

Bruno Gnassounou, professeur à l'université de Nantes et spécialiste de philosophie du langage, de métaphysique et de philosophie du droit, propose, avec *La Parole donnée : le contrat comme représentation collective*, un ouvrage qui mêle subtilement les trois versants de sa réflexion. Contre les théories contemporaines de la promesse (celles du pouvoir normatif, de l'attente, ou du conventionnalisme humien), et dans un dialogue très éclairé avec les philosophies du droit, l'ouvrage se présente d'abord comme une mise à l'épreuve des différentes sources normatives de l'obligation promissive, puis comme l'élaboration d'une conception institutionnaliste de l'acte de contracter. A l'aune d'un double rejet, celui du positivisme juridique, parce qu'il interdirait de soumettre les règles de la communauté à un « quelconque examen moral »^[1], et celui du jusnaturalisme, qui aurait la naïveté de faire croire à une « nature pré-institutionnelle »^[2], *La Parole Donnée* s'efforce de rendre compte d'une « pratique sociale commune à toutes les sociétés »^[3]. Nous postulons que cette entreprise, visant à définir une forme de « droit commun aux nations »^[4], brille par sa richesse, sa densité et le très grand intérêt de sa démonstration, mais qu'il reste à la fin de la lecture plusieurs éléments laissés irrésolus. Nous tenterons d'identifier ces éléments, en reconstruisant un raisonnement dont, en outre, Gnassounou ne souligne peut-être pas suffisamment les différentes articulations - laissant parfois implicite le rapport entre la méthode historico-analytique mobilisée et la logique, par ailleurs solide, qu'il développe.

1 - Qu'est-ce que le pouvoir normatif et d'où vient-il ? Distinguer entre propositions assertive et normative

Le problème qui initie la réflexion de Bruno Gnassounou est un problème *quasi* métaphysique : il consiste à se demander comment il est possible de « créer une obligation qui n'existait pas antérieurement à cet acte » par le seul truchement de la volonté^[5]. La nécessité d'agir, qui semble s'ajouter à la déclaration d'intention que constitue la promesse, est-elle « plus qu'une simple illusion »^[6] ? Mais dans ce cas, comment expliquer que du normatif puisse émerger *ex nihilo* d'une description d'actions à venir ? L'enquête invite donc d'abord à s'interroger sur l'origine du pouvoir normatif manifesté par l'individu qui promet. Or, de façon contre-intuitive^[7], l'auteur commence par citer la description rousseauiste du contrat social, qui recèle selon lui une ambiguïté dont l'examen des deux versants servira implicitement de squelette à l'ouvrage. En effet, affirmer que « les parties prenantes au contrat se donnent à eux-

mêmes leur propre loi », revient à affirmer soit que l'obligation est contractée distributivement par les parties prenantes au contrat, soit qu'elle est contractée collectivement.

Selon l'interprétation distributive du contrat social, chaque agent s'imposerait volontairement une obligation à lui-même, avant de la communiquer à autrui : les obligations à l'égard des autres, susceptibles de recevoir une sanction juridique, seraient alors « fondées sur des obligations purement personnelles »[\[8\]](#). Tout l'enjeu du deuxième chapitre est d'invalidier une telle conception réflexive de l'obligation, évidemment inspirée des analyses kantienne[\[9\]](#). Pour cela, l'auteur procède en deux étapes. Premièrement, il s'agit, assez classiquement, de dénoncer la contradiction logique qu'il y a à dire qu'un individu se crée une loi pour lui-même : en effet, puisqu'une obligation crée par nature une nécessité objective d'agir, une obligation dont on peut soi-même se libérer ne peut être véritable[\[10\]](#). Il est pour moi logiquement impossible de transgresser ma propre volonté, car cela signifierait instituer celle-ci comme norme de commandement pour ses propres opérations, ce qui serait un manquement aux « nécessaires conditions logiques d'indépendance entre ce qui règle et ce qui est réglé »[\[11\]](#). On aurait peut-être pu s'attendre ici à une articulation plus ferme de la définition de la volonté, manifestement héritée de Wittgenstein, sur laquelle repose l'argument, et qui tranche par exemple avec la théorie frankfurtienne des niveaux hiérarchiques de la volonté[\[12\]](#).

La deuxième étape de la démonstration, plus intéressante selon nous, consiste dans la mise en exergue d'un paradoxe :

« Au sens juridique du terme 'obligation', il est impossible que l'on ait des devoirs à l'égard de soi. Au sens moral du terme en revanche, il est impossible que l'on ait des devoirs à l'égard d'autrui »[\[13\]](#).

Tout l'enjeu est alors de cerner les rapports qu'entretiennent droit et morale. Or, après avoir rapidement rejeté la réduction des obligations juridiques aux obligations

morales[14], ainsi que leur hiérarchisation[15], l'auteur s'intéresse à leur possible rapport de fondation. Selon cette hypothèse, l'existence d'obligations juridiques dépendrait de « la capacité du sujet à suivre une loi qu'il a dû nécessairement accepter et qui est donc sa loi »[16]. Or, traduire la phrase 'J'accepte l'obligation' en 'Je m'oblige envers cette obligation', c'est nier la différence essentielle « entre accepter une proposition 'normative' et accepter une proposition ordinaire »[17]. Il existe ainsi une différence radicale entre faire sienne une norme, c'est à dire comprendre sa validité, et se lier par un lien d'obligation, opération qui implique précisément l'exercice d'un pouvoir normatif.

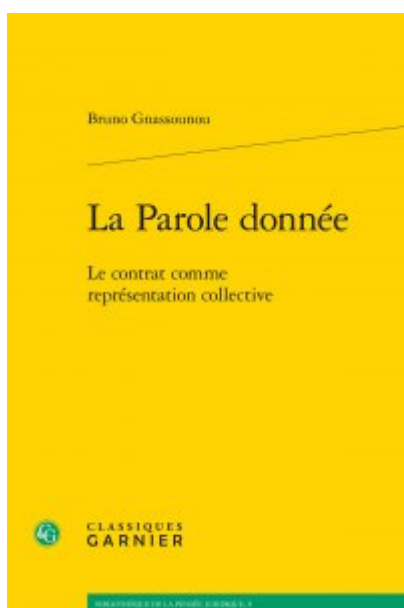
Il est donc impossible d'expliquer la genèse du pouvoir normatif à partir de l'obligation envers soi-même : « aucun acte de l'esprit n'a la capacité de produire un tel effet »[18]. Il faut par conséquent trouver la source du pouvoir normatif à l'œuvre dans la promesse autre part que dans l'esprit du promettant : l'objet des chapitres 3 à 5 est de chercher cette source dans les devoirs généraux à l'égard d'autrui.

2 - Réduire le normatif de la promesse à des devoirs généraux préexistants

L'intérêt de rapporter la normativité des promesses et des contrats à des devoirs généraux, c'est de s'en remettre à une normativité préexistante : on n'aurait plus alors à expliquer l'apparition *ex nihilo* des obligations, puisqu'elles ne seraient que la particularisation de normes universelles « dont nous ne sommes pas à l'origine »[19]. Gnassounou propose pour cela trois candidats, qu'il va tour à tour chercher à discréditer.

Le premier, le devoir de dire le vrai, implique que l'obligation de sincérité et celle d'être fidèle à la parole donnée dépendent toutes deux d'un seul devoir général : celui de ne pas mentir. Ici encore, le contre-argument de l'auteur est métaphysique, et consiste en une reformulation implicite du chapitre 9 du *De l'interprétation* d'Aristote : « comment un événement qui n'existe pas encore au moment où l'énoncé est formé pourrait-il être l'objet d'une connaissance et rendre éventuellement vrai

l'énoncé ? »[20]. Et si cette vérité tient à l'intention d'agir que j'exprime en promettant, alors « toutes nos déclarations d'intention deviennent obligatoires »[21], et la spécificité de l'obligation promissive disparaît. En somme, l'alternative est la suivante : soit la proposition porte sur un état psychologique (une intention présente), et alors, en niant la connexion entre le présent et le futur dans toute intention pratique, on rend « impossible tout acte de promesse »[22] ; soit la proposition porte sur un état du monde futur, et alors on ne peut rien en dire, puisqu'il est impossible de juger l'avenir à partir de mon intention présente.



Faire du devoir de ne pas mentir la source de la promesse revient donc à effacer toute distinction entre descriptif et normatif, et par-là l'existence même d'une intentionnalité pratique. C'est pourquoi l'auteur en vient au deuxième devoir général en lice : le devoir moral de ne pas décevoir l'attente d'autrui. Cette théorie, dite de l'attente complexe, et incarnée principalement par Thomas Scanlon, consiste à dire que le non respect de la parole produit à la fois un tort à l'endroit de celui à qui l'on promet, et un mal qui est « en tant que tel, mauvais »[23]. En effet, dans la mesure où une parole a été donnée, une « assurance a été produite et oblige à s'exécuter »[24] (principe Fidélité de Scanlon). Or, il y a dans le raisonnement un cercle, détecté par Scanlon lui-même : d'un côté, « B n'est assuré que A s'exécutera que s'il pense que A est déjà obligé », et d'un autre côté, « A n'a lui-même d'obligation que s'il pense que B est assuré que, lui, A, va s'exécuter »[25]. Et Gnessounou ne trouve pas convaincante la solution apportée par Scanlon, qui consiste à dire que ce n'est pas en vertu de son adhésion au principe Fidélité que B pense que A va s'exécuter, mais en vertu de son

adhésion à d'autres principes[26]. En effet, si ces autres principes suffisaient à engendrer « l'assurance propre à déclencher l'application du principe de fidélité », alors ces mêmes principes seraient aussi suffisants pour engendrer l'obligation promissive, et le principe F serait inutile[27]. La théorie hybride, qui prend acte de cette critique, et pour laquelle l'obligation promissive est engendrée précisément par l'assurance provoquée par l'existence d'une autre obligation, celle exigeant de ne pas faire de tort à la communauté en manquant à sa parole[28], n'échoue pas moins : en effet, fait remarquer Gnassounou, si A convainc B « qu'il est obligé de x-ier, et qu'il l'est pour des raisons morales »[29], l'assurance créée chez A ne crée pas pour autant d'obligation de B à l'égard de A[30].

C'est en prenant acte de ce double échec que l'auteur amène le lecteur à l'examen du troisième devoir : celui de rendre un bienfait ou d'éviter un tort. Mais Gnassounou nous décrit d'emblée le problème qu'il y a à faire avec Patrick Atiyah d'un tel devoir une source normative de l'obligation promissive : il faut d'abord démontrer qu'un tort a été causé, ou qu'un bénéfice a été reçu du fait de la promesse pour qu'une obligation soit engendrée. La promesse n'a donc qu'un rôle probatoire : elle n'oblige jamais en elle-même, car l'obligation dépend toujours d'une contrepartie réelle, de la « reconnaissance d'une dette antécédente », qu'elle consiste en un bénéfice reçu d'autrui « qui me rend redevable à son égard », ou dans le fait « qu'autrui se fondant sur mes propos, ou sur ma conduite, a trouvé en eux une raison d'agir, qui mérite compensation » (« *reliance* » : lorsque par exemple je commence à construire une maison en contrepartie d'un argent qu'on m'a promis pour ce travail)[31]. Or, ce modèle rend douteuse la possibilité même du contrat : car si « la notion de contrepartie est si essentielle, pourquoi considérer le contrat à exécuter, un simple échange de promesses sans contreparties réelles, comme le modèle de tout contrat ? »[32]. Par ailleurs, les contreparties choisies sont elles-mêmes discutables : d'une part, tout bénéfice ne génère pas de dette, comme l'a bien montré Robert Nozick[33], et d'autre part, il est possible d'amener une personne à effectuer un acte de « *reliance* » en lui faisant croire qu'on va faire telle ou telle chose, sans rien lui promettre. Et pour Gnassounou, la source de ces problèmes tient tout entière à la volonté de ne pas recourir à la notion d'institution : seule l'institution est capable selon lui d'expliquer que l'exercice de la promesse puisse générer une obligation.

3 - Le rôle de l'institution : « donner corps à la solution rousseauiste »

Si la *pars destruens* de l'ouvrage est rigoureuse, très réussie, et dévoile assez bien sa logique au lecteur, la structure de la *pars construens* apparaît en revanche un peu moins clairement. Revenons à Rousseau : après avoir analysé la première interprétation possible, distributive, de la formule du contrat social, consistant pour les parties prenantes à « se donner à eux-mêmes leur propre loi » [34], il paraît s'agir, dans les chapitres 6 à 10, d'examiner la deuxième interprétation, selon laquelle « lorsque des individus formulent une loi pour eux-mêmes, ces individus, pris *universaliter* ou collectivement, s'imposent une loi à eux-mêmes, pris *singulariter* ou distributivement » [35]. Selon cette interprétation, qualifiée de « holiste » par Gnassounou [36], l'obligation est contractée collectivement par les parties prenantes en tant que groupe, envers un particulier en tant que membre du groupe [37].

Examinons cette proposition. Défendre que la source normative de la promesse (acte individuel), c'est l'institution (entité collective), requiert d'abord d'élucider le caractère interne du lien entre les gestes du contrat, qui relèvent de la convention sociale, et la pensée du contrat - la particularité des actes institutionnels étant en effet « que leur objet, celui-là même qui existe dans le monde, ne peut exister sans qu'on le pense existant » [38]. La première façon d'expliquer ce lien interne est de faire de la promesse un motif d'agir non pas en raison d'un certain but, « mais parce que le but de l'action est celui que l'on a promis d'accomplir » [39]. Seulement, prendre la promesse pour motif d'agir ne peut provenir que d'une résolution de la volonté ; or, affirmer que la situation a « objectivement changé du fait que quelqu'un a voulu que l'action soit obligatoire » [40] est absurde, car produire cette volonté d'agir nécessite une volonté antécédente, et ainsi de suite à l'infini. La volonté d'agir conformément à la parole donnée peut-elle être générée indépendamment d'une telle volonté antécédente ? La réponse de Hume est positive : grâce au conditionnement induit par l'éducation, on assiste à l'apparition de la vertu de respecter la parole donnée, qui rend compte du motif d'agir conformément à la promesse faite. C'est bien le respect du devoir qui constitue le contenu de la motivation du promettant : sa bonté ne dépend pas directement du bienfait que procure l'acte, mais « de certaines conventions » [41], intériorisées au cours d'un dressage social.

Le problème qui se pose alors consiste en ce que, si le respect de la promesse est

fonction de la vertu de l'agent, sa validité dépend de son acceptation par le promissaire, ce qui complexifie encore le lien entre interne (caractère normativement contraignant de la promesse) et externe (succession d'actes dont aucun n'est, à lui seul, une source normative) : comment expliquer, en effet, qu'il soit possible d'accepter « un engagement qui n'existe pas encore au moment où vous voudriez l'accepter »[\[42\]](#) ? Si la pensée de la promesse de Kant permet de penser l'unité des volontés au sein de la promesse, à travers l'annulation idéale de l'écart entre les deux actes de volonté, c'est surtout le concept de règle qui rend compte de cette unification formelle : il explique pourquoi, « en un sens, chaque action d'un individu qui se conforme à la règle ré-institue la règle (la crée à nouveau). Mais d'un autre côté, il ne ré-institue que ce qui se trouve déjà institué par d'autres que lui »[\[43\]](#). En tant qu'éléments d'une même règle, offre et acceptation ne sont pas des actes séparés : l'offre n'a pas pour objet un contrat futur, « c'est le contrat lui-même sous forme inchoative »[\[44\]](#). En ce sens, à part dans des circonstances exceptionnelles, le seul fait de s'engager dans certaines procédures implique que l'agent ne puisse « se prévaloir du fait qu'il a eu la pensée de ne pas contracter en s'y engageant pour se dérober à ses obligations »[\[45\]](#) : puisque l'obligation dépend d'une convention objective, aucune pensée « de derrière » ne peut nous soustraire à son institution publique.

Bruno Gnassounou parvient-il à démontrer sa conception institutionnelle de la promesse ? Nous pensons que oui. L'appel à des concepts précis de la théorie juridique, quoique assez obscur au premier abord, est en fin de compte très utile pour comprendre avec précision le rôle joué par l'institution dans la genèse de l'obligation. La distinction entre sollicitation (simple offre d'engagement) et promesse parfaite (offre acceptée), inspirée de Pothier et Grotius, est par exemple très éclairante : elle montre que l'existence d'une obligation ne confère pas nécessairement de droit à un individu quelconque, puisque la sollicitation peut m'engager objectivement vis-à-vis de la communauté sans m'engager particulièrement à l'égard d'un individu[\[46\]](#). Cependant, contrairement à ce que pensent les deux auteurs cités, ce n'est pas parce que la sollicitation n'est pas exécutoire juridiquement qu'elle ne nous oblige qu'au « for interne » : il existe une troisième possibilité, celle de la dette due à la communauté. Selon cette thèse, « je n'ai de droits et d'obligations qu'en tant que j'appartiens à une communauté, si éphémère soit-elle »[\[47\]](#). Mais comment définir cette communauté ? En réalité, cette question est pour Gnassounou un faux problème : il partage avec Margaret Gilbert l'idée que les parties d'un contrat « sont membres d'un corps collectif en tant qu'elles participent à l'institution du contrat »[\[48\]](#), et non

préalablement à sa conclusion. Ce sera tout l'objet du dernier moment de l'ouvrage que d'expliquer en quoi la règle est apte, dans son fonctionnement, à constituer un tel corps collectif, et donc à lier normativement les individus entre eux.

4 - La nécessité pratique à l'épreuve de la critique

Le chapitre 11 constitue à la fois la partie la plus intéressante, et la plus critiquable, de *La Parole Donnée*. La question qu'il pose est la suivante : si ce qui unifie le groupe n'est ni la similitude, dont le caractère accidentel ne saurait fonder de convention sociale, ni l'interaction, qui certes explique la régularité des conduites mais non la nécessité de cette régularité, alors qu'est-ce qui rend compte du caractère normativement contraignant des conventions qui régissent promesses et contrats, et fondent ainsi l'existence d'une communauté ? Pour Gnassounou, la réponse est évidente : c'est la règle ; et pas n'importe quelle règle, la règle constitutive ou instituante. Selon Searle, que l'auteur reprend à son compte, contrairement à la règle normative, qui régule un comportement préexistant et peut être autrement qu'elle n'est, la règle constitutive institue une réalité qui ne la précède pas, mais est générée par elle. En établissant une relation interne entre diverses opérations indépendantes, elle les unifie formellement. Toute la question est alors de savoir « en quoi les règles instituantes peuvent imposer des nécessités d'agir à ceux qui y souscrivent »[\[49\]](#) : certes, si je veux participer à l'institution de la promesse, j'ai l'obligation de tenir ma parole, mais il suffirait que je décide de ne plus y participer pour que je ne sois plus tenu.e par cette obligation. Comment passe-t-on de la proposition « je dois être à Paris demain' à 'Ma fin est désormais d'être à Paris demain' »[\[50\]](#) ? On en revient à la question essentielle de l'ouvrage : si, comme nous l'avons vu, aucun devoir général ne m'oblige à tenir mes promesses, si je n'ai aucune obligation à l'égard de moi-même, quelle est la source normative de mes obligations promissives ? L'intérêt du traitement de ce problème est d'invalidier définitivement la volonté comme fondement du contrat : l'obligation ne saurait dépendre de mon bon vouloir, et une règle qui ne régit que parce qu'on l'accepte « n'exprime aucune obligation »[\[51\]](#).

La première réponse envisagée par l'auteur est de dire que la promesse n'est pas une institution, mais la source de toute institution : c'est elle qui rend possible la

coordination avec les autres, et donc l'existence même de communautés. Elle seule autorise à blâmer, parce qu'il s'est mis d'accord pour jouer, « celui qui y participe avec nous, si, tout à coup, il nous abandonne et quitte l'institution » [52]. La réfutation de cette solution n'est selon nous pas très convaincante : elle consiste d'abord à affirmer qu'on ne peut pas rendre compte des obligations qu'on se fixe à soi-même, comme le rituel religieux, en les référant à un problème de coordination ; mais, sans aller forcément jusqu'à dire qu'une promesse faite à Dieu est une promesse faite à autrui au moins au même titre que la pollicitation, on peut faire remarquer que dire que la promesse est la condition de possibilité de l'institution ne signifie pas que toute promesse est liée à autrui (ce n'est pas parce que la liberté est la condition de possibilité de la moralité, que je ne peux agir mal librement). Le second argument est qu'il existe des institutions qu'on ne peut quitter, comme le mariage ou le football, auxquelles « on ne peut se soustraire selon son bon plaisir » : en quoi la promesse différencierait-elle de telles institutions ? Mais cet argument se mord la queue, car ce qu'on voulait démontrer, c'est précisément pourquoi on ne peut quitter de telles institutions, et voir la promesse comme condition de possibilité de toute institution est justement censé expliquer la contrainte normative que toute institution nous impose.

Selon Gnassounou, la transformation du fait institutionnel (j'ai promis) en raison d'agir, provient en réalité « de la bonté qu'il y a à se conformer en général à l'institution dont elle constitue une application particulière » [53] : telle serait la solution authentique au problème de l'obligation. Autrement dit, si je dois me soumettre à l'institution de la promesse, c'est « parce qu'il est bon de s'y soumettre » [54] ; parce qu'il est « impossible de vivre la vie d'un homme sans participer à l'institution de promesse » [55]. Respecter les règles de la promesse est une « nécessité pratique », un besoin humain. C'est pour distinguer la nécessité catégorique qu'il y a à adhérer à la promesse, de l'impératif hypothétique que constitue toute règle, que l'auteur oppose ainsi deux sources normatives : celle qui est engendrée par le simple fait de participer à un jeu (si je décide de jouer, alors je dois obéir aux règles, mais personne ne m'oblige à commencer le jeu), et celle qui oblige à participer au jeu de la promesse en particulier, parce que sans lui « un homme ne pourrait pas atteindre la fin qui est constitutive de la vie d'un homme » [56]. Il y a donc deux sortes d'intérêts qui nous poussent à participer à la promesse : l'un a une dimension pratique, « qui est la seule obligation au sens propre qui s'attache à l'institution » [57] ; l'autre a une dimension évaluative. Le problème selon nous est qu'il est difficile de voir en quoi l'un se distingue de l'autre : que nous permet la dimension

pratique de la promesse, sinon d'atteindre le bien humain ? L'auteur nous met sur une piste, en affirmant que le respect de la promesse nous fournit la « prémisse d'un raisonnement pratique »[\[58\]](#), mais il n'en dit pas assez pour trancher l'ambiguïté. Et si les deux aspects sont indistincts, alors il est d'autant plus problématique que Gnassounou ne formule jamais ce que c'est que ce bien, cette fin constitutive de la vie humaine[\[59\]](#).

Il semble qu'on retrouve dans les échos kantiens de la réflexion de l'auteur l'ambiguïté du passage des *Fondements de la Métaphysique des Mœurs* qui concerne les contradictions volontaires des maximes de la volonté[\[60\]](#). Entre dire avec Gnassounou qu'il y a une nécessité pratique pour les hommes à respecter leurs promesses, et dire avec Kant qu'il est contradictoire pour la volonté de vouloir un monde où tout le monde est indifférent au malheur des autres ou un monde où personne ne développerait ses talents[\[61\]](#), il n'y a qu'un pas. Ce qui se cache derrière ces deux affirmations, contrairement à ce que leur formalisme semble signifier, c'est une conception du bien très robuste : en refusant de faire de la promesse la condition de possibilité de toute institution sociale, Gnassounou se voit contraint de lui donner un but, d'en faire l'objet d'un intérêt, mais en assignant à ce but un objectif fondateur, différent des autres formes d'intérêts, il s'abstient de lui donner un contenu explicite.

Le reste de l'ouvrage, sans doute en raison de cette relative faiblesse, s'applique à justifier la nécessité de faire de la promesse une institution ; en cela, il est malgré tout assez convaincant. D'abord, toute institution a une dimension symbolique, c'est à dire que toute institution conditionne l'émergence d'un « statut dans l'espace social »[\[62\]](#) (chapitre 12), ce qui est en effet le cas de la promesse, qui confère des rôles différenciés aux individus impliqués. Ensuite, toute institution a une dimension matérielle : or « Il faut un signe pour qu'il y ait promesse et ce signe est constitutif de la promesse »[\[63\]](#) (chapitre 13) : promettre implique certaines opérations matérielles, qui n'acquièrent leur signification « que dans le contexte d'une institution » (p. 387). Le chapitre 14 revient enfin sur l'origine de la promesse, qui consiste selon l'auteur en un transfert de propriété inabouti ; cette interprétation finit de démontrer l'importance du changement de statuts (passage de propriétaire à non propriétaire ou de personne libre à obligée) ainsi que celle des conditions matérielles d'engagement[\[64\]](#).

5 - Quelques remarques conclusives

La parole donnée est donc un livre plein de qualités, parmi lesquelles la subtilité et l'érudition figurent en bonne place ; mais la quête d'une source normative pour l'obligation promissive reste, pour les raisons que nous avons données, inaboutie. Un des intérêts de l'ouvrage, jusqu'ici passé sous silence, est de fixer un certain vocabulaire juridique dans la langue française, avec des néologismes tels que « promissaire », « obligation promissive » dont nous avons fait abondamment usage, ou « adressataire » de la promesse^[65]. Parce que ce renouvellement répond à un manque, il pourrait faire école ; il permet en tout cas d'exprimer avec bonheur des concepts anglais qui jusqu'ici étaient intraduisibles. Cette précision est le pendant positif de la technicité de l'ouvrage, et compense largement la sobriété de la mise en scène. En somme, si Bruno Gnessounou ne répond pas à tous les problèmes qu'il détecte, il les formule avec méthode : et on ne peut que lui en savoir gré.

[1]Gnessounou, Bruno, *La Parole Donnée*, Paris, Garnier, 2019, p. 16

[2]*Ibid*, p. 20

[3]*Ibid*, p. 21

[4]*Ibid*, p. 21

[5]*Ibid*, p. 30

[6]*Ibid*, p. 10

[7]Et mettant ainsi en œuvre une méthode, définie en introduction, qui vise à présenter la promesse ou le contrat « dans leurs articulations conceptuelles, que les moralistes, romanciers ou juristes prennent pour acquises », in *Ibid*, p. 27

[8]*Ibid*, p. 46

[9]Kant, Emmanuel, *Métaphysique des Mœurs, Doctrine de la vertu*, I, livre premier

[10]Et dire que le moi présent est différent du moi futur ne résout en rien cette contradiction, au contraire, puisqu'une telle affirmation revient à ajouter une faille logique à une autre : ainsi, le moi futur ne peut fonctionner comme débiteur s'il

n'existe pas encore à l'instant t, dans la mesure où « on ne peut pas avoir de dette à l'égard de personnes qu'on ne peut pas identifier », in Gnassounou, Bruno, *La Parole Donnée, op. cit.*, p. 47

[11]*Ibid*, p. 63

[12]« les gens ont de façon caractéristique des désirs de second ordre concernant les désirs de premier ordre qu'ils veulent avoir, et ils ont des volitions de second ordre portant sur le désir de premier ordre qu'ils veulent avoir pour volonté. Il se peut qu'il y ait des désirs et des volitions d'ordres supérieurs », in Frankfurt, Harry G., *The importance of what we care about*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012 (1988), p.164. Ma traduction.

[13]Gnassounou, Bruno, *La Parole Donnée, op. cit.*, pp. 50-51

[14]« il suffit de redistribuer les rôles de l'adressataire de l'obligation et de son bénéficiaire. Dire que A est juridiquement obligé envers l'adressataire B, signifie en réalité que A est moralement obligé envers lui-même d'accomplir une action qui bénéficie à B. [...] Cette solution radicale a les inconvénients de ses vertus : en autorisant cette traduction, elle indique que la notion de devoir à l'égard d'autrui, comme adressataire, n'a pas de sens. Il n'y a jamais de devoir à l'égard d'un autre », in *Ibid*, p. 51

[15]« l'ordre du droit a ses propres règles. Néanmoins cet ordre est subordonné à l'ordre moral. [...] Il y a la loi extérieure, dont je reconnais l'autorité dans son ordre, et il y a l'attitude intérieure par rapport à la loi, qui me met au-dessus d'elle, mais qui n'affecte en rien le contenu de l'ordre juridique », in *Ibid*, p. 51 ; solution qui a l'inconvénient « de laisser inexplicé l'essentiel : qu'est-ce qui fait en premier lieu que ces obligations juridiques elles-mêmes apparaissent comme des obligations ? La solution hiérarchique n'explique pas comment un devoir juridique se donne au sujet comme un devoir », in *Ibid*, p. 52

[16]*Ibid*, p. 52

[17]*Ibid*, p. 52

[18]*Ibid*, p. 405

[19]*Ibid*, p. 69

[20] *Ibid*, p. 72

[21] *Ibid*, p. 74

[22] *Ibid*, p. 95

[23] *Ibid*, p. 107

[24] *Ibid*, p. 111

[25] *Ibid*, p. 113

[26] Comme celui de ne pas manipuler autrui (principe M) ou de faire attention à ne pas conduire une autre personne à croire qu'on fera x sans le faire si cela risque d'entraîner des pertes pour elle (principe L).

[27] *Ibid*, p. 114

[28] *Ibid*, p. 118

[29] *Ibid*, p. 120

[30] *Ibid*, p. 121. A n'est alors que le bénéficiaire de l'obligation.

[31] *Ibid*, p. 146

[32] *Ibid*, p. 142

[33] Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books, 2013 (1974), p. 95

[34] Gnassounou, Bruno, *La Parole Donnée, op. cit.*, p. 33

[35] *Ibid*, p. 36

[36] *Ibid*, p. 39

[37] Ce qui lui permet d'échapper au paradoxe de l'obligation envers soi-même, selon lequel il serait impossible pour l'entité, ici le groupe, de contracter avec elle-même : la différenciation entre le groupe et ses parties serait alors réelle et non symbolique.

[38] *Ibid*, p. 170. Je ne peux par exemple me marier sans savoir que je me marie.

[39] *Ibid*, p. 179

[40] *Ibid*, p. 180

[41] *Ibid*, p. 223

[42] *Ibid*, p. 214

[43] *Ibid*, p. 219-220

[44] *Ibid*, p. 271

[45] *Ibid*, p. 242

[46] Le droit de l'allocataire alors, s'il existe, n'est pas strict parce sa transgression d'une sollicitation ne porterait pas « atteinte à un rapport particulier et exclusif », in *Ibid*, p. 276

[47] *Ibid*, p. 298

[48] *Ibid*, p.304

[49] *Ibid*, p. 330

[50] *Ibid*, p. 336. Aucune obligation n'est créée par le simple fait de prononcer certaines paroles : personne n'irait dire, fait remarquer Gnassounou avec justesse, « que le joueur de ping-pong qui envoie la balle à son adversaire a créé, par son geste, l'obligation ou la nécessité pour l'autre joueur de la renvoyer », in *Ibid*, p. 342

[51] *Ibid*, p. 334

[52] *Ibid*, p. 333

[53] *Ibid*, p. 339

[54] *Ibid*, p. 340

[55] *Ibid*, p. 340

[56] *Ibid*, p. 343

[57] *Ibid*, p. 343

[58] *Ibid*, p. 336

[59] Contrairement par exemple à David Owens qui, sur le même sujet, pose dès le début de son livre *Shaping the normative landscape* qu'il existe un certain intérêt pour tous les êtres humains à contrôler les faits normatifs, in *Shaping our normative landscape*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 2

[60] Kant, Emmanuel, *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, deuxième section

[61] « Il y a des actions dont la nature est telle que leur maxime ne peut même pas être conçue sans contradiction comme une loi universelle de la nature, bien loin qu'on puisse poser par la volonté qu'elle devrait le devenir. Il y en a d'autres dans lesquelles on ne trouve pas sans doute cette impossibilité interne, mais telles cependant qu'il est impossible de vouloir que leur maxime soit élevée à l'universalité d'une loi de la nature, parce qu'une telle volonté se contredirait elle-même. », in *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, *op.cit.*

[62] Gnassounou, Bruno, *La Parole Donnée*, *op. cit.*, p. 365

[63] *Ibid*, p. 376

[64] *Ibid*, pp. 402-403

[65] *Ibid*, p. 28