, comme nos généralisations au sujet du comportement, a une fonction

différente : elle nous permet de savoir qu'il existe une loi causale qui couvre le cas en question⁶.

Nous sommes en général bien plus certains de l'existence d'une connexion causale que nous ne le sommes de l'existence d'une loi causale gouvernant la circonstance en question; cela montre-t-il que Hume avait tort quand il soutenait que les énoncés causaux présupposent des lois ? Pas nécessairement, car la thèse de Hume, citée ci-dessus, est ambiguë. Ou bien elle peut vouloir dire que « A a causé B » implique l'existence d'une loi particulière mettant en jeu les prédicats utilisés dans les descriptions « A » et « B », ou bien elle l'eut vouloir dire que « A a causé B » implique l'existence d'une loi causale exemplifiée par certaines descriptions vraies de « A » et de « B »⁷. De toute évidence, chacune des deux versions de la doctrine de Hume permet de donner un sens à la thèse selon laquelle des énoncés causaux singuliers impliquent des lois, et chacune de ces versions nous autorise à dire que les explications causales « impliquent l'existence de lois ». Mais la seconde version est bien plus faible, en ceci qu'aucune loi particulière n'est impliquée par une affirmation causale singulière, et on peut défendre une affirmation causale singulière -- si besoin est sans défendre une loi quelconque. Il n'y a que la seconde version de la doctrine de Hume qui puisse s'accorder avec la plupart des explications causales; elle s'accorde aussi bien avec les rationalisations.

L'explication la plus primitive d'un événement consiste à donner sa cause ; les explications plus élaborées peuvent nous en dire plus, ou renforcer l'énoncé causal singulier en produisant une loi pertinente ou en donnant des raisons de croire qu'il existe une telle loi. Mais c'est une erreur de penser qu'on n'ait pas donné d'explication tant qu'on n'a pas produit de loi. Ces erreurs sont liées à l'idée que les énoncés causaux singuliers indiquent nécessairement, de par les concepts qu'ils emploient, les concepts qui figureront dans la loi qu'ils impliquent. Supposons qu'un ouragan, rapporté à la page 5 du Times de mardi, cause une catastrophe, rapportée page 13 de la Tribune du mercredi. Dans ce cas, l'événement rapporté page 5 du Times de mardi cause l'événement rapporté page 13 de la Tribune de mercredi. Devons-nous nous mettre en quête d'une loi reliant des événements de ce type ? Il est à peine moins ridicule de rechercher une loi reliant les ouragans et les catastrophes. Les lois dont on a besoin pour prédire la catastrophe avec précision n'auraient, bien entendu, pas besoin de recourir à des concepts tels que ceux d'ouragan et de catastrophe. Le problème, quand il s'agit de prévisions météorologiques, est que les descriptions sous lesquelles les événements nous intéressent - «une journée fraîche et nuageuse avec de la pluie dans l'après-midi » - n'ont que des rapports lointains avec les concepts qui figurent dans les lois plus précises qu'on puisse connaître.

Les lois dont l'existence est requise si les raisons sont les causes de l'action ne reposent sûrement pas sur les concepts sur lesquels doivent reposer les rationalisations. Si les causes d'une certaine classe d'événements (les actions) appartiennent à une certaine classe (celle des raisons), et s'il y a une loi derrière chaque énoncé causal singulier, il ne s'ensuit pas qu'il existe une loi quelconque reliant les événements classés comme raisons aux événements classés comme actions - les classifications peuvent même être de nature neurologique, physique, ou chimique.

⁶ On discute les problèmes posés dans ce paragraphe et le précédent dans les essais 11, 12 et 13.

⁷ On pourrait en gros décrire ainsi l'analyse des énoncés causaux singuliers suggérée ici: « A a causé B » est vrai si et seulement s'il y a des descriptions de A et de B telles que la phrase obtenue en remplaçant « A » et « B » par ces descriptions dans « A a causé B » dérive d'une loi causale vraie. Cette analyse échappe à la trivialité parce que toutes les généralisations vraies ne sont pas des lois causales; ce qui permet de reconnaître les lois causales (ce n'est pas une analyse, cela va de soi) est le fait qu'elles sont inductivement confirmées par leurs instances et par le fait qu'elles sous-tendent des énoncés causaux contrefactuels et au conditionnel irréel. J'en dis plus sur la causalité dans l'essai 7.

D / On dit que le type de connaissance que l'on a de ses propres raisons quand on agit n'est pas compatible avec l'existence d'une relation causale entre les raisons et les actions : une personne, quand elle agit, connaît ses propres intentions de façon infaillible, sans recourir à l'induction ou à l'observation, alors qu'aucune relation causale ne peut être connue de cette manière. Il ne fait pas de doute que la connaissance qu'on a de ses intentions quand on agit aura beaucoup de points communs avec la connaissance très spécifique qu'on peut avoir, du point de vue de la première personne, de ses propres douleurs, croyances, désirs, et ainsi de suite. La question est de savoir si cette spécificité de la connaissance à la première personne prouve que les raisons ne causent pas, au sens le plus ordinaire de ce terme, les actions qu'elles rationalisent.

Quelqu'un peut facilement se tromper sur la vérité d'un énoncé tel que: « J'empoisonne Charles parce que je veux lui épargner des souffrances », parce qu'il peut croire empoisonner Charles et se tromper sur l'action qu'il est en train de faire - il peut être lui-même en train de boire le contenu de la coupe empoisonnée par erreur. Mais il semble aussi que l'on puisse se tromper sur ses raisons, en particulier quand on a deux raisons distinctes d'accomplir une action, l'une qui nous plaît et l'autre pas (par exemple, quand on veut épargner des souffrances à Charles, mais aussi se débarrasser de lui). On peut se tromper sur le mobile qui nous a conduit à agir.

Le fait qu'on puisse se tromper sur ses mobiles ne montre pas qu'il y ait en général un sens à se demander comment on peut savoir quelles raisons on a, ou à se demander comment on peut établir qu'on a telles ou telles raisons. Bien qu'on puisse, en de rares occasions, reconnaître que telle ou telle donnée publique ou privée montre qu'on se trompe sur ses raisons, on ne dispose habituellement d'aucune donnée et on ne recourt pas à l'observation. La connaissance qu'on a de ses propres raisons d'agir n'est donc pas en général inductive, puisque pour qu'il y ait induction il faut qu'il y ait des données empiriques. Cela montre-t-il que cette connaissance n'est pas causale ? Je ne vois pas en quoi cela pourrait le montrer.

Les lois causales se distinguent des généralisations vraies mais non nomiques (*non lawlike*) en ceci que leurs instances les confirment ; l'induction est donc certainement une bonne méthode pour vérifier la vérité d'une loi. Il ne s'ensuit pas que ce soit la seule manière de vérifier la vérité d'une loi. Quoi qu'il en soit, pour savoir si un énoncé causal singulier est vrai, il n'est pas nécessaire de connaître la vérité d'une loi ; il est seulement nécessaire de savoir qu'il existe une loi s'appliquant aux événements concernés. Et il est loin d'être évident que l'induction, et elle seule, puisse nous apprendre qu'une loi causale satisfaisant certaines conditions existe. Ou encore, en d'autres termes, un seul cas souvent suffit, comme le reconnaissait Hume, pour nous convaincre qu'il existe une loi, ce qui revient à dire que nous sommes convaincus qu'il existe une relation causale, sans en avoir des preuves inductives directes.

E / Enfin, je voudrais dire un mot du malaise qu'éprouvent certains philosophes quand on parle de causes de l'action. Melden, par exemple, dit que les actions sont souvent identiques à des mouvements corporels, et que les mouvements corporels ont des causes; et pourtant il nie que ces causes soient les causes des actions. Il y a là, à mon avis, une contradiction, qui provient chez lui de considérations du genre suivant : « Il est futile de chercher à expliquer la conduite par l'efficacité causale du désir - car la seule chose que cette dernière puisse expliquer, ce sont d'autres événements, et non pas des actions accomplies par les agents. L'agent pris dans le réseau causal dans lequel ces événements ont lieu est la victime impuissante de tout ce qui se passe en lui et de ce qui lui arrive» (p. 128, 129). Si je ne me trompe, ce genre de raisonnement, s'il était valide, montrerait que les actions ne peuvent pas avoir de causes du tout. Je ne m'attarderai pas

sur les difficultés évidentes qu'on rencontrerait si l'on soustrayait entièrement les actions du domaine de la causalité. Mais il vaut peut-être la peine d'essayer d'indiquer quelle est la source du problème. Pourquoi donc dirait-on qu'une cause transforme l'action en un simple événement, et la personne en une victime impuissante ? Est-ce parce que nous avons tendance à supposer, tout au moins dans la sphère de l'action, qu'une cause implique l'existence de quelqu'un qui cause, et que l'agir implique l'existence d'un agent ? On est ainsi amené à se demander: si mon action est causée, qu'est-ce qui l'a causée ? Si c'est moi la cause, on est confronté à une régression à l'infini absurde; si ce n'est pas moi, je suis une victime. Mais bien entendu il y a d'autres possibilités. Il y a des causes pour lesquelles il n'y a pas d'agent. Parmi ces causes sans agents se trouvent les états et les changements des personnes qui, du fait qu'elles sont des raisons autant que des causes, font de certains événements des actions libres et intentionnelles.

traduction Pascal Engel