

Patrick PHARO

Patrick Pharo, sociologue, est directeur de recherche au CNRS,
professeur associé à l'université Paris-V René Descarte
et membre du Centre de recherche Sens Éthique Société (CERSES).

(1990)

“La question du pourquoi.”

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES
CHICOUTIMI, QUÉBEC
<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25^e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi
Courriel: classiques.sc.soc@gmail.com
Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>
à partir du texte de :

Patrick Pharo

“La question du pourquoi.”

Un texte publié initialement dans l’ouvrage sous la direction de Patrick Pharo et L. Quéré), *Raisons pratiques* n° 1, Paris, 1990, pp. 267-311. Numéro intitulé : *Les formes de l'action*, 1990, Ed. de l'EHESS. Un texte réédité dans l’ouvrage de Patrick, *Le sens de l'action et la compréhension d'autrui*, pp. 165-208. Paris, L'Harmattan, 1993.

[Autorisation formelle accordée par l’auteur le 10 septembre 2020 de diffuser ce texte dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriel : Patrick Pharo : pharo.pgh@gmail.com

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2009 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5” x 11”.

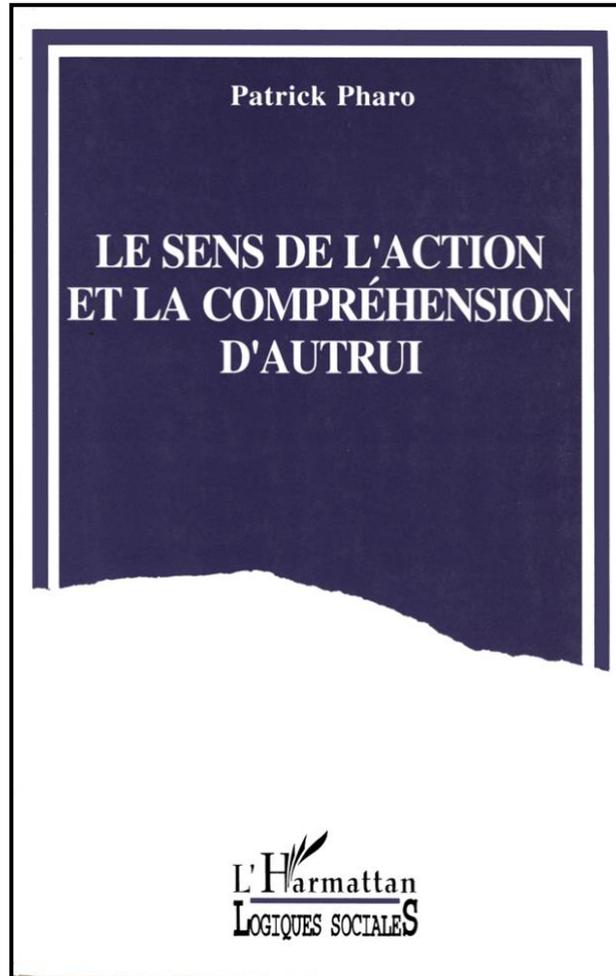
Édition numérique réalisée le 11 janvier 2021 à Chicoutimi, Québec.



Patrick Pharo

Patrick Pharo, sociologue, est directeur de recherche au CNRS,
professeur associé à l'université Paris-V René Descarte
et membre du Centre de recherche Sens Éthique Société (CERSES).

“La question du pourquoi.”



Un texte publié initialement dans l'ouvrage sous la direction de Patrick Pharo et L. Quéré), *Raisons pratiques* n° 1, Paris, 1990, pp. 267-311. Numéro intitulé : *Les formes de l'action*, 1990, Ed. de l'EHESS. Un texte réédité dans l'ouvrage de Patrick, *Le sens de l'action et la compréhension d'autrui*, pp. 165-208. Paris, L'Harmattan, 1993.

"La question du pourquoi."

Table des matières

1. [Les faits sociaux comme faits sémantiques](#) [165]
2. [Le problème sociologique des raisons d'action](#) [172]
 - a) *la position du problème par M. Weber* [172]
 - b) *sociologie compréhensive et sémantique de l'action* [174]
 - c) *les apories ethnométhodologiques* [177]
3. [Le paradoxe linguistique de l'intention et sa solution dans une sémantique de l'action](#) [180]
 - *le paradoxe* [183]
 - *le critère* [184]
4. [Les tests de l'intention](#) [189]
 - *le test d'arrêt* [190]
 - *le test de sincérité (truthfulness)* [192]
 - *la contradiction d'une intention* [193]
5. [Le syllogisme pratique](#) [195]
6. [Éthique civile et sémantique de l'action](#) [203]

Note pour la version numérique : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[165]

Patrick Pharo

Patrick Pharo, sociologue, est directeur de recherche au CNRS,
professeur associé à l'université Paris-V René Descartes
et membre du Centre de recherche Sens Éthique Société (CERSES).

“La question du pourquoi.”

Un texte publié initialement dans l'ouvrage sous la direction de Patrick Pharo et L. Quéré), *Raisons pratiques* n° 1, Paris, 1990, pp. 267-311. Numéro intitulé : *Les formes de l'action*, 1990, Ed. de l'EHESS. Un texte réédité dans l'ouvrage de Patrick, *Le sens de l'action et la compréhension d'autrui*, pp. 165-208. Paris, L'Harmattan, 1993.

... le concept d'action volontaire ou intentionnelle n'existerait pas si la question 'Pourquoi ?', avec, pour réponse, des raisons d'agir, n'existait pas. (Anscombe, *Intention* : 34)

1. Les faits sociaux comme faits sémantiques

[Retour à la table des matières](#)

La théorie durkheimienne considère les faits sociaux comme une réalité autonome qui devrait être expliquée uniquement par d'autres faits sociaux. Autrement dit, on ne pourrait répondre au pourquoi d'un fait social que par l'énoncé d'un autre fait social. On peut objecter à cela qu'il y a des faits proprement physiques ou biologiques qui expliquent le fait social, comme par exemple une catastrophe naturelle ou une épidémie ("pourquoi ont-ils fui la région ? - à cause des inondations"). De même, on peut objecter que des faits psychologiques, comme par exemple la colère, expliquent des faits sociaux ("pourquoi l'a-t-il frappé ? - parce qu'il était furieux"). Ces objections laissent intacte

l'idée d'une autonomie d'objet de la sociologie, mais elles obligent à s'interroger sur la nature-même du fait social. Si, comme disait Durkheim, les faits sociaux sont une réalité *sui generis*, il faut pouvoir en distinguer les composants spécifiques. Or ceux-ci sont, à mon avis, de nature non pas mécanique, mais sémantique, car ils ne correspondent pas à des déterminations physiques, mais à des significations partagées par les êtres humains en raison [166] d'une communauté de situation phénoménologique des consciences dans le monde. Mais ces composants spécifiques sont difficilement séparables de la réalité sensible, celle des faits physiques ou psychologiques - au sens d'une psychologie empirique. Cette intrication des niveaux sémantiques et sensibles permet d'ailleurs de comprendre que des faits sociaux, comme par exemple une grève ou une conversation, puissent être expliqués dans toutes sortes de langages : physiques, démographiques, linguistiques, psychologiques, institutionnels, etc. Mais on est en droit de se demander comment des faits qui ne sont pas spécifiquement sociaux, comme par exemple des faits physiques ou psychologiques, sont susceptibles d'être investis d'une signification sociale valable pour une communauté d'êtres humains.

Une façon d'aborder ce problème est de remarquer que les faits étudiés par la sociologie sont en principe liés à des actions sociales, - autrement dit, pour nous en tenir aux définitions weberiennes, des comportements doués d'un sens subjectif et relatifs au comportement d'autrui - et aux conséquences, voulues ou non voulues, des actions sociales (comme par exemple des institutions ou des structures démographiques). L'action sociale occupe elle-même une place intermédiaire entre les faits physiques, psychologiques et sociaux puisque son concept suppose des changements d'état concomitants dans les différents ordres de faits. Comme l'avait déjà remarqué Weber, il n'est pas possible de répondre à la question du pourquoi d'une action sociale en se contentant d'invoquer des faits physiques ou sociaux dont l'enchaînement n'aurait pas été médié par des faits psychologiques. Lorsqu'on interroge une action sur son pourquoi, on répond en énonçant des intentions, des sentiments, des motifs, des raisons..., et on suppose que ces faits jouent un rôle dans les événements physiques et sociaux. Le concept d'action sociale présente ainsi un certain intérêt lorsqu'il s'agit de s'interroger sur le pourquoi des faits sociaux. On peut supposer en effet que si nous étions capables d'explicitier les liens entre l'action

sociale et les significations communes sur lesquelles se fonde son interprétation, nous aurions une idée plus claire de la façon dont on peut appliquer la question du pourquoi aux faits sociaux.

Il se trouve que depuis une quarantaine d'années la philosophie du langage a renouvelé le problème classique de l'explication de l'action en étudiant les liens qui rattachent le langage de l'action, dépositaire des significations communes, et la réalité physique et psychologique de celle-ci. Le présent chapitre sera [167] consacré à une version plutôt réaliste, celle d'Elisabeth Anscombe, de ce qu'on peut appeler la théorie sémantique (ou grammaticale)¹ de l'action esquissée par Wittgenstein (en laissant ouverte la question de savoir si la théorie initiale est idéaliste et éventuellement sceptique). Dans l'interprétation d'Anscombe, la théorie sémantique de l'action soutient que le lien entre l'action et le monde qui l'entoure est un vouloir pratique (*orexique*, pourrait-on dire, si on se permettait un néologisme inspiré du mot grec *orexis* qui est l'état de celui qui cherche à atteindre), dont la logique est présente dans l'action et rendue manifeste par les jeux de langage au cours desquels on s'interroge sur le pourquoi de l'action. Ce caractère de désirabilité est saisissable dans la sémantique de l'action, notion qui désigne les structures intelligibles qui permettent à la fois de mener et de décrire une action pourvue de sens. La sémantique de l'action n'est pas seulement une propriété du discours, et encore moins d'un discours qui ne pourrait être qu'un bavardage non-sanctionné sur l'action. Au contraire, elle conditionne le sens de l'action et, par là, contraint le discours et résiste, comme le fait toute réalité, aux descriptions qu'on donne de l'action. L'objectivité particulière de l'action est un ordre sémantique qui assure l'unité, dans la réalité et dans la description, des faits physiques et psychologiques. La théorie d'Anscombe ne soutient donc nullement que les raisons de l'action ne lui appartiendraient pas et seraient une création des jeux de langage dans lesquels on la décrit, autrement dit que les raisons, les intentions, les motifs de l'action lui seraient extrinsèques. Les jeux de langage, selon cette version, créent

¹ Pour éviter certaines confusions, il est utile de remarquer que pour Anscombe, l'action n'est pas un fait linguistique, même si elle est connectée au langage, ni un fait purement physique, même si elle suppose des changements d'états physiques. Je prends moi-même l'action comme fait *sémantique* ou de *signification*, ce qui n'est peut-être pas exactement l'analyse d'Anscombe.

certaines choses (comme par exemple les promesses ou les règles)², mais [168] ils ne créent pas tout ce dont ils parlent, et notamment les raisons d'action. L'idée que les motifs d'action seraient une pure création des jeux de langage est du reste contraire au sens commun et analytiquement intenable : pour s'en convaincre, il suffit de comparer le mouvement d'un homme qui s'écroule sous une violente poussée et celui d'un homme qui s'allonge. La deuxième description suppose quelque chose qui n'est pas supposé par la première, et qui naturellement, n'est pas créé par la description, mais appartient au mouvement lui-même et consiste justement dans l'intention de s'allonger.

Reste à savoir comment la théorie sémantique de l'action est susceptible de contribuer à la démarche de la sociologie compréhensive. En présentant et en discutant la théorie d'Anscombe, j'essaierai de montrer qu'elle peut rendre plus claire l'idée que le fait social n'est ni une chose (comme la table que j'ai sous la main), ni un accomplissement (au sens d'un processus entièrement circonstanciel), mais un fait sémantique ayant pour caractéristique essentielle d'insérer le sens intime des actions individuelles dans le sens commun des significations socialement partagées. L'action n'est jamais un "fait brut" et incorpore toujours de la pensée ; c'est précisément ce caractère qui rend problématique sa description. La pensée que l'action incorpore ne peut être pensée en-dehors de la logique elle-même - car on ne peut comprendre que ce qui est compréhensible (ce qui est l'éternel problème des théories de la rationalité). C'est pourquoi chaque fois qu'on décrit une action qui semble "illogique", et que cependant la description est

² Cf. Anscombe, 1976. Commentant le fameux aphorisme de Wittgenstein suivant lequel "L'essence est exprimée par la grammaire" (*Philosophical Investigations*, § 371), Anscombe défend cette théorie mais la distingue d'une position idéaliste suivant laquelle l'essence serait *créée* par la grammaire - position qu'elle ne partage pas et dont elle s'efforce de montrer qu'elle ne fut jamais celle de Wittgenstein. La question ontologique a beaucoup préoccupé Anscombe qui note par exemple : "Aujourd'hui, nous nous interrogeons avec perplexité sur ce qui rend vrai et nous nous demandons en quoi consiste le fait qu'une chose est d'une façon ou d'une autre ; et la réponse ne peut être pensée que comme une explication de la signification. S'il n'y a pas de réponse extérieure, nous sommes apparemment condamnés à une sorte d'idéalisme." (1981a : XI). Toutefois, malgré les limites que semble poser l'analyse du langage, sa philosophie constante est de refuser de réduire l'être à la pensée.

vraie, on doit considérer que ce n'est pas la sémantique d'une seule action que l'on décrit mais celles entremêlées et éventuellement contradictoires de plusieurs actions. Cette démarche souligne la grammaticalité du fait social, c'est-à-dire le fait qu'il est fondé sur une logique dans un sens non-métaphorique du terme. Sans cette logique, évidente et la plupart du temps ininterrogée car faisant partie de notre sens commun, le fait social serait privé de toutes ses possibilités de développement intelligible.

[169]

Il existe en fait un parallélisme frappant entre les problèmes de la sociologie compréhensive de l'action et ceux de la philosophie analytique de l'action : dans les deux cas en effet on s'interroge sur les conditions de validité des explications de l'action. Les sociologues insistent sur les problème de vérification empirique (tel agent ou tel groupe d'agents ont-ils vraiment agi suivant les motifs qu'on leur prête ?) ou de validité normative (quel est le fondement normatif ou éthique de telle ou telle raison d'agir ?), tandis que les philosophes analytiques s'intéressent d'avantage aux problèmes logiques de la sémantique de l'action (à quelles conditions formelles sont soumises les descriptions et les explications de l'action ?) Mais le problème empirique ou normatif ne peut lui-même être résolu que dans le cadre d'une théorie sémantique des raisons d'agir. On ne peut en effet décrire et évaluer l'action sans tenir compte des contraintes logiques inhérentes aux catégories d'action ou de passion. C'est pourquoi l'élaboration d'une sémantique de l'action fait partie de plein droit de la théorie sociologique. Il suffit pour s'en convaincre de faire le rapprochement suivant : si l'on admet qu'il existe des contraintes conceptuelles³ du genre : s'il y a trois maisons dans le village, alors il y en a deux, ou bien : si c'est blanc, alors ce n'est pas noir ; si c'est beau, alors ce n'est pas laid, etc., on admettra aussi que celles-ci jouent un rôle dans la façon dont les êtres humains agissent et structurent leurs relations sociales. De la même façon, si l'on reconnaît qu'il existe certaines contraintes conceptuelles dans le domaine de l'action, on devra reconnaître le rôle qu'elles jouent dans la façon dont les êtres humains

³ Lesquelles peuvent être analytiques, c'est-à-dire tautologiques, ou synthétiques, au sens qu'elles lient entre eux des prédicats essentiellement distincts.

agissent et structurent leurs relations sociales. Considérons par exemple les énoncés suivants :

si A dirige B, alors B obéit à A
si A se venge de B, alors A fait du mal à B
si A est généreux, alors A donne sans compter
si A aime B, alors il lui fait du bien

On voit aisément que ces énoncés sur le rapport à autrui, les vertus ou les sentiments, se trouvent contraints, du point de vue de leur cohérence interne, par les catégories sémantiques qu'ils utilisent. On peut faire la même observation sur des exemples qui [170] semblent impliquer des liens inférentiels moins immédiats, comme :

si A subit une injustice, alors A souffre
si A est humilié, alors A doute de ses qualités

Pour mesurer maintenant l'importance sociologique de ces contraintes conceptuelles, il suffit de penser à ce qui se passe chaque fois qu'on peut observer dans la vie sociale une incohérence sémantique, du genre :

A dirige B, mais lui obéit
A se venge de B, mais lui fait du bien
A est généreux, mais donne avec parcimonie
A aime B, mais lui fait du mal
A subit une injustice, mais s'en réjouit
A est humilié, mais se sent réconforté

On a dans ces cas-là toutes les raisons de penser qu'on est en face d'un problème qui sans doute relève quelquefois de la psychanalyse, mais peut être aussi rattaché à des positions normatives concurrentes ou contradictoires occupées par les personnes (ce qui est évident par exemple dans le discours politique). Autrement dit, il n'y a pas dans le

cas considéré une seule logique d'action, mais plusieurs logiques d'action. L'incohérence sémantique est alors un moyen d'identifier ces logiques contradictoires et d'avancer dans leur explication, à l'aide des indications que fournit l'incohérence elle-même (ce qui n'est peut-être finalement qu'une façon sociologique de traiter le lapsus).

Ou bien, pour prendre un exemple qui touche cette fois à une catégorie qui concerne toutes les actions, s'il est vrai, comme le soutient Davidson (1978 : 91 et sq), que l'incertitude sur l'issue fait partie du fait d'avoir une intention, on comprendra que dans une relation sociale particulière un trouble apparaisse lorsqu'une personne accompagne l'expression de son intention de la liste des conditions susceptibles de la faire échouer, par exemple : "j'ai l'intention de t'aider, mais à condition que ça ne coûte pas trop cher, que je sois encore en vie, que je ne sois pas ruiné, que tu désires encore que je t'aide, que ce que je te propose soit vraiment une aide pour toi, qu'on ne m'interdise pas de t'aider, etc." Ici, les propriétés sémantiques du concept d'intention sont une ressource de l'intercompréhension dans les relations sociales, et celles-ci ne peuvent pas manquer d'entrer en contradiction avec la [171] surcharge de clauses de l'exemple précédent. Dans un cas pareil, on conclura peut-être que l'intention exprimée n'est pas vraiment une intention, ce qui permettra de se demander pour quelle raison on exprime une intention qui n'est pas une intention, et une réponse sera peut-être trouvée.

On doit à Elisabeth Anscombe d'avoir rétabli les liens entre la tradition aristotélicienne et celle de l'analyse du langage. Elle est l'auteur d'un livre important paru en 1957, qui s'intitule *Intention* et qui a donné lieu à beaucoup de commentaires et de controverses dans la littérature anglo-saxonne. L'ouvrage d'Anscombe soulève avec précision quelques-unes des questions centrales d'une théorie de l'action, et notamment les deux suivantes : à quelles conditions la description d'une action intentionnelle peut-elle être vraie ? comment les intentions participent-elles des raisons de l'action ? Les réponses d'Anscombe ont, pour la sociologie compréhensive, deux mérites essentiels : elles récusent de façon radicale le scepticisme sur les raisons d'action, tel qu'on le trouve dans certains courants sociologiques, comme l'ethnométhodologie ou même certaines formes du structuralisme français (pour qui l'analyse des raisons intrinsèques ne pourrait que nous faire sombrer dans les gouffres sans fond de cette

"philosophie du sujet" si décriée) ; elles soulignent l'appartenance de la problématique de l'action à celle de la justification, c'est-à-dire de la validité et de la discussion des raisons⁴. La question du pourquoi, qui est au centre de son analyse, nous réintroduit ainsi à celle de la responsabilité morale.

Le projet de ce chapitre peut se résumer en deux points : 1) montrer que les deux questions qui viennent d'être posées et les solutions apportées par Anscombe sont, en tant que telles, des contributions à la sociologie compréhensive et 2) dégager, à partir des voies explorées par G.E.M. Anscombe et au fur et à mesure de leur analyse, quelques enseignements pour l'explication sociologique [172] de l'action. Sans entrer dans une exégèse ni une étude critique systématique, je discuterai quelques points problématiques, principalement dans les notes, et prendrai, à la fin du chapitre, le point d'arrêt d'Anscombe dans l'analyse de l'action (le problème moral)⁵ comme point de départ d'une approche sociologique de la dimension inévitablement normative et morale de l'action et de sa compréhension.

2. Le problème sociologique des raisons d'action

a) la position du problème par M. Weber

[Retour à la table des matières](#)

⁴ Anscombe, qui critique quelquefois la philosophie du langage ordinaire (1965b : 11), en demeure malgré tout très proche ; lors de la première édition de ce texte, j'avais mis en exergue la citation suivante : "le concept d'action volontaire ou intentionnelle n'existerait pas si la question 'Pourquoi ?', avec, pour réponse, des raisons d'agir, n'existait pas" (1957 : 34). Je l'ai retirée parce qu'il me semble aujourd'hui au mieux circulaire, au pire abusif, de dire que l'existence des concepts découle de celle du langage.

⁵ Il s'agit du point d'arrêt dans l'ouvrage commenté et non pas dans l'ensemble de l'œuvre qui est également importante en philosophie morale et politique ; cf. le vol III de ses *Collected Papers*, 1981c.

On a vu qu'au début d'*Économie et Société*, après avoir défini l'objet fondamental de la sociologie (l'agir ou l'action sociale), Max Weber se pose le problème de l'accès au sens de cette action : le moyen privilégié, selon lui, c'est la compréhension par interprétation de quelque chose qui est inhérent à l'action et qui est ce qu'il appelle le *gemeinte Sinn* (1921 : 4). Le *gemeinte Sinn* ou encore le *Sinnzusammenhang* (c'est-à-dire le contexte significatif dans lequel prennent place les significations particulières) est conçu par Weber comme un phénomène réel et singulier (propre à un agent particulier), ou bien réel mais moyen (propre à un ensemble d'agents) ou encore comme le résultat d'une construction idéal-typique (ibid. : 4 & 8). Autrement dit, pour lui, le sens peut être à la fois dans l'événement (l'action) et dans sa description.

Pour Weber, d'autre part, la compréhension du sens peut s'analyser sous deux paradigmes :

- celui de la *raison* : la compréhension est alors rationnelle, comme dans la logique ou la mathématique, ou émotionnelle, comme dans l'empathie,
- et celui du *temps* : la compréhension est alors *aktuel*, c'est-à-dire attachée aux manifestations immédiates de ce qui est à comprendre (l'opération mathématique, l'activité du bûcheron ou l'expression affective), ou *erklärend*, c'est-à-dire explicative au [173] sens où elle saisit les "motifs", c'est-à-dire la "raison significative" d'un comportement (ibid. : 10), ou encore, comme dit Weber, le "sens subjectif du devenir". Par exemple, on comprend que l'opération mathématique fait partie d'un ensemble plus large ou encore que le bûcheron cherche à gagner sa vie ou au contraire manifeste une simple réaction affective à la suite d'une colère. Dans ce cas, le sens ne renvoie pas seulement à la compréhension d'un moment isolé mais à la logique interne de son déroulement, ce qui est advenu ou ce qui doit advenir pouvant expliquer ce qui advient maintenant (on retrouvera cette distinction temporelle des motifs chez Anscombe).

Il est intéressant de remarquer que le paradigme du temps englobe celui de la raison. De la sorte, Weber éclaircit la nature temporelle des motifs (elles s'inscrivent dans un devenir subjectif), mais dit peu de chose sur leur nature sémantique, sinon que certains motifs sont rationnels et d'autres irrationnels (ibid. : 8). On suppose que les premiers se rattachent à une rationalité en finalité ou en valeur tandis que les autres font partie des déterminants émotionnels ou traditionnels de l'action sociale. Mais cette typologie a donné lieu à une certaine schématisation qui n'est peut-être pas le fait de Weber. On risque en effet de croire qu'il y aurait des types de rationalité de l'action incommensurables entre eux : en valeur / versus / en finalité, stratégique / versus / communicationnel, alors que la même action, comme par exemple annoncer sa candidature à une élection, peut donner lieu à des descriptions vraies utilisant ces différents concepts de la rationalité ⁶. De plus, comme Anscombe le soulignera, les sentiments font partie des raisons et c'est par leur entremise que le bien et le mal se trouvent impliqués dans les raisons. Weber au contraire disjoint les sentiments des raisons ⁷, comme si un sentiment rationnel était une contradiction conceptuelle - ce qui paraît faux. Enfin Weber est mal équipé pour traiter le problème des mauvaises raisons - ce que sont parfois certains sentiments, sans qu'on doive pour autant conclure que les sentiments seraient hors du domaine de la rationalité, ce qui est contredit par l'idée-même d'une sémantique de l'action, laquelle permet en effet de parler et de raisonner sur les sentiments.

[174]

S'en tenant ainsi à une approche plus psychologique que sémantique des motifs, Weber est amené à constater que des "refoulements", des entrecroisements de *Sinnzusammenhänge* qui sont significatifs du côté de l'agent mais qui ne sont pas perceptibles de l'extérieur, ou encore des "conflits de motifs" (1921 : 9), rendent inévitablement "approximative" (ibid.) la compréhension par interprétation. Il conclut alors que l'acquis supplémentaire de la sociologie, et spécialement de la sociologie compréhensive, par rapport aux sciences de la nature est "payé chèrement, car il est obtenu au prix du caractère essentiellement

⁶ On a vu que Habermas force la distinction entre agir communicationnel et agir stratégique au point d'en faire une disjonction exclusive.

⁷ Cf. par exemple 1904 : 131.

hypothétique et fragmentaire des résultats auxquels on parvient par l'interprétation" (ibid. : 14). Dans la pratique sociologique usuelle, ce "coût" de l'interprétation peut en effet devenir exorbitant tant qu'on ne sait pas précisément comment aboutir à ce que Weber appelle une "interprétation causale juste" (ibid. : 10), c'est-à-dire une interprétation qui pointe correctement le lien entre des motifs d'action (considérés comme internes) et des déroulements causaux extérieurs.

b) sociologie compréhensive et sémantique de l'action

La distinction que fait Weber entre les motifs internes et les déroulements extérieurs correspond assez fidèlement à la distinction introduite par la philosophie analytique entre les verbes d'attitude et les descriptions de faits. Le problème posé est analogue dans les deux approches. Les faits du monde sont observables, liés entre eux par des enchaînements causaux, capables de rendre vraies les propositions qui les concernent. Les attitudes dites propositionnelles ou psychologiques n'ont pas les mêmes propriétés. Anscombe, pour sa part, définit les verbes d'attitude, qu'elle appelle aussi intentionnels, par les propriétés de leurs objets (1965b : 5) : non substituabilité (Pierre peut aimer Marie, et non pas la femme de Paul qu'est cependant Marie), indétermination (Pierre peut vouloir poser un livre sur la table sans vouloir le poser à un endroit précis), possibilité d'inexistence (Pierre peut croire aux fantômes). L'objet intentionnel se rapporte à une visée (*intendere*) et peut donner lieu à une attitude intentionnelle, même s'il n'a aucune réalité physique (comme par exemple chez une personne hallucinée ou chez quelqu'un qui croit à quelque chose qui n'a aucune existence). L'objet intentionnel est grammatical au sens qu'il ne peut apparaître que sous une description qui prend en compte les traits pertinents de la situation dans laquelle il se [175] manifeste. Par exemple, si un homme tire sur son père en croyant tirer sur un cerf, l'objet intentionnel n'est pas le père mais peut-être une tache sombre dans le feuillage. Anscombe compare la confusion entre l'objet réel et l'objet intentionnel à un lapsus. Quant à savoir comment décider que c'est un lapsus et non pas un meurtre déguisé, Anscombe s'en tient aux propriétés sémantiques de l'ensemble de la description. Comme elle le

dit ailleurs, "il y a toujours, dans le cas d'un événement ou d'une action extérieure quelque chose qui arrive et qui n'est pas réfuté par ce qu'on peut savoir concernant les pensées des personnes impliquées." (1969 : 17) Autrement dit, l'intention de l'homme de tirer sur son père sera exclue ou non en fonction de ce qu'on sait de ses pensées. On pourrait objecter : que sait-on des pensées des hommes ? Mais on verra que l'analyse, au sens d'Anscombe, comme dans un autre sens, permet tout de même d'apprendre certaines choses sur les pensées, précisément parce qu'il existe des propriétés sémantiques de l'action qui ne sont pas purement locales (ou indexicales) mais peuvent appartenir à la fois à l'ordre pratique et à l'ordre de la description.

Weber, on l'a vu, évoque lui aussi les règles habituelles de l'expérience pour rendre compte des cas difficiles. Et il esquisse également une solution de type sémantique au problème de la compréhension des motifs. Son approche du *sens* fait en effet toujours de celui-ci une fonction du *comprendre* et inversement (cf les formules du genre : "... activité significative, c'est-à-dire compréhensible...", 1921 : 4 et, d'une façon générale, l'analyse du sens par celle des formes de compréhension). Ce lien du sens et du comprendre est manifeste dans la compréhension rationnelle d'une opération mathématique comme $2 + 2 = 4$. Dans ce cas, la compréhension est purement logique. Mais lorsqu'il s'agit d'une action pratique guidée par des motifs, c'est dans l'organisation des traits empiriques d'une situation qu'on peut saisir le lien de l'action à ses raisons. Dans cette optique, le motif est beaucoup moins une propriété de l'agent qu'une propriété de l'action compréhensible par autrui ou, pour parler comme Anscombe, de l'action sous une description - ce qui est précisément ce qu'on pourrait appeler un fait sémantique. On pourrait ainsi avoir une interprétation sémantique de l'exemple weberien du bûcheron en disant que les motifs de son action (faire de l'exercice, abattre des arbres, gagner un salaire...) sont coextensifs à l'ordre de l'action qui est un phénomène à la fois physique et intentionnellement orienté. C'est, comme dans la solution d'Anscombe, la possibilité [176] logique d'une telle compréhension attachée à un ensemble de faits pertinents du point de vue du sens dont ils sont pourvus qui rend l'action interprétable d'une certaine manière, et donne accès à un motif qui existe dans le for intérieur de l'agent avant de se manifester dans l'action.

Cette façon de considérer les motifs de l'action a des applications immédiates dans l'analyse sociologique. Si par exemple on considère l'extrait suivant d'un débat télévisé (le 7.11.88 sur la 5) :

- Et là Michel Rocard a pris un risque très grave lorsqu'il a voulu, après les accords Matignon qu'il avait admirablement réussis, capitaliser en politique intérieure française le succès de ces accords pour en avoir un bénéfice pour l'ensemble de l'hexagone et ce faisant il a en réalité mis en danger la dynamique de la paix qui avait été engagée à ce moment-là parce que ces six mois de campagne ont plutôt fait renaître le malaise en Nouvelle Calédonie au lieu de poursuivre la paix...

et qu'on essaie de sonder le coeur et les reins de Michel Rocard pour savoir s'il est exact ou non qu'il a voulu capitaliser en politique intérieure le succès des accords Matignon sur la Nouvelle-Calédonie, on a toutes chances d'aboutir à la conclusion de Weber que la compréhension par interprétation est essentiellement approximative. En revanche, si l'on s'interroge sur les liens sémantiques reliant la décision du premier Ministre d'organiser le référendum à la situation dans laquelle elle prend place, il semble tout à fait possible de hiérarchiser les valeurs de vérité des différentes descriptions de motifs comme par exemple : donner une garantie solennelle aux accords sur la Nouvelle-Calédonie, tenir une promesse faite au FLNKS, réaliser une opération de politique intérieure, multiplier les consultations électorales pour agacer l'opposition... On peut ainsi raisonnablement exclure certaines descriptions (la dernière par exemple), confirmer certaines avec une bonne chance de succès (la première par exemple) et en laisser d'autres sous la forme de pures hypothèses. C'est le cas précisément de l'interprétation proposée dans l'extrait cité (faire une opération de politique intérieure). Ici, il est important de remarquer qu'une raison a toujours une validité différentielle et que l'existence d'une bonne raison de faire quelque chose est souvent un argument qui affaiblit la probabilité d'une autre raison.

[177]

On peut du reste appliquer ce test d'interprétabilité d'une autre façon encore, en se demandant si l'agent peut ignorer le sens qui ne manquera pas d'être donné à son action, autrement dit s'il peut ignorer la

sémantique de son action. Par exemple, le Premier Ministre Jacques Chirac dont le gouvernement a multiplié les libérations d'otages entre les deux tours de l'élection présidentielle pouvait-il ignorer le haut degré de plausibilité des intentions électoralistes qui lui seraient prêtées ? Autrement dit, pouvait-il ignorer que son action de Premier Ministre serait vue comme électoraliste sous certaines compréhensions (ou descriptions) ? L'extrait suivant d'une interview radiophonique d'un des proches de J. Chirac atteste des difficultés de la dénégation (le 6/5/88 sur France Inter) :

Journaliste - quand vous dites Jacques Toubon comme vous l'avez fait hier soir à Nîmes et à Mulhouse quand vous dites que la libération des otages démontre clairement le choix que doivent faire les électeurs est-ce que ce n'est pas une exploitation électorale

J. Toubon - ... ben oui non non ça c'est un fait c'est un fait c'est un fait objectif. Le fait objectif c'est que quand Jacques Chirac quand il y a des otages, on les libère. Bon. Il y en avait 10. Il n'y en a plus 10. Il y en a zéro. Que pour l'ordre, la liberté et la sécurité, il est clair que Jacques Chirac et son gouvernement ce sont des gens efficaces.

Ici, l'homme politique essaie de séparer le fait objectif des motifs qui l'auraient produit. Or voilà précisément ce qui ne peut être fait lorsqu'il s'agit d'action où, suivant les vocables, l'attitude ou le sens fait inévitablement partie de l'événement. Et donc, *as a matter of fact*, l'insistance sur cette objectivité a bien pour fonction de masquer une autre objectivité, celle du sens de l'action elle-même.

c) les apories ethnométhodologiques

L'analyse précédente se heurte pourtant à des objections sérieuses provenant de la critique ethnométhodologique. Pour en mesurer la portée, il est utile d'en examiner maintenant l'origine philosophique la plus profonde. Celle-ci peut être cernée dans les paragraphes des *Investigations philosophiques* que L. Wittgenstein consacre à la volonté et l'intention et où il s'attaque [178] en premier lieu à l'idée d'une expérience de la volonté qui serait distincte de l'action dans laquelle elle

se réalise (1953 : § 611 → 628). Plus loin, s'interrogeant sur l'expression naturelle de l'intention, Wittgenstein fait la recommandation suivante : "Regardez un chat lorsqu'il chasse un oiseau ou un animal qui veut s'enfuir" (ibid., § 647 : 165e). Autrement dit, la volonté ou l'intention sont inséparables de l'action par laquelle elles s'accomplissent. Quant au statut de l'expression de l'intention, Wittgenstein le discute (à partir du § 633) en se concentrant sur l'aspect rétrospectif du problème. L'exemple pris est le suivant : "vous avez été interrompu il y a un moment ; savez-vous encore ce que vous vouliez dire ?" Sa démarche consiste à dissoudre l'interrogation sur le vouloir-dire du moment de l'interruption dans le jeu de langage du moment de l'explication. On débouche ainsi sur la recommandation du § 656 : "Considérez le jeu de langage comme la chose *primaire* " (ibid. : 167e).

Est-il possible de lancer un programme de recherche sociologique fondé sur la double recommandation de ne pas disjoindre le motif ou l'intention de l'action qui l'accomplit et, lorsqu'il s'agit d'une action qui consiste à imputer un motif (donc d'une activité de parole), d'observer le jeu de langage dans laquelle se fait cette imputation ? On peut répondre positivement à cette question, puisque c'est exactement ce qu'a fait l'ethnométhodologie. Le mot d'ordre : "traiter les faits sociaux comme des accomplissements" incorpore en effet, dans un seul geste, les deux recommandations de Wittgenstein. Ce mot d'ordre a pour effet de rompre, non seulement avec la sociologie dite objectiviste, mais aussi avec la tradition de la sociologie compréhensive (comme du reste de la tradition philosophique) qui considère que l'explication de l'action par des raisons, des motifs, des intentions... est une entreprise difficile mais raisonnable. Garfinkel a prétendu au contraire qu'il s'agissait là d'une tâche sans issue, condamnée à l'échec pour des raisons profondes. Son interprétation de la phénoménologie et de la théorie sémantique de l'action l'a conduit à considérer 1) que le sens d'un événement est entièrement indexical, c'est-à-dire lui appartient en propre et n'est absolument pas séparable de sa factualité et 2) que lorsqu'on cherche à expliquer ultérieurement ce sens, on ne fait que manifester le sens de la situation ultérieure d'explication, et non pas celui de la situation qu'on explique. Dans ces conditions, les motifs de l'action que l'on trouve après-coup sont inévitablement des reconstitutions, des interprétations et par conséquent, ils n'ont aucune fiabilité. C'est la raison pour [179] laquelle on ne pourrait que perdre son temps à faire comme le sens

commun et la sociologie usuelle qui ne cessent de chercher des motifs à des événements dont le sens est rigoureusement inaccessible.

Sous ses formes les plus extrêmes, la doctrine ethnométhodologique est en fait une accentuation behavioriste et sceptique de la théorie wittgensteinienne. Elle est behavioriste parce qu'elle suppose que la factualité d'une action épuise sa signification. Elle est sceptique parce que, strictement maintenue, elle rendrait impossible toute explication de l'action. Il est heureux pour la fécondité de sa sociologie que Garfinkel ait inventé une catégorie spéciale de la sémantique de l'action qu'il a nommée "ethnométhodes" et qui est censée échapper, elle, à la non-interprétabilité essentielle de toutes les autres catégories sémantiques de l'action. Il est heureux également que Garfinkel n'ait pas hésité à contredire, dans sa propre pratique empirique, les conséquences extrêmes de la doctrine qu'il élaborait - parlant avec sérieux des sentiments, des motifs et des intentions de ses étudiants ou des personnes qu'il étudiait, sans tenir compte, dans ces cas-là, du fait que ces motifs n'étaient rien d'autre qu'une propriété du jeu de langage, tout à fait original, de Garfinkel.

Il y a dans les paragraphes des *Investigations* qui viennent d'être rappelés de véritables difficultés, et on va voir comment Anscombe les a traitées. Mais on peut déjà lever l'hypothèque que représentent les apories de l'ethnométhodologie en signalant une confusion. Même si on admet la thèse de Garfinkel, qui est sans doute aussi celle de Wittgenstein, qu'on ne peut séparer le motif de l'action de son accomplissement, et même si on admet aussi ses conséquences : décrire le motif serait décrire l'action ⁸, on n'a aucune raison d'admettre l'autre

⁸ Je pense que cette thèse s'applique à beaucoup de cas, et je m'en tiens, dans ce chapitre, au cadre d'analyse fixé par elle. Mais, à mon avis, il n'y a pas de raison décisive d'exclure l'existence d'occurrences de pensées singulières et privées, séparées et préalables à l'action - disons des actes subjectifs - qui exercent des effets sur les actions à venir, même si à l'évidence ces effets ne relèvent pas d'implications nécessaires. L'argument pour cela est assez simple : pensez à ce que vous allez faire demain et dites-moi après-demain ce que vous avez fait. Dans beaucoup de cas, vous aurez l'impression que ce que vous avez fait correspond à ce que vous aviez pensé faire. On peut aussi resserrer le protocole en demandant de noter les intentions préalables. Evidemment cela ne règle pas le problème de la correspondance entre les pensées et l'action ; ça ne fait que le poser, ce qui est un minimum nécessaire. Sur la réalité des idées, cf le chapitre suivant.

thèse suivant laquelle il y aurait [180] une incorporation essentielle des choses interprétées dans les situations d'interprétation, incorporation qui entraînerait une non-fiabilité essentielle de toute explication d'une action par ses motifs. Cette thèse, qui coupe à sa racine toute possibilité d'explication sociologique, est une version forcée de la théorie des jeux de langage. Pour Wittgenstein, un jeu de langage est une association de signes et de situations à laquelle on s'habitue en partageant une forme de vie. C'est le jeu de langage qui permet à la fois de réaliser correctement certaines activités et de les décrire. "Une intention, dit-il, est incorporée dans ses situations, dans des coutumes humaines et des institutions. Si la technique du jeu d'échec n'existait pas, je ne pourrais pas avoir l'intention de faire une partie d'échecs" (1953, §337 : 108e). On force cette théorie en laissant croire que les descriptions d'action ne seraient pas susceptibles de vérité. Garfinkel a confondu la pluralité des descriptions, qui est en effet infinie, avec la vérité des descriptions. Par exemple on peut décrire la même action aux échecs à l'aide de plusieurs propositions vraies : "il roque pour éviter la menace de la reine", "il renforce, grâce à sa tour, la pression sur le pion central" et ainsi de suite pour toutes les autres descriptions vraies de l'action ; on peut aussi faire des descriptions incertaines ou simplement possibles : "il roque pour préparer telle attaque future", et surtout on peut faire des descriptions fausses du genre "il roque pour faire échec au roi" qui, si ce n'est pas le cas, est fausse. En préférant l'indétermination de l'*accountability* à la précision de l'*account* et en insistant unilatéralement sur le vague, l'incomplétude et le caractère non-littéral des rapports sur les motifs, Garfinkel a traité comme une impossibilité ce qui n'est encore qu'un problème, sachant ainsi, sans argument décisif, la branche sur laquelle est assise non seulement la sociologie traditionnelle, mais aussi la sienne propre.

3. Le paradoxe linguistique de l'intention et sa solution dans une sémantique de l'action

[Retour à la table des matières](#)

Elisabeth Anscombe est la principale traductrice anglaise de Wittgenstein, dont elle a suivi les cours. On la caractérise quelquefois comme néo-wittgensteinienne, et il est vrai que son œuvre est fortement marquée par Wittgenstein dont elle défend constamment les idées, ne s'en séparant qu'en de très rares occasions. On ferait [181] néanmoins un contre-sens si on ne voyait pas l'importance qu'occupe chez elle la philosophie antique⁹, et en particulier la philosophie de l'action d'Aristote. Son livre *Intention* marque la reprise en philosophie du langage du vieux problème de la volonté - toutes les actions intentionnelles étant pour elles des actions volontaires, bien que l'inverse ne soit pas entièrement vrai (1957 : 90). On peut évidemment discuter du point de savoir si elle a "linguisticisé" Aristote ou "aristotélisé" la théorie du langage. Mais bien qu'elle définisse elle aussi, et très explicitement, l'intention en termes de langage (ibid. : 86), Anscombe dépasse certaines perplexités¹⁰ du Wittgenstein des *Investigations* d'au moins trois façons : en traitant la question de la vérité des descriptions d'action, en élaborant le problème de la volonté et en réintroduisant les catégories du bien et du mal dans l'analyse de l'action. Elle explicite du reste sa différence en rappelant une analogie que faisait Wittgenstein entre la volonté libre et une feuille d'arbre qui va où le vent la pousse : elle note que cette analogie laisse "le rôle de l'intention tout à fait obscur" (ibid. : 7). Là s'arrête sa critique et commence son apport. Partant de l'idée que la volonté fait partie de l'acte qui l'accomplit¹¹, sa théorie de l'action réintroduit avec force la question du désir, au sens d'un vouloir pratique (ou d'une *orexis*). Le livre laisse de côté le problème aristotélicien du bien agir car il ne prétend pas s'attaquer à une question éthique (qui est traitée ailleurs, par exemple dans 1965a et 1969), mais plutôt à une question logique ; néanmoins, en situant le vouloir pratique par rapport au bien et au mal, Anscombe rétablit le lien entre la sémantique de l'action et l'éthique.

⁹ Elle transforme la remarque de Whitehead sur Platon en disant que la philosophie ultérieure est une note en bas de page de Parménide (1981a : XI).

¹⁰ Selon une expression de J. L. Petit (1991). Je dois dire que l'apport de J. L. Petit (qui fut aussi le lecteur critique d'une des toutes premières versions de ce texte) m'a fortement aidé à résister aux objections wittgensteiniennes contre la théorie des idées (cf. le chapitre suivant).

¹¹ "Qu'un acte soit volontaire ne signifie pas qu'il est précédé par un acte de volonté, mais qu'il est lui-même un acte de volonté" (1978a : 105).

La question du livre s'énonce comme suit : "Quel genre d'énoncés vrais pouvons-nous faire de façon certaine à propos des intentions de quelqu'un et comment savons-nous qu'ils sont vrais ?" (1957 : 7). Là où Wittgenstein, dans les *Investigations* [182] *philosophiques*, partait de l'action volontaire pour aboutir aux paradoxes de l'expression de l'intention, Anscombe part du paradoxe linguistique pour le résoudre dans une sémantique de l'action. Le paradoxe est que le caractère intentionnel de l'action n'apparaît que dans le langage qui la décrit alors que ce caractère semble appartenir à l'action elle-même (ibid. : 28). Anscombe refuse l'idée d'une qualité "intentionnelle" de l'action, qui serait une sorte de qualité sensible (comme par exemple une expression du visage). Car, selon elle, il est manifeste que c'est seulement sous une description que la même action, pourvue des mêmes qualités sensibles, prend ou non un caractère intentionnel (ibid. : 30). Par exemple un oiseau qui se pose sur une branche couverte de glu pour picorer, voulait évidemment se poser sur la branche mais ne voulait pas se poser sur la branche couverte de glu (1979 : 209). Cela ne signifie pas qu'il n'y a pas d'occurrence de la pensée dans l'action. Mais, pour Anscombe, il n'y a pas lieu de supposer ¹² que l'idée de faire quelque chose aurait une existence séparée de l'action, car, même si c'était le cas, pourrait-t-on décrire cette idée autrement qu'en décrivant la chose dont elle est l'idée (1963a et 1969 : 10) ¹³ ? Toutefois, il existe selon Anscombe un *ordre* de l'action caractérisé à la fois par une connaissance préthéorique et par l'exercice du désir en vue d'une fin. C'est à cet ordre qu'elle donne le nom de vouloir pratique (*wanting*). Sans cet ordre, les descriptions intentionnelles seraient aussi impossibles que serait impossible le concept d'une action intentionnelle si la question du pourquoi n'existait pas.

Sans entrer ici dans une véritable exégèse de l'ouvrage, il est utile d'en présenter les articulations essentielles. Anscombe distingue au départ trois objets d'enquête : l'expression de l'intention ("je vais aller chercher mon appareil de photo"), l'action intentionnelle ("je suis en

¹² Anscombe ne dit jamais que l'intention n'est pas un événement mental, elle dit simplement qu'il n'y a aucune nécessité qu'elle le soit (1963a : 63).

¹³ On verra dans le chapitre suivant que cet argument d'Anscombe n'est peut-être pas aussi déterminant qu'il le paraît. Car même s'il est vrai qu'on ne peut pas décrire une idée sans décrire l'objet dont elle est l'idée, cela ne prouve pas encore que l'idée ne peut pas avoir d'existence séparée de ce dont elle est l'idée.

train d'aller chercher mon appareil de photo"), l'intention avec laquelle la chose est faite ("dans le but de chercher mon appareil de photo"), qui vont lui permettre de poser le paradoxe du caractère intentionnel de l'action. Elle résout ensuite [183] ce paradoxe en dégagant un critère d'analyse lui permettant de restaurer l'équivalence entre les trois objets (1957 : 40), et d'élaborer des tests pour rechercher le caractère intentionnel d'une action. Finalement l'éclairage aristotélicien lui permet d'introduire les notions de connaissance et de raisonnement pratique sur lesquelles peut se fonder l'idée d'un ordre de l'action intentionnelle.

- le paradoxe

Le paradoxe de l'intentionnalité réside dans l'expression de l'intention. On peut l'analyser de la façon suivante (ibid. : 4) : si je dis que je vais faire quelque chose et que je ne le fais pas, est-ce que j'ai menti ? Si j'ai menti, c'est sans doute que j'ai dit quelque chose de contraire à ce que j'avais dans l'esprit à ce moment-là, car si ce que j'ai dit est simplement contraire à ce qui s'est produit après, on ne peut pas dire que j'ai menti, mais simplement que j'ai fait une erreur de prédiction. Mais comment puis-je savoir ce que j'ai dans l'esprit ? Et si on prétend expliquer les intentions à partir de ce qu'il y a dans l'esprit, ne devra-t-on pas conclure qu'elles sont rigoureusement invérifiables ?

Anscombe s'écarte de cette position en faisant deux remarques :

1) il est possible de ne pas faire ce qu'on a dit non pas parce que les mots ne sont pas en accord avec les faits (comme dans les théories standard de la signification qui forcent à rechercher les faits qui confirment ou contredisent les mots), mais parce que les faits ne sont pas en accord avec les mots (ibid. : 4). Elle donne trois exemples : on peut changer d'avis, écrire quelque chose de contraire à ce qu'on pense, ou même, comme Saint-Pierre, renier sa croyance sans changer d'avis, toutes choses qui montrent que le problème de l'intention est davantage un problème d'exécution que de conformité à un état de chose.

2) l'intention serait une sorte d'ordre que l'on se fait à soi-même, mais sans qu'il y ait nécessairement de signes de cet ordre (ibid. : 5). Or l'ordre a ceci de particulier qu'il n'est pas soumis à des conditions de vérité, mais plutôt à des conditions d'exécution (ibid. : 3), ce qui pousse à considérer l'aspect performatif (suivant l'expression d'Austin) de l'intention. L'idée des tests dont il sera question un peu plus loin est la conséquence de cette remarque : il [184] s'agira alors, pour connaître l'intention, de tester la cohérence sémantique ¹⁴ des explications de l'action. Ce point sera du reste tiré au clair (ibid. : 56) lorsqu'après avoir donné son critère de l'action intentionnelle (la question du pourquoi), Anscombe expliquera que si une femme qui va faire des courses n'achète pas quelque chose qui est sur la liste que lui a donnée son mari (ce qui est un cas d'ordre) ou qu'elle a elle-même écrite (ce qui est un cas d'intention), il y a une erreur dans la performance, non dans la liste, tandis que si c'est un détective qui fait une liste à partir des achats de la femme et qu'il se trompe, l'erreur est bien dans la liste, mais pas dans l'accomplissement.

- le critère

Mais le simple examen de l'expression de l'intention ne permet pas de résoudre le malaise que l'on ressent lorsqu'on cherche à préciser ce qui distingue l'intention de la simple prédiction. Anscombe va donc passer à un nouvel objet d'enquête qui sera non plus l'intention *de* faire, mais l'intention *en* faisant (ibid. : 9), autrement dit l'action intentionnelle elle-même. Posant la question cruciale : "Qu'est-ce qui distingue les actions intentionnelles de celles qui ne le sont pas ?", elle se met en quête d'un critère de l'action intentionnelle. Le critère qu'elle propose a pour effet d'installer la notion d'intention dans une problématique des raisons de l'action, et plus précisément des raisons que l'agent lui-même pourrait donner s'il répondait honnêtement à une question. Ce critère en effet, c'est le rapport d'une action à la question du pourquoi : "les actions intentionnelles sont celles auxquelles s'applique la question 'pourquoi ?', prise dans un certain sens" (ibid. : 11). Mais quel est ce certain sens ? Pour éviter le piège de la circularité,

¹⁴ Cette expression n'est pas d'Anscombe, mais on peut l'induire de son propos.

Anscombe utilise une méthode d'enquête qui consiste à rechercher une classe de choses auxquelles la question du pourquoi pourrait être appliquée, sans qu'on ait préalablement décrit cette classe en utilisant des mots comme "visé", "voulu", "volontaire", "involontaire" (ibid. :13).

C'est dans cette optique qu'est introduite la notion de connaissance sans observation (ibid. : 13), qui est conforme au principe méthodologique précédent. Mais qu'est-ce qu'une connaissance sans observation ? Anscombe donne les exemples [185] suivants : on connaît (sans observation) la position de ses jambes. Ou encore, si on écrit au tableau en fermant les yeux, on sait (sans observation) ce qu'on écrit (ibid. : 53). Elle propose alors de définir la classe des actions intentionnelles comme une sous-classe des choses connues sans observation (ibid. : 14). Mais ceci implique évidemment de distinguer clairement les actions intentionnelles des autres choses connues sans observation, car il est peu probable que toutes les choses connues sans observation soient des actions intentionnelles. C'est cette recherche qui va lui permettre à la fois d'autonomiser, grâce à l'idée du bien et du mal, la problématique des raisons de celle des causes, et de rendre raison du paradoxe linguistique qui fait qu'une action n'est intentionnelle que sous une description.

Les actions involontaires sont une première chose connue sans observation. Mais les sensations qui accompagnent les mouvements involontaires du corps ne peuvent évidemment pas être considérées comme des intentions. De plus, l'action intentionnelle est pour Anscombe un équivalent de la notion d'action volontaire utilisée par Wittgenstein dans les *Investigations*. Les actions intentionnelles sont donc, selon elle, des actions volontaires ¹⁵, bien qu'il arrive qu'en regrettant certaines d'entre elles, on finisse par les décrire comme involontaires ¹⁶. C'est pourquoi d'ailleurs Anscombe considère qu'une

¹⁵ Ceci est une des thèses les moins convaincantes d'Anscombe. Car par exemple peut-on dire de celui qui lève intentionnellement les bras parce qu'on lui a dit : "haut les mains !" qu'il agit volontairement ? L'intention, c'est la conscience ou l'idée qu'on a de ce qu'on fait, tandis que la volonté, c'est au minimum le désir de faire suivi d'effets. Or on n'a pas ce désir lorsqu'on lève les mains ou qu'on cède à une compulsion, quoiqu'on sache très bien ce qu'on fait.

¹⁶ On a vu en effet que, selon Anscombe, toutes les actions volontaires ne sont pas intentionnelles, soit qu'elles soient trop habituelles ou inexplicables pour relever

réponse du genre : "je n'étais pas conscient de ce que je faisais" est une façon de rejeter la question du pourquoi (ibid. : 14) ¹⁷.

[186]

Mais il existe, parmi les choses connues sans observation, un candidat beaucoup plus sérieux pour répondre à la question du pourquoi : c'est ce qu'Anscombe appelle la cause mentale. Elle rappelle en particulier qu'on établit fréquemment une distinction entre les motifs et les intentions pour considérer les premiers comme la cause mentale des secondes (on parle par exemple des mobiles de l'action). Or précisément une grande partie de son entreprise va consister à montrer que ce candidat n'est pas non plus un bon candidat, car les motifs ne sont pas assimilables à des causes mentales.

Anscombe ne nie nullement qu'il existe une causalité mentale : "Une cause mentale, dit-elle, c'est ce que la personne décrirait si on lui demandait : qu'est-ce qui a provoqué cette action, cette pensée ou ce sentiment ?" (ibid. : 17). Elle considère simplement que l'importance de la causalité mentale a été grossie. Plutôt que des événements mentaux comme des images, des pensées ou des sentiments, les causes mentales seraient des perceptions (comme par exemple entendre la sonnette de la porte). Dans l'exemple du "bout de satin" qui effraie un enfant parce qu'il croit qu'on lui a dit que c'était un "bout de Satan", la cause mentale, c'est la remarque que la femme a faite à l'enfant. Mais, selon Anscombe,

d'une intention descriptive (ce qui correspond en gros à l'analyse des routines chez Weber), soit qu'elles soient un résultat prévisible mais non visé d'une action intentionnelle, soient qu'elles consistent en une abstention favorable vis-à-vis de quelque chose se produisant sans qu'on intervienne (1957 : 89).

¹⁷ On peut objecter à Anscombe que la non-conscience est sûrement un cas d'affaiblissement de la volonté, mais pas forcément un critère d'absence d'intention. Par exemple un acte manqué, au sens de la psychanalyse, n'est pas inintentionnel de la même façon que l'est l'acte de l'enfant qui se prend les doigts dans une porte ou de l'oiseau qui se pose sur une branche couverte de glu. Autant il est aberrant de voir des intentions partout où l'agent prétend ne pas faire exprès, autant il serait abusif de refuser l'idée qu'on puisse agir intentionnellement sans être conscient (comme par exemple, sans même parler des actes manqués, dans les actes répétitifs du travail). Sur la passivité de l'action, ce sont les commentaires d'A. Cottureau qui ont attiré mon attention sur ce point (le chapitre suivant en est la conséquence), et m'ont incité à une réflexion sur la responsabilité dont quelques éléments sont donnés à la fin de ce chapitre.

les causes mentales ne peuvent être des intentions ou des motifs, car elles sont davantage des stimuli que des raisons¹⁸ et par conséquent la réponse qu'elles apportent à la question du pourquoi ne se conforme pas au sens attendu par le critère. En effet, la différence essentielle entre causes et raisons d'action tient au fait que l'agent porte son attention sur la signification de son action. "Plus on décrit une action comme simple réponse (à un stimulus), dit Anscombe, et plus on sera incliné à utiliser le mot cause ; tandis que plus on la décrit comme une réponse possédant une [187] signification sur laquelle l'agent insiste lorsqu'il en parle, ou comme une réponse entourée de pensées et de questions, et plus on sera incliné à utiliser le mot raison" (ibid. : 23)¹⁹. Cette insistance de l'agent sur la signification de son action est liée au fait de la considérer du point de vue du bien et du mal, là est le point décisif.

Ce sont les motifs, considérés non pas comme des causes mais comme des raisons, qui vont permettre à Anscombe d'établir les liens décisifs entre actions intentionnelles, raisons et désirabilité. C'est dans cette dernière classe de choses connues sans observation qu'elle va découvrir l'intention et c'est dans le fait de pouvoir répondre à la question du pourquoi en invoquant un motif qu'elle trouve le critère de l'action intentionnelle. Il y a, selon Anscombe, trois sous-classes de motifs :

- les "motifs en général" qui sont des interprétations et qui consistent à voir l'action "sous une certaine lumière" ;
- les "motifs orientés vers le passé" comme la revanche, la gratitude, le remords ou la pitié (ibid. : 20) et qui donnent comme raison de l'action quelque chose qui s'est produit dans le passé ;

¹⁸ On pourrait dire malgré tout que pour que le stimulus (la remarque de la femme) devienne une cause mentale, il faut que l'enfant introduise par lui-même un contenu cognitif, autrement dit une raison. On n'est donc pas dans le cas d'un pur stimulus.

¹⁹ On sait que Davidson a considéré l'intention comme une cause de l'action sans pour autant réduire cette causalité à un simple stimulus (1963). Toutefois, la problématique des raisons introduite par Anscombe n'est pas contestée, en tant que telle, par Davidson. Sur le "monisme anomal" de Davidson, cf 1970a. Le chapitre suivant reprend cette discussion.

- et enfin les "motifs orientés vers le futur" qui donnent comme raison de l'action un événement du futur à obtenir ou à éviter.

Seuls les motifs orientés vers l'avenir sont à proprement parler des intentions (ibid. : 21). Mais les actions intentionnelles peuvent être définies comme celles qui, interrogées sur leur pourquoi, sont explicables par des motifs, qu'il s'agisse de motifs en général, de motifs orientés vers le passé ou de motifs orientés vers le futur (ibid. : 24). Ce qui, selon Anscombe, confère aux motifs leur statut de raisons et les distingue radicalement des simples causes mentales, c'est qu'ils ont en commun le caractère "d'impliquer le bien et le mal" (ibid. : 21) ²⁰. Les motifs sont donc [188] considérés ici comme une réalité normative car une raison d'action ne peut être conçue que comme un bien ou un mal (ibid. : 22). À l'appui de sa thèse, Anscombe fournit une argumentation purement sémantique : imaginons quelqu'un qui se venge de ses ennemis sans chercher à leur faire de mal, ou quelqu'un qui se dévoue à ses amis sans chercher à leur faire du bien, c'est manifestement absurde.

Pour Anscombe, la problématique des motifs comme raisons de l'action intentionnelle permet également d'éclairer le paradoxe linguistique de l'expression de l'intention. Car si l'intention ne peut appartenir à l'action sans appartenir à sa description (ibid. : 30), c'est parce que les intentions sont des raisons que l'on peut donner, et non pas, selon elle, des caractères observables du comportement humain : par exemple ce ne serait pas l'expression du visage qui indique une intention, mais l'explication qu'on peut en donner ²¹. Cela ne signifie pas, comme on l'a déjà souligné, que la description crée de toutes pièces l'intention de l'action. Car si l'on était tenté, sous prétexte qu'il y a toutes sortes de descriptions possibles d'une même action, de les renvoyer

²⁰ À vrai dire, ce trait concerne les motifs en général et les motifs orientés vers le passé. Quant aux motifs orientés vers l'avenir, Anscombe dit qu'ils sont suffisamment distingués des causes mentales par leur orientation temporelle (ibid. : 23). Mais on verra par la suite, avec le détour aristotélicien, que le caractère de désirabilité de la fin est inclus dans le concept de l'intention.

²¹ Certainement l'intention de l'action est une propriété distincte de ses propriétés physiques, mais peut-on dire pour autant que ce n'est pas une propriété observable ? Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'elle n'est pas observable comme un fait physique.

toutes dos à dos, on devrait conclure que toutes les descriptions d'une action intentionnelle sont équivalentes, ce qui, comme le montre Anscombe, est manifestement absurde. Par exemple, si on considère que ce sont les seules procédures de description qui impriment l'intention à l'action, alors personne ne pourrait nier l'intention qu'on lui attribue, sous peine d'être un menteur (ibid. : 30). Il y a certes des cas où la question de l'intention est indécidable du fait qu'on peut répondre à la question du pourquoi par une formule du genre : "sans raison particulière" (ibid. : 34), mais la généralisation de ce genre de procédé aurait des conséquences étranges. Imaginons un homme qui escalade une échelle et répond à la question du pourquoi : "comme ça, sans raison".

D'un autre côté, il est absurde d'imaginer qu'il y a autant d'actions réelles qu'il y a de descriptions possibles de ces actions. Les actions sont ce qu'elles sont, c'est-à-dire des événements du monde, quelles que soient leurs descriptions, mais ce sont les [189] descriptions, c'est-à-dire en fait les prédicats qu'on leur applique, qui permettent de préciser le caractère intentionnel ou non-intentionnel de l'action (1979 : 208). La constitution de l'action intentionnelle comme événement objectif du monde n'est le résultat ni d'une simple causalité physique, ni de l'acte de description qui intervient ultérieurement. Elle se produit plutôt dans la possibilité qu'ouvre l'action, au moment-même où elle s'accomplit, de confirmer ou d'infirmer les descriptions ultérieures (dont la liste n'est jamais close) qui en seront faites. Autrement dit l'action intentionnelle est telle non pas parce que celui qui l'accomplit se dirait *in-petto* tout ce qu'on pourrait dire de vrai à son sujet - ce qui serait singulièrement incroyable -, mais parce qu'elle inclut dans son accomplissement toutes les propriétés intentionnelles, c'est-à-dire toutes les raisons raisonnées, qu'il sera possible²² à juste titre de lui supposer (et non pas celles, évidemment, qu'on ne peut pas lui attribuer). Nous voyons ainsi en quoi l'intention n'est pas réductible à la grammaire du langage qui la décrit, mais doit plutôt être considérée comme une propriété sémantique commune à l'action et à la grammaire, permettant à l'une de s'accomplir et à l'autre de décrire.

²² Cette interprétation peut être rapprochée de la théorie modale de l'intentionnalité développée par Hintikka (1975).

4. Les tests de l'intention

[Retour à la table des matières](#)

Dans la partie sur l'intention avec laquelle une action est faite Anscombe va essayer de donner une sorte de contenu empirique au cadre conceptuel qu'elle a mis en place, en proposant des sortes de tests sur la pertinence des descriptions d'intentions. Ce qu'il s'agit de tester, c'est l'applicabilité de la formule ²³ à laquelle [190] la recherche d'un critère de l'action intentionnelle lui a permis d'aboutir : "Il x-e' est une description d'une action intentionnelle si a) elle est vraie et b) il existe bien une chose faisant partie des réponses que j'ai définies à la question : 'pourquoi x-ez vous ?'" (ibid. : 38).

- le test d'arrêt

L'exemple utilisé est le suivant : un homme pompe l'eau d'une citerne qui alimente une maison habitée par des Nazis qui veulent exterminer les Juifs. On peut évidemment donner différentes descriptions de cette action. Cela ne signifie pas qu'il y a plusieurs actions, mais plutôt que les descriptions s'avalent (*swallow up*, ibid. : 46) les unes les autres, un peu comme des poupées gigogne, mais avec la nécessité de s'arrêter à un moment. Si par exemple on pose à l'homme la série des questions suivantes, on a les réponses (ibid. : 40) :

- pourquoi remuez-vous les bras de haut en bas ?

²³ Anscombe ne cherche pas, dans son ouvrage, à fixer la forme logique des phrases d'action, ce qui sera au contraire l'entreprise de Davidson qui considère que les phrases d'action ne décrivent pas à proprement parler les actions, mais sont rendues vraies par elles (1967 : 117, 1969 : 169), ce qui l'amène à distinguer les prédicats d'action des termes singuliers qui les rendent vrais, lesquels sont des événements distincts des actions (1967 : 119). Anscombe (1979 : 217 et sq) se montre réservée sur les critères d'identité d'un événement particulier donnés par Davidson, suivant lesquels les événements sont les mêmes s'ils ont les mêmes causes et les mêmes effets (Davidson, 1969 : 179). Elle n'a pas tort car, strictement compris, ce critère inscrirait l'événement qu'on décrit comme une action dans la causalité physique, ce qui aurait pour effet aussi de rendre sans objet la thèse du monisme anomal (cf. le chapitre suivant).

- pour faire marcher la pompe,
- pourquoi faites-vous marcher la pompe ?
- pour remplir le réservoir d'eau,
- pourquoi remplissez-vous la réserve d'eau ?
- pour empoisonner les habitants

il arrivera un moment où toutes les réponses à tous les pourquoi ultérieurs, du genre :

- pourquoi empoisonnez-vous les habitants ?
- pour sauver les Juifs
- pourquoi sauvez-vous les Juifs ?
- pour défendre des braves gens

ne seront plus des descriptions de l'action, car on suppose que sauver les Juifs ou défendre des braves gens est une tâche qui va bien au-delà de l'action qui consiste à faire marcher la pompe. C'est comme si un écrivain interrogé sur son écriture répondait qu'il est en train de renouveler de fond en comble toute la littérature. On ne décrit donc pas l'action de l'employé de pompage en invoquant un motif trop général et invérifiable. On ne la décrit pas [191] davantage si on prétend qu'il fait autre chose que ce qu'il fait vraiment.

Ce test a des applications intéressantes pour l'étude sociologique des intentions. Observons par exemple cet extrait de débat politique :

- En ce qui concerne le taux d'abstention ce taux d'abstention tout à fait exceptionnel montre qu'elle n'a pas la signification habituelle qu'elle est certes pour une part une abstention de désintérêt mais qu'elle est pour une bonne part aussi compte tenu du taux exceptionnel dans notre histoire électorale elle est également le résultat d'un choix politique en effet je crois qu'on ne peut pas tromper les Français et qu'hier ils ont voulu le signifier les Français ont dit qu'on ne pouvait pas prendre des vessies pour des lanternes et que une manœuvre politicienne eh bien ils n'en voulaient pas...

Lorsqu'on prétend des électeurs qu'ils ont, par leur vote, "dit qu'on ne pouvait pas prendre des vessies pour des lanternes et que une manœuvre politicienne eh bien ils n'en voulaient pas", décrit-on leur

activité de vote ? À l'évidence, on ne le fait pas - les électeurs ont mis des bulletins dans des urnes, exprimé un suffrage, pris une décision à la majorité, etc., mais ils n'ont sûrement pas fait ce qu'on dit qu'ils ont fait. Décrit-on ce qu'ils ont voulu exprimer ? On prétend le faire, mais la théorie qui permettrait de le confirmer ou de l'infirmier reste à élaborer. Outre le caractère problématique du nom collectif qui réfère à des personnes ("les électeurs") ne poursuivant pas nécessairement les mêmes buts, l'addition d'une intention communicative (un message des électeurs) complique le problème de l'intention pratique. Nous sommes ici dans un cas d'interprétation rigoureusement invérifiable. Cela ne signifie pas que les intentions réelles seraient toujours inaccessibles, y compris lorsqu'il s'agit d'intentions communicatives. Par exemple, la réplique suivante, (qui appartient au même débat que l'extrait précédent) :

- Alors tout de suite M. Laurent, la nuit portant conseil, quelles leçons tirez-vous du résultat du référendum ?

peut donner lieu à de nombreuses descriptions vraies de ses intentions : question, question adressée à M. Laurent, demande de narration de ses réflexions de la nuit, etc. En revanche, une description du genre : donner à M. Laurent l'occasion d'exprimer [192] l'opinion de son parti, ne serait pas une description de l'intention de la première réplique (même si peut-être, mais il faudrait le prouver, elle ne contredit pas l'intention générale du journaliste). Enfin, une description du genre : mise en demeure de M. Laurent de s'expliquer, serait tout simplement une description fausse.

- *le test de sincérité (truthfulness)*

Ici, Elisabeth Anscombe cherche surtout à réfuter l'idée suivant laquelle "un homme peut toujours faire la réponse qu'il préfère" (ibid. : 43) à la question du pourquoi. Cette idée serait liée à la croyance suivant laquelle c'est seulement une pensée intérieure qui décide de l'intention ²⁴. Mais une telle croyance se heurterait, selon Anscombe, à de sérieuses objections (ibid. : 42), et en particulier ses absurdes conséquences. Par exemple, l'employé de pompage ne peut pas décider par un mouvement intérieur qu'il est en train de gagner son salaire, et non pas d'empoisonner les Nazis ²⁵. Pour Anscombe, "il doit y avoir un certain degré de contrôle de la sincérité de la réponse". Par exemple, si l'employé prétend qu'il ne fait que gagner son salaire, et s'il sait que le pompage de l'eau empoisonne la ville, sa réponse est inacceptable (ibid. : 44). "Grosso modo, dit-elle, un homme a l'intention de faire ce qu'il fait" (ibid. : 45) ²⁶.

On remarquera le lien entre ce test de sincérité et la maxime de relation énoncée par Grice (1975) dans sa théorie de la conversation. Ce qui est en cause dans les deux cas, c'est en fait la cohérence sémantique des descriptions d'intention. Bien sûr, on peut donner toutes sortes de descriptions de l'action de l'employé d'Anscombe comme de celle du bûcheron de Weber. Mais toutes [193] les descriptions ne sont pas forcément cohérentes avec ce que les contraintes conceptuelles de la compréhension commune et les règles de l'expérience, comme aurait dit Weber, nous apprennent de l'action. Le débat politique fourmille

²⁴ La remarque est curieuse car on pourrait aussi bien penser que cette croyance est liée à la philosophie du langage ordinaire qui fait dépendre l'intention de sa seule mise en paroles.

²⁵ Notons au passage que pour attaquer la théorie des pensées intérieures, Anscombe doit réduire celles-ci à des décisions, ce qui rend leur fonction extravagante. Mais on verra au chapitre suivant que les pensées intérieures sont loin d'être toujours des décisions.

²⁶ Elle tient cependant, tout de suite après, à souligner le caractère très sommaire de cette conclusion. Et pour cause. Car s'il est vrai qu'il existe des cas où on ne peut pas nier qu'on a l'intention de faire certaines choses lorsqu'on les fait, 1) cela tient à la connaissance qu'on prête à l'agent de ce qu'il est en train de faire, et 2) il y a des cas contraires, par exemple, précisément, Oedipe pouvait probablement nier qu'il tuait son père .

d'exemples où l'incohérence est manifeste et où par conséquent un doute s'introduit sur la sincérité des intentions affichées. Par exemple, le politicien qui vient de prendre le contrôle d'une grande formation politique nationale et qui nie avoir une quelconque ambition personnelle se trouve, par le fait, en situation de contradiction sémantique.

Ce test de sincérité a d'autres conséquences intéressantes. Il implique en particulier qu'il est impossible de nier l'intention comprise d'une certaine façon par la communauté ouverte des hommes raisonnables acceptant d'inclure parmi eux l'agent à qui ils attribuent une intention. Par exemple, à supposé qu'ils fussent raisonnables, les gardiens des camps de la mort ne pouvaient pas dire que loin de vouloir exterminer les Juifs, ils ne faisaient qu'obéir aux ordres, gagner leurs salaires, etc. Si le test est fiable, il est hautement probable que lorsqu'on extermine les Juifs, on a aussi l'intention d'exterminer les Juifs. La compréhension des faits qui s'impose à la communauté des personnes raisonnables doit aussi être celle de l'agent lorsqu'il agit, tout au moins s'il fait partie des hommes raisonnables. Ce qui est remarquable ici, c'est que la compréhension qui s'impose à la compréhension des hommes raisonnables a une dimension éthique : le "x-er" dont parle Anscombe n'est pas repérable indépendamment du bien et du mal qu'il produit, mais du bien et du mal conçu moralement. Il semble impossible de faire tout ce qu'il faut pour tuer des hommes et de ne pas avoir l'intention de le faire, car lorsqu'on agit vis-à-vis d'autres hommes, on ne peut pas le faire sans se préoccuper du bien et du mal, et être encore considéré comme raisonnable. C'est à ce point qu'on voit l'intérêt de faire intervenir le bien et le mal dans la sémantique de l'action car c'est aussi par la nature du bien ou du mal impliqués dans l'action que l'on va pouvoir non seulement porter un jugement éthique, ce qui est normal, mais aussi procéder à un test d'interprétabilité.

- la contradiction d'une intention

Anscombe souligne la différence qu'il y a entre laisser tomber son bras et le baisser à la vitesse à laquelle il tomberait s'il tombait (1957 : 54), pour marquer la différence entre un mouvement intentionnel et un mouvement physique. S'il n'y avait pas d'intention [194] dans l'action,

si l'action n'était qu'un simple mouvement physique, on pourrait nier qu'une action soit faite avec une certaine intention en invoquant par exemple une impossibilité matérielle du genre : vous ne remplissez pas la citerne puisqu'il y a un trou dans le tuyau. Or, à l'évidence, un cas pareil ne contredit pas l'expression d'une intention. Il en va de même dans l'exemple d'un soldat à qui on dit de serrer les dents et qui a de fausses dents. Dans le premier cas l'action intentionnelle échoue (puisque l'eau s'échappe), mais l'action demeure intentionnelle. Dans le second cas, le fait que l'homme serre de fausses dents plutôt que ses dents ne change ni l'intention de l'action, ni même son succès - alors que les valeurs de vérité des énoncés décrivant l'événement sont modifiées. On aboutit ainsi à l'idée que la véritable façon de contredire une expression d'intention n'est pas : "vous ne ferez pas ce que vous dites", mais "vous ne ferez pas ce que vous dites car je vais vous en empêcher" (ibid. : 55).

L'idée qui sous-tend cet argument, c'est que l'intention n'est pas la simple croyance que quelque chose arrivera, mais la mise en œuvre de l'action qui va faire arriver ce quelque chose. Contrairement à Davidson, Anscombe ne sépare pas l'action de ses intentions et de ses raisons²⁷, et insiste sur le fait que l'intention est une propriété de certaines actions (ce qu'on peut prédiquer à son sujet). Cet argument peut aisément devenir un test de l'action intentionnelle. C'est d'ailleurs un test de ce genre qu'on utilise dans les histoires policières. Si par exemple il y a une différence notable entre ce qui arrive et les intentions supposées ou prétendues, on fait valoir ce qui arrive comme des empêchements à la mise en œuvre des intentions et donc à l'existence des actions invoquées : vous ne pouviez pas être au cinéma puisqu'il y avait relâche ; vous ne pouvez pas avoir acheté cet objet puisque vous n'avez aucune ressource, etc. Ce test pourrait être généralisable sous la forme de la question suivante : l'expression d'une intention dont tout le monde sait qu'elle est irréalisable (autrement dit dont on sait qu'elle va être empêchée) doit-elle encore être crue, non pas en tant que prédiction, mais en tant qu'intention réelle ?

²⁷ Ce qui permet à Davidson de restaurer une théorie causale de l'intention, c'est entre autres la distinction qu'il marque nettement entre l'action et ses raisons, car pour lui, comme dans la théorie classique, les raisons sont des croyances et des attitudes (1963 : 10).

[195]

5. Le syllogisme pratique

[Retour à la table des matières](#)

L'élargissement aristotélien de la problématique de l'intention se fait à partir de la notion de connaissance pratique, autre nom de la connaissance sans observation qui caractérise les actions intentionnelles. Pour Anscombe, cette notion permet de rattacher l'action intentionnelle à un ordre intelligible, plutôt qu'à une entité. "'L'action intentionnelle', écrit Anscombe, présuppose toujours ce qu'on pourrait appeler le 'connaître à sa manière' de ces choses qui sont décrites dans la description sous laquelle une action est appelée intentionnelle ; cette connaissance est exercée dans l'action, c'est la connaissance pratique" (ibid. : 89). La connaissance pratique se distingue de la connaissance formulée dans une description, et plus généralement de la connaissance théorique. "Nous avons sûrement, remarque Anscombe, dans la philosophie moderne, une incorrigible conception contemplative de la connaissance" (ibid. : 57) ²⁸.

On touche ici au point sensible de la philosophie d'Anscombe, qui est obligée d'admettre certaines propriétés cognitives (sinon "intentionnelles") de l'action intentionnelle, car sans cela on ne verrait pas en quoi elle se distinguerait d'un pur processus physique ; mais elle ne veut pas pour autant identifier cette connaissance pratique à la connaissance théorique, car cela contredirait la théorie de l'intention incorporée à l'action : une connaissance théorique est en effet nécessairement distincte de son objet. Cependant, il est extrêmement difficile de dire en quoi consiste la connaissance pratique. Ce n'est pas une chose qui relèverait d'une logique extensionnelle classique. Ce n'est pas un langage dont on pourrait analyser les propriétés formelles. Mais

²⁸ Cette distinction entre connaissance pratique et connaissance théorique joue cependant un rôle important dans la philosophie moderne de la signification : on la trouve évidemment chez Wittgenstein (qui parle de compréhension par innervation, 1969 : 141) mais aussi par exemple chez Hintikka (qui distingue entre la "*cross identification*" par acquaintance et la "*cross identification*" par description, 1975 : 211).

alors qu'est-ce que c'est ? Cette obscurité explique sans doute les comportements logiques aberrants du raisonnement pratique auxquels Anscombe se trouve confrontée lorsqu'elle introduit la notion du syllogisme pratique.

On a vu que la phénoménologie husserlienne a également introduit l'idée d'une connaissance antéprédicative. Il existe pour [196] Husserl une expression (*Ansdruck*) originaire, qui porte seule l'acte donateur de signification, et qui n'est pas identifiable à l'indication (*Anzeige*) telle qu'elle apparaît dans le signe linguistique. La notion husserlienne de compréhension sans représentation (*Vorstellung*) (1901 : 76) apparaît ainsi comme un bon équivalent de celle de connaissance sans observation. Cette expression originaire est la condition de tout langage, mais n'est pas elle-même un langage (ce n'est pas un langage de la pensée). Husserl, à la différence d'Anscombe (et de Fodor), situe son analyse sur le plan transcendantal de la constitution et ne se soucie pas de ramener à la logique traditionnelle les propriétés constitutives que l'enquête égologique découvre dans la connaissance antéprédicative. Pour lui, la question de l'accès à une connaissance pratique singulière ne se pose pas, dès lors que par l'égologie transcendantale, j'ai accès aux structures formelles de toute corrélation d'une conscience intentionnelle et du monde. Mais d'une intention ainsi définie, on ne peut rien dire de vrai ou de faux, au sens de propositions vérifiables par des faits ou des tests. Autrement dit, on ne peut rien dire de vrai de la connaissance antéprédicative, sauf à la réduire aux événements du monde, ou à lui donner la forme de la connaissance théorique, c'est-à-dire la mettre sous la forme de propositions.

Il est intéressant de remarquer que ce qu'on peut opposer à la phénoménologie est aussi opposable à la philosophie analytique de l'action. Comment en effet donner une description théorique du raisonnement pratique qui, par définition, n'est réductible ni à un fait empirique ni à un fait logique ? Face à cette difficulté, Davidson a construit un formalisme permettant peut-être de décider de la vérité des phrases d'action, mais au prix d'une séparation de l'événement décrit et des intentions (1969 : 166 et sq.)²⁹. C'est dire qu'il semble considérer,

²⁹ Par exemple, dans le formalisme de Davidson, on peut inférer que quelqu'un qui s'est rendu sur l'étoile du matin s'est rendu sur l'étoile du soir (si l'on sait que les deux étoiles sont identiques), ce qui est en effet intéressant d'un point de vue

en droit, que le problème n'a pas de solution. Dans son livre, Anscombe ne s'est pas résolue à cette conclusion, qui est en effet embarrassante, car cela revient à parler d'une chose (l'intention, la connaissance pratique...) privée de statut, logique, empirique, et même transcendantal. La solution [197] qu'elle propose consiste à remarquer le lien conceptuel qui unit l'action à la recherche d'un bien, en faisant du vouloir pratique le caractère principal de l'action intentionnelle. Dans cette optique, l'intention devient analysable par rapport au bien qu'elle poursuit et dont elle tire son ordre.

Au lieu de filtrer l'action intentionnelle pour en dégager les seuls éléments susceptibles de faire l'objet d'une description événementielle soumise à des conditions de vérité, Anscombe pose que la réalité de l'intention est un ordre, celui de la désirabilité ou, plus précisément, du vouloir pratique (*wanting*) - et ceci ne se décrit pas comme on décrit n'importe quel événement du monde. Chez Anscombe, comme chez Husserl, l'intention est considérée comme un éveil, mais cet éveil n'est pas une pure intentionnalité qui ne demanderait qu'à se remplir de significations particulières. L'éveil, pour elle, est ce *wanting* qui n'est ni un souhait, ni un espoir, ni le sentiment d'un désir, mais primitivement un essayer d'obtenir (*trying to get*) (1957 : 68). Il est, comme dirait Garfinkel, un accomplissement pratique qui ne peut exister en-dehors du mouvement qui cherche à l'accomplir. La description de l'intention ne réfère donc pas, comme dans la phénoménologie, au seul mouvement de l'esprit, mais aussi au mouvement pratique de la volonté vers ce qui est bon - et on voit ici pourquoi il était si important de définir les motifs par le fait qu'ils impliquent le bien et le mal. Il y a en effet pour Anscombe une connexion conceptuelle entre le vouloir pratique et le bien, de la même façon qu'il y a une connexion conceptuelle entre le jugement et la vérité (ibid. : 76). "Mais, ajoute-t-elle, il ne suit pas que tout ce qui est jugé soit vrai ni que tout ce qui est voulu soit bon".

Le point de départ de cette théorie du vouloir pratique est chez Aristote, et en particulier dans cette idée du syllogisme pratique

logique, mais on n'a aucun moyen de distinguer l'intention d'aller sur l'étoile du matin de celle d'aller sur l'étoile du soir, puisque c'est le même événement (1981 : p. 119), ce qui est ennuyeux. Autrement dit, le formalisme de Davidson échoue à formaliser le sens (au sens frégréen).

qu'Anscombe considère comme la "meilleure découverte d'Aristote" (ibid. : 58)³⁰. La théorie aristotélicienne du vouloir [198] offre à Anscombe le fondement dont elle a besoin pour réduire les perplexités wittgensteiniennes³¹. "Si la position d'Aristote, note-t-elle, prétendait décrire des processus mentaux réels, elle serait en général tout à fait absurde. Son intérêt est qu'elle décrit un ordre qui est là dès que des actions sont faites avec des intentions. C'est le même ordre auquel je suis arrivée en discutant 'l'action intentionnelle' de l'homme qui pompe l'eau ; ce n'est que lorsque j'ai eu atteint mes résultats que je me suis rendu compte de l'identité de nos deux positions" (ibid. : 80).

Pour Aristote, le syllogisme pratique, à la différence du syllogisme théorique, concerne des choses qui ont plusieurs issues possibles (ibid. : 60).³² Mais en outre, dans le cas du syllogisme pratique, "la conclusion est une action dont le point est montré par les prémisses, qui sont alors pour ainsi dire en service actif" (1957 : 60). On trouve plusieurs exemples de syllogismes pratiques dans l'œuvre d'Aristote, par exemple celui-ci dans *l'Éthique à Nicomaque* (1147a) : "les aliments secs sont bons pour tout homme, je suis un homme, ou : telle espèce d'aliments

³⁰ Ruwen Ogien (1993) s'efforce de montrer que le syllogisme pratique est, sous toutes ses formes, aporétique, car si l'action est déduite des raisons, on ne peut comprendre que les raisons plus faibles l'emportent sur les plus fortes - ce qui arrive ; et si elle n'est pas déduite des raisons - les raisons étant plutôt induites par interprétation -, alors il n'y a pas lieu de parler de syllogisme pratique. Par cette critique, il met en cause de façon fondamentale la connexion conceptuelle (platonicienne) du vouloir et du bien. S'il a raison, il ne doit pas y avoir de principe de raison dans l'action. Il me semble pourtant qu'il faut essayer de sortir de la difficulté. Pour cela le minimum est de renoncer, pour l'explication par les raisons, au réquisit de toutes les raisons disponibles, mais il faut alors expliquer comment les raisons, bonnes ou mauvaises, viennent à l'action (ce qui est l'objet du chapitre suivant).

³¹ Elle note cependant qu'elle a préféré la notion d'intention à celle, plus aristotélicienne, de choix qui lui paraissait trop difficile (ibid. : 77). Ailleurs (1965a), Anscombe défend la théorie aristotélicienne de l'action, mais avec une interprétation plutôt platonicienne du lien entre le vouloir rationnel et le bien. "Je suggère, dit-elle, que l'idée du vouloir rationnel devrait être expliqué en termes de ce qui est voulu comme conduisant à ou faisant partie de 'l'agir correct' (*doing well*), ou de l'état du bienheureux (*blessedness*)" (1965a : 75). J'ai commenté cette analyse dans (1993).

³² Il est utile de rappeler ici, pour la discussion qui va suivre, que pour Aristote les choses pratiques sont de l'ordre du probable et non pas du nécessaire.

est sèche..." Aristote commente l'exemple en disant : "un universel est prédicable de l'agent lui-même, l'autre de l'objet", mais Aristote ne donne pas la conclusion. La conclusion, il est vrai, est difficile à donner, car, comme le montre Anscombe, le syllogisme pratique ne transfère pas les valeurs de vérité des prémisses à la conclusion comme dans le syllogisme usuel. En effet, aucune prémisses universelle ne peut conduire à une conclusion pratique singulière, pour la bonne raison qu'il n'y a pas de règles positives de la forme "fais toujours X", à partir de laquelle une personne de bon sens accepterait de raisonner dans chaque cas particulier [199] (1957 : 62)³³. Ou encore, comme Anscombe le remarque ailleurs, dans la plupart des cas, le syllogisme pratique n'est pas un "syllogisme de preuve" car il n'a pas de validité formelle (1965a : 74). Le syllogisme pratique n'est pas pratique en tant qu'il conduirait une action à une fin, mais en tant qu'il est un type de raisonnement (ibid.).

C'est pourquoi, remarquant la présence dans les exemples d'Aristote des expressions : "convient", "devrait", "est plaisant" (1957 : 63), Anscombe s'oriente vers une caractérisation des prémisses qui, au lieu de poser une règle universelle, pose un caractère de désirabilité dans le point de départ du syllogisme (ibid. : 66). Ce caractère est à la fois une connaissance de et un mouvement vers la chose sans lesquels il ne pourrait y avoir de vouloir pratique (ibid. : 68). Aristote, interprété par Anscombe, "a considéré que toute action accomplie par un agent rationnel est capable de trouver ses fondements dans une prémisses contenant une caractérisation de désirabilité" (ibid. : 72). Autrement dit, le point de départ (*arkè*) est la chose voulue (*orekton*), qui n'est

³³ C'est une considération de ce genre qui conduit Davidson à reformuler la théorie du syllogisme pratique et à introduire l'idée du meilleur jugement (relationnel) comme moyen de résoudre les apories pratiques du jugement (1980 : "*How is Weakness of the Will Possible ?*"). L'idée est que le syllogisme pratique a bien un caractère déductif mais que l'action elle-même n'est pas la conclusion d'un syllogisme pratique mais de la mise en relation des prémisses dites *prima facie* de plusieurs syllogismes. Autrement dit, le jugement pratique est relationnel et non pas conditionnel (au sens où il serait soumis à des conditions nécessaires). Cette façon de traiter les conflits de valeurs est élégante, mais revient à ne plus traiter le problème de la validité des jugements pratiques - puisqu'a priori nous ne pouvons pas connaître toutes les raisons, c'est-à-dire toutes les prémisses que l'agent peut mettre en relation. La notion de syllogisme pratique perd alors une bonne partie de son intérêt, si toutefois elle en a un.

pas un simple "je veux", mais la connaissance d'une chose en tant qu'on peut la vouloir. C'est parce que le raisonnement pratique part d'une chose voulue et non pas d'une règle universelle qu'il serait possible de clore à un certain moment la série des pourquoi de l'action intentionnelle - sinon d'aller nécessairement du vouloir de la chose à son obtention. On rejoint ici, par une autre voie, l'argument qui était donné à propos du test d'arrêt : si la série des raisons, à un certain moment, ne décrit plus l'action, c'est parce que l'action intentionnelle n'existe comme réalité sémantique, c'est-à-dire comme ordre, que par rapport à un certain vouloir pratique, autrement dit par rapport à une certaine fin considérée [200] comme bonne. Lorsqu'on ne décrit plus ce vouloir pratique, on ne décrit plus l'action intentionnelle du tout.

On peut évidemment contester cette version du syllogisme pratique en arguant que, quelle que soit la nature des prémisses, déclaratives, impératives ou optatives, on ne peut rien conclure pratiquement, pour la bonne raison que le syllogisme demeure dans l'ordre logique tandis que l'action est dans l'ordre pratique. Il semble que la théorie de l'intention incorporée à l'action en tant que connaissance pratique ait précisément pour fonction de répondre à cette objection. Dans un syllogisme théorique, il y a plusieurs moments : celui de la prémisses universelle, celui de la prémisses singulière, celui de la conclusion. Le temps du syllogisme théorique est linéaire. Cette linéarité se maintient, quel que soit le rapport temporel du raisonnement à l'action, prospectif, comme dans la version classique, mais aussi rétrospectif, comme chez Garfinkel ou Davidson, lorsque le raisonnement est une reconstitution post facto des raisons de l'action. Mais le temps du syllogisme pratique, si une telle chose existe, n'a pas cette linéarité, il ne sépare pas les moments de découverte des prémisses de celui du passage à l'acte. Il est passage à l'acte du fait de la présence, à chaque moment, du bien ou de quelque chose jugé tel. La linéarité du raisonnement théorique ne lui viendra en effet qu'après-coup, mais cela ne signifie pas qu'il aura été sans cohérence et sans contrainte logique, en termes de relation à une prémisses du bien-faire, au moment-même de son accomplissement.

Le syllogisme pratique semble pourtant supposer une procédure ou un procès, ce qu'on rend habituellement par le couple fins-moyens, mais ce couple introduit souvent une certaine confusion. "La marque du raisonnement pratique est que la chose voulue est à une certaine distance de l'action immédiate, et l'action immédiate est calculée

comme le moyen d'obtenir, de faire ou d'assurer la chose voulue" (ibid. : 79). Mais Anscombe ajoute immédiatement qu'il y a différentes façons de se trouver à distance de l'objet (ibid.). Le syllogisme pratique contient l'idée d'un calcul, qui est la forme pure de l'ordre, mais le mot "calcul" doit être considéré avec précaution. Le modèle d'Aristote, dit Anscombe, ne rend pas compte d'un véritable calcul, avec une prémisse "contemplée devant l'esprit". L'idée du raisonnement pratique n'est qu'une façon d'accéder à "l'ordre qui est dans le chaos" (ibid. : 80). Si une action est individualisable et compréhensible, c'est simplement parce qu'on peut voir l'ordre de ses propres fins.

[201]

Dans un autre contexte (il s'agit d'analyser les promesses et les contrats), Anscombe fait référence à un concept faible de la nécessité qu'elle trouve chez Aristote et qu'elle définit par une réduction des possibles et plus précisément encore : cela sans lequel un bien n'arrivera pas (1969 : 15)³⁴. Lorsque nous parlons de ce genre de contrainte, explique-t-elle, nous ne sommes pas dans l'universel, mais seulement dans le typique (1969 : 16). Et ailleurs, discutant de la théorie des règles (1978b), elle montre de façon convaincante que les promesses et les règles ne sont jamais des principes de génération de l'action, mais des raisons de l'action (ou des raisons qu'on peut donner de l'action). S'il y a nécessité d'agir suivant une règle, c'est dans le même sens logiquement faible qui vient d'être rappelé. Mais ce sens logiquement faible peut être évidemment très fort sur le plan moral. Anscombe semble en effet partager l'idée aristotélicienne ("la grande prémisse universelle", 1965a : 75), et platonicienne, que les hommes recherchent le bonheur par la vertu et que par conséquent l'agir correct (*well doing*) est une prémisse en amont de toutes les autres qui fonctionnera à la fois dans le jugement pratique et dans le jugement théorique. C'est donc la prémisse du bien-faire qui serait seule capable d'unir les deux ordres, pratique et théorique.

Il est évidemment possible de ne pas agir correctement, soit qu'on succombe à la passion (on est alors un incontinent), soit qu'on se détourne de la droite règle (on est alors un licencieux). Anscombe n'accorde qu'une importance limitée à la question de l'incontinence, qui semble, selon elle, être assez bien expliquée par la théorie classique :

³⁴ Cf. chez Von Wright la notion très proche d'énoncé anankastique (1986 : 23).

l'incontinent a mauvaise conscience et ne choisit pas à proprement parler (1965a : 67), car il veut ce qu'il sait ne pas être bon (ibid. : 76) ³⁵. Quant au vertueux et au licencieux [202] (dont apparemment la théorie reste à faire), elle remarque avec Aristote qu'ils ne peuvent l'être en fonction d'une seule action (car dans ce cas ils ne feraient que succomber à leur passion du mal ou du bien, suivant le cas). Ils le sont au contraire, vertueux ou licencieux, en fonction d'un habitus ou d'un caractère. La différence entre l'un et l'autre, c'est que le premier produit de la vérité pratique et le second de la fausseté pratique (1965a : 77). Evidemment l'un et l'autre produisent des événements sur lesquels on peut porter des jugements théoriques vrais ("les Nazis ont été vaincus", "les Juifs ont été décimés"). Mais seul le premier jugement incorpore une vérité pratique. Autrement dit toutes les actions produisent de la vérité théorique ou événementielle (au sens d'une théorie extensionnelle de la vérité), mais seules les actions bonnes produisent de la vérité pratique.

Anscombe tient à relier ce point à la théorie de l'action sous une description et à sa lecture d'Aristote : "La notion de vérité et de fausseté dans l'action se heurte généralement à l'objection que 'vrai' et 'faux' sont des prédicats dépourvus de sens lorsqu'on les applique à ce qui est fait. Si j'ai raison, Aristote défend une philosophie opposée. Si, comme je l'affirme, l'idée des descriptions sous lesquelles ce qui est fait est volontaire est une partie intégrante de sa notion d'action (*praxis*), alors ces prédicats s'appliquent aux actions (*praxeis*) strictement et proprement, et non pas simplement par extension et d'une façon qu'il faudrait encore expliquer." (1965a : 77). Finalement, la position ultime d'Anscombe serait d'inscrire dans l'éthique, au sens de l'agir correct

³⁵ Ceci en effet n'est pas très convainquant car si ce n'est pas bon, on ne voit pas pourquoi on le choisit, sauf à entrer, comme Kant, dans la distinction des biens (bien sensible, *Wohl*, bien moral, *Gut*, 1974 : 73) ; mais ceci rend opaque la raison pratique, car on ne peut jamais être sûr que quelqu'un veut vraiment le bien moral. Pour éviter les conséquences destructrices de cette critique pour l'idée même de raison pratique, il semble inévitable d'accepter une théorie causale de la raison, au sens d'une raison sensible, expliquant comment on peut préférer un bien immédiat dont on est tout à fait capable de savoir, sous l'ensemble des raisons disponibles, qu'il n'est pas le meilleur. Autrement dit, et ceci rejoint la théorie anscombiennne du choix, il est possible de ne pas être libre dans son action, si on comprend la liberté comme le choix du meilleur sous toutes les descriptions disponibles.

validé comme tel (et non pas au sens de valeurs singulières), le lien entre l'ordre pratique (ontologique) et l'ordre théorique, c'est-à-dire en fait le raisonnement pratique³⁶. Pour autant, elle se garde bien de soumettre l'ordre pratique à un ordre théorique : l'éthique n'est pas identifiable aux leçons de morale car les raisons ne sont pas identifiables aux justifications qu'on donne de l'action, avant ou après son accomplissement. Si les raisons pratiques existent réellement, il faut qu'elles appartiennent essentiellement à l'action, et cette appartenance ne peut avoir lieu que par l'ordre du bien-faire qui rend l'action susceptible de raison dès [203] lors qu'on sait quel bien elle recherche - même si en définitive le bien en question n'en est pas vraiment un.

6. Éthique civile et sémantique de l'action

[Retour à la table des matières](#)

Dans *Intention*, Elisabeth Anscombe s'est efforcée de traiter l'intention indépendamment de l'éthique et nie que le syllogisme pratique soit nécessairement lié à l'éthique (1957 : 64). Il concerne le bien et le mal, mais du point de vue de l'agent, qui peut se tromper. On ne voit pas en effet pour quelle raison le vouloir pratique serait nécessairement moralement correct, car le jugement n'est pas non plus nécessairement vrai. Il y a cependant un problème avec le fait de vouloir quelque chose de mauvais. Si on croit bon ce qui est mauvais, on est simplement dans l'erreur ; mais si on sait que la chose qu'on veut est mauvaise, le vouloir pratique peut-il, dans son accomplissement, faire complètement abstraction de ce savoir ? Et les procédures du vouloir moralement bon sont-elles les mêmes que celles du vouloir moralement mauvais ? Platon soutenait dans le *Gorgias* que les actions injustes sont une cause de souffrance, pour cette raison que tout homme préfère se débarrasser du mal et que l'injustice est nécessairement un mal. Si Platon a raison, ce n'est que par erreur ou sous l'effet d'une contrainte

³⁶ Ceci semble très proche de l'analyse que P. Ladrière (1990) propose d'Aristote à partir de la notion de raison pratique.

quelconque, celle de la fin poursuivie ou des circonstances qui font prendre un vrai mal pour un faux bien, qu'on veut le mal plutôt que le bien. La raison est qu'on ne goûte pas le mal pour le mal qu'il fait, mais uniquement pour le bien qu'il fait, même si ce bien entraîne ou se réalise par un mal, d'autrui ou de soi-même.

Dans tous les cas, on peut se demander dans quelle mesure il existerait des vouloirs qui seraient vraiment moralement neutres, autrement dit qui pourraient impliquer la recherche d'un bien, mais pas sur le plan éthique. Anscombe donne l'exemple de quelqu'un qui collectionne les morceaux d'os de trois pouces de long (ibid. : 75) et ajoute cette réponse possible à une objection : "on peut vouloir n'importe quoi et il se trouve que je veux cela". Mais Anscombe fait remarquer aussitôt que cette réponse a quelque chose de bizarre. En revanche, les vouloirs qui impliquent le plaisir ou la santé paraissent plus raisonnables. Dans ces cas-là, on ne se demande pas ce qu'il peut y avoir de bon là-dedans (ibid.). Néanmoins, certaines intentions pratiques, moins [204] étranges : "il attache ses lacets", ou : "il va au cinéma", ne paraissent impliquer aucune dimension morale du vouloir. Mais ces cas eux-mêmes pourraient être mis en question, pour peu qu'on prenne en compte dans les intentions pratiques l'attitude morale du sujet vis-à-vis de lui-même.

En ce qui concerne la vie sociale, on hésitera beaucoup moins à faire l'hypothèse que l'expression, la mise en œuvre et la reconnaissance des intentions présupposent l'éthique, un peu comme Apel notait que "la logique présuppose l'éthique" (1972 : 262). En effet, replacée dans le cadre plus général du lien civil entre les êtres humains, l'idée suivant laquelle les intentions ont un rapport nécessaire au bien et au mal semble entraîner inévitablement une question sur leur dimension éthique. Ceci s'applique particulièrement aux intentions des actions civiles, c'est-à-dire les actions qui se rapportent à autrui et sont en attente de sa compréhension pour être complètement accomplies. Dès qu'on reconnaît l'intention des actes civils d'autrui, disons un don, un refus, un compliment, un reproche, une intimidation..., on ne peut éviter de lui assigner aussi une certaine valeur morale. On pourrait dire plus généralement que plus l'intention pratique engage autrui et sa compréhension, autrement dit plus elle est civile, et plus la dimension morale du jugement s'affirme. Cette dimension morale est inscrite dans le lien sémantique qui peut unir l'intention qu'on a en agissant et

l'intention qu'on a sous une description, car les discussions de responsabilité et les justifications morales à l'intérieur de la Cité supposent toujours d'interpréter correctement les intentions d'un agent.

On peut se convaincre empiriquement de ce qui précède en observant certaines formes de l'interlocution - par exemple l'extrait suivant de ce même débat télévisé déjà utilisé :

- bonjour M. Le Gall (...) alors si je dis bonjour à M. Le Gall il faut que je dise bonjour à tout le monde sinon on va dire Ah vous avez pas dit bonjour au représentant du parti communiste donc vous êtes un anticommuniste primaire donc bonjour M. Laurent

On voit ici un journaliste prendre des précautions contre les intentions qu'on pourrait lui prêter. Le problème moral est assez évident : il faut se garder du reproche de traiter injustement le représentant d'un parti politique. Ce qui est intéressant dans l'exemple, c'est qu'il explicite le rapport moral de l'activité en [205] cours à la description qui pourra en être faite ultérieurement, et donc à la justification qui pourra être donnée de ce qui s'est réellement passé. L'accomplissement de l'action est ici explicitement lié au moment ultérieur de la description. On pourrait se demander si cela n'est pas un trait général de l'action responsable - par opposition à l'action qui serait incapable d'anticiper sur un jugement ultérieur de validité. Plus généralement, l'exemple permet de voir qu'il y a du côté de l'agent un répondant possible de la description qui sera donnée de son action. C'est parce qu'il est de l'ordre de l'action sensée de pouvoir anticiper sur la description dans laquelle l'action sera prise et interrogée sur ses raisons (bonnes ou mauvaises), que l'action est contrainte à la fois moralement et cognitivement. Moralement, parce que la possibilité d'une description ultérieure rend l'action justifiable ou injustifiable, et donc responsable. Cognitivement, parce que les bases morales de la description à venir rendent impensable d'ignorer certains aspects de l'action en cours.

Cette analyse, déjà esquissée dans la section précédente, permet aussi de donner un sens plus précis à l'idée suivant laquelle il doit être possible de réorienter la sociologie compréhensive de l'action dans le

sens d'une sociologie sémantique de l'action ³⁷. Ce sont en effet des critères sémantiques, mais au sens aussi d'une sémantique morale, qui permettent de relier entre eux les actes des agents et d'exercer ainsi, au métaniveau de notre analyse, notre propre pouvoir intentionnel de reconnaître des intentions. Car, au moins dans beaucoup de cas, l'analyse ne peut éviter de prendre appui sur des considérations éthiques pour s'effectuer. Dans cette voie aussi, l'œuvre d'Anscombe donne des indications précieuses, par exemple dans l'article : *The two kinds of error in action*, (1963b). Elle y explique de façon assez convaincante que lorsqu'il est nécessaire ou au moins possible pour un agent de connaître les conséquences de son action (autrement dit les substitutions de description qu'on peut appliquer à cette action), on considérera, lorsqu'il prétend être ignorant de ces conséquences, que son ignorance est en fait volontaire.

Un cas d'ignorance volontaire pourrait être par exemple celle d'un policier qui se défend en prétendant qu'il ignorait la santé fragile du jeune homme qu'il a battu à mort car on ne peut pas [206] ignorer les conséquences possibles d'un certain niveau de violence. L'argument peut être élargi en considérant les fausses ignorances qui s'apparentent en fait à la mauvaise foi : par exemple, en 1988, Chirac ne pouvait prétendre ignorer l'interprétation électoraliste de ses décisions entre les deux tours des élections présidentielles. Dans les deux cas, le pivot de la discussion réside dans des considérations éthiques : c'est le jugement éthique inclus dans certaines descriptions de l'action qui amène à en choisir certaines et à en refuser d'autres. C'est parce qu'on sait qu'une certaine sorte d'ignorance est, dans certaines circonstances, injustifiable voire même inexcusable ³⁸, qu'on prend le parti de dire que l'ignorance était volontaire. C'est parce qu'on sait que certaines sortes de conséquences de l'action sont inavouables qu'on prend le parti de dire que l'ignorance prétendue cache d'autres intentions.

Voici un autre exemple : j'ai été un jour témoin d'un accident de la circulation provoqué par le choc d'une grosse voiture, ayant franchi la

³⁷ Ceci suppose d'extraire le "grammaticalisme" analytique de sa gangue langagière qui est encore très présente chez Anscombe, mais déjà beaucoup moins chez Davidson. En France, les travaux de Ruwen Ogien, notamment sur la honte et le haine (1993), permettent de mesurer l'importance de ce tournant dans la philosophie analytique.

³⁸ J'utilise ici la distinction d'Austin (1956-57) entre justification et excuse.

ligne blanche et roulant à vive allure, et d'une petite voiture venant en sens inverse. La conductrice du petit véhicule fut grièvement blessée tandis que l'autre conducteur sortit indemne de l'accident en disant : "je ne l'ai pas vue venir". Cette ignorance semble une excuse peu acceptable, car ce conducteur ne pouvait pas ne pas savoir qu'il risquait de heurter une autre voiture. On établit cela en observant la dissymétrie frappante entre les descriptions que l'on peut faire des actions des deux protagonistes. L'homme n'avait sans doute pas l'intention de blesser cette femme mais il avait l'intention de faire quelque chose risquant de blesser quelqu'un. A l'inverse, non seulement on ne peut pas dire que la femme avait l'intention d'abîmer l'auto de l'homme (ce qu'elle a pourtant "fait"), mais encore il est impossible de dire que la femme avait l'intention de faire quelque chose risquant d'abîmer l'auto venant en face. On ne rend compte de la dissymétrie dans la description des risques pris par l'un et par l'autre qu'en introduisant la prise en compte des conséquences morales : la femme ne peut avoir fait ce dont elle n'est pas responsable, tandis que l'homme ne peut pas ne pas avoir fait (donc avec un minimum d'intentionnalité) ce dont il est responsable.

On peut en définitive prolonger la réflexion d'Anscombe qui s'étonnait que la philosophie moderne n'ait pas suffisamment noté [207] que la connexion du vouloir pratique et du bien était comparable à celle du jugement et de la vérité (1957 : 77), et conclure que si la vérité est une contrainte normative du jugement (faute de quoi aucune communication ne serait possible puisqu'on aurait le droit de dire n'importe quoi), il n'y a pas de raison que le bien moral ne soit pas aussi une contrainte normative du vouloir, au moins dans le lien civil. La dimension morale du caractère de désirabilité inhérent à l'intention ne peut en effet véritablement s'affirmer que dans la relation à autrui. Si dans mon for intérieur, je peux me croire libre de vouloir n'importe quoi, il n'en va plus de même dès que mon vouloir se confronte à celui d'autrui. Et le fait que certains vouloirs soient quelquefois admis par la communauté alors qu'ils sont dépourvus de validité morale (de même que sont parfois admis certains jugements contraires à la vérité) ne prouve pas encore que si la communauté d'intelligence mutuelle était suffisamment élargie, cette contrainte morale sur le vouloir ne finirait pas par s'imposer, comme doit s'imposer la contrainte épistémique sur

la vérité au fur et à mesure que s'élargit la communauté de ceux qui débattent de la vérité d'un jugement.

[208]

Fin du texte