

Action et connaissance

Valérie Aucouturier

Une certaine tradition philosophique veut que si l'action humaine peut être dite intentionnelle, c'est qu'une intention vient justement *qualifier* ou *causer* cette action. Par conséquent, cette tradition veut également que les intentions – dans la mesure où nous les désignons couramment dans le langage – soient identifiables, l'usage du substantif justifiant alors la présence de l'objet. Dès lors, c'est la manière dont ces intentions (et nous pourrions même parler plus généralement d'« états mentaux » ou d'« actes mentaux » – selon la tradition dans laquelle nous nous situons) seront identifiées qui permettra de distinguer diverses écoles ou divers courants de pensée dans l'analyse du mental (on peut citer de grandes catégories comme les sciences cognitives ou la psychanalyse). Or, malgré leur volonté de s'écarter du modèle cartésien des substances, ces différents modèles ont une grande difficulté à éliminer de leur théorisation toute présupposition métaphysique quant à la « nature » du mental¹. D'après le modèle cartésien, en effet, la pensée est capable d'un retour sur soi, d'une réflexion, mais elle s'auto-constitue aussi comme objet (d'observation, de connaissance) au sens propre. Elle est une « substance pensante ». Cette réification de la pensée a donné lieu à une tradition « mentaliste », qui identifie généralement certains « états mentaux » à des causes de nos actions ou à d'autres « états mentaux ». Ces états ne seraient connaissables que sur le mode de l'introspection, c'est-à-dire par l'observation en première personne de mes contenus mentaux.

Or, ces conceptions sont fondées sur une erreur réaliste dans la mesure où elles se basent sur un présupposé ontologique et métaphysique lourd

1. Voir à ce propos l'ouvrage de J. Kim, *Mind in a Physical World : An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1999.

dénoncé par la critique wittgensteinienne du langage privé et du « mythe de l'intériorité »². Cette critique vise à démolir toute la mythologie psychologisante qui voudrait que les concepts psychologiques comme la « pensée », les « intentions », etc., renvoient à des entités identifiables ou à des contenus pouvant faire l'objet d'une connaissance observationnelle. Au lieu d'adapter le monde des objets aux concepts (philosophiques) que nous forgeons, il est préférable d'essayer de comprendre pourquoi, comment et en quel sens nous parlons ainsi, en particulier du mental. Il convient de se détourner de la tentation consistant à réifier les concepts psychologiques en en faisant des objets étherés, une âme, un esprit, un mécanisme psychophysique, un pur physiologisme, etc. C'est au contraire dans et par la signification – qui n'a rien de privé ou d'inaccessible mais qui est par définition extérieure, usuelle, publique et ostensive – que nous devons éclairer et apprendre quelque chose des comportements humains, et en particulier des actions humaines.

Ainsi, il est impropre de considérer que nos intentions seraient un « objet » d'investigation et de connaissance au sens cartésien du terme. Il faut adopter une perspective qui sorte du dualisme cartésien et renonce à la notion même de « contenu mental ». Or, une certaine application de l'analyse du langage héritée de Wittgenstein permet de sortir de ce dualisme sans pour autant fournir une analyse réductionniste du mental. L'analyse proposée par Anscombe dans son ouvrage, *L'intention*³, témoigne de cette possibilité. Celle-ci met en œuvre une analyse sémantique et pratique du concept d'intention, se proposant de montrer que « en gros, l'intention d'un homme, c'est son action »⁴ en affirmant que la caractérisation intentionnelle n'est après tout qu'un *mode de description* de l'action, tout en maintenant l'idée d'un accès cognitif spécifique mais non privé de l'agent à ce qui sera décrit comme son intention. Cette mise au jour de ce que Anscombe appelle une « connaissance sans observation » permettra éventuellement d'éclairer certaines réflexions au sujet de la connaissance de soi et notamment de certaines thèses ryliennes à ce propos⁵.

Nous commencerons d'abord par montrer les faiblesses de la tradition cartésienne et de ses influences implicites sur les théorisations actuelles du mental. Nous tâcherons ensuite de montrer en quoi certaines thèses d'Anscombe permettent par l'analyse des intentions de se démarquer des conceptions mentalistes⁶ de l'esprit et de l'action. Nous verrons enfin en quoi cette analyse permet de spécifier une nouvelle forme de connaissance de soi.

2. D'après l'expression de J. Bouveresse in *Le mythe de l'intériorité*, Éditions de Minuit, Paris, 1976.

3. E. Anscombe, *L'intention*, trad. M. Maurice et C. Michon, Gallimard, Paris, 2002.

4. *Ibid.*, § 25, p. 92.

5. G. Ryle, *La notion d'esprit*, trad. S. Stern-Gillet, Payot, Paris, 2005.

6. Nous utilisons le terme « mentaliste » pour désigner de manière générale les théories déterministes, réalistes ou substantialistes du mental.

Dualisme et réflexivité : Descartes précurseur du mentalisme

La « *res cogitans* » et les « *cogitationes* »

La seconde Méditation⁷ de Descartes est connue pour être paradigmatique de la tradition introspective, selon laquelle il ne serait possible à un individu de se connaître que par le biais d'un retour réflexif sur lui-même, retour réflexif permettant à sa pensée de se prendre pour objet (de connaissance et d'observation). Pour Descartes, le fait même qu'il (se) *pense* témoigne non seulement de son existence⁸, mais aussi d'une *connaissance* de sa pensée, dont il dit qu'elle est « la plus certaine et la plus évidente »⁹.

Une première objection qui peut lui être adressée et sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, consiste à remarquer que ce faisant Descartes confond la « conscience de soi » – c'est-à-dire le processus par lequel je prends conscience du fait que je pense, que j'agis, etc. – et la « connaissance de soi » par le biais de laquelle je me considère comme objet de connaissance et me place donc dans une attitude cognitive vis-à-vis de moi-même (j'élabore des hypothèses, des théories, etc.). Il conçoit la pensée à la fois comme une présence immédiate, transparente – « par le mot de penser, [il] entend tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-même »¹⁰ – et comme un quelque chose que nous pourrions « connaître »¹¹.

Par ailleurs, Descartes ne se contente pas simplement de ce constat d'existence, mais s'évertue à caractériser ce type d'existence comme une « *res cogitans* », « une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit [*mens*], ou une intelligence [*animus*], ou un entendement [*intellectus*], ou une raison [*ratio*] »¹². Cette « *res cogitans* » devient alors non seulement *objet* de connaissance, mais aussi *moyen* de connaissance, car la pensée seule est à même d'éclairer le monde de manière plus ou moins juste par le biais de la « perception par l'esprit » qui peut être « soit imparfaite et confuse, [...] soit claire et distincte »¹³. Selon Descartes, la connaissance se modélise donc comme un éclairage plus ou moins lucide du monde par l'esprit. Autrement dit, seule la pensée est chez Descartes à même de déterminer l'authenticité de la connaissance et donc seule capable de faire la différence entre une apparence et la réalité. Un problème réside d'emblée en ceci qu'elle ne peut avoir de doute quant à sa propre nature :

7. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, trad. M. Beyssade, Le Livre de Poche, Paris, 1990, p. 48-81.

8. *Ego sum, ego existo, ibid.*, p. 52-53.

9. *Ea cognitione, quam omnium certissimam evidentissimamque, ibid.*, p. 53.

10. R. Descartes, *Les principes de la philosophie*, I, § 9, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », p. 574.

11. *Ibid.*, § 9, p. 575.

12. R. Descartes, *Méditations métaphysiques, op. cit.*, p. 59.

13. *Ibid.*, p. 73.

Il me semble aussi que ce biais [la pensée] est tout le meilleur que nous puissions choisir pour connaître la nature de l'âme, et qu'elle est une substance entièrement distincte du corps ; car, examinant ce que nous sommes, nous qui pensons maintenant qu'il n'y a rien hors de notre pensée qui soit véritablement ou qui existe, nous connaissons manifestement [...] que nous sommes par cela seul que nous pensons ; et par conséquent que la notion que nous avons de notre âme ou de notre pensée précède celle que nous avons du corps, et qu'elle est plus certaine [...] ¹⁴.

Cette citation résume parfaitement le primat cartésien de l'introspection et par là même l'idée que la connaissance en général ne reposerait au fond que sur un solipsisme éclairé. Nous ne pourrions dès lors connaître que ce qui est en nous, c'est-à-dire notre pensée et nos perceptions (au sens large). Il ne s'agit pas ici de procéder à une critique détaillée des conceptions cartésiennes de la connaissance. Simplement, nous voudrions montrer que le dualisme cartésien entre « *res cogitans* » et « *res extensa* » – introduit par cette distinction entre la connaissance directe que j'ai de moi et la connaissance indirecte que j'ai du monde – met en place toute une mythologie tant en ce qui concerne les explications psychologiques qu'en ce qui concerne la connaissance. Comme le résume très bien J. Tanney, Ryle dans *La notion d'esprit* montre parfaitement que « le problème du cartésianisme est qu'il essaye d'expliquer [les] différences [cruciales entre des créatures aux comportements identiques] en faisant l'hypothèse de l'existence de causes occultes ou cachées ¹⁵ ».

Une majeure partie du débat entre Ryle et Descartes se joue sur la critique de l'assimilation cartésienne entre conscience et connaissance. Ryle critique le fait que dans la philosophie cartésienne l'idée d'une transparence de la conscience permet de rendre compte du fait que je suis le mieux à même de me connaître, puisque ce qui m'est donné à voir de mon intériorité est immédiatement – sans la médiation même des sens susceptibles de me tromper – à la disposition de mon entendement. Je suis l'objet privilégié de ma connaissance, je peux m'observer sans médiation. Or cette critique de Descartes permet à Ryle de prouver, *a contrario*, que non seulement on ne peut identifier conscience et connaissance (car la connaissance est liée au critère du doute). Elle lui permet de prouver d'autre part que l'existence d'une conscience qui serait à moi-même transparente est une fiction de mon langage, et surtout, que, de ce fait, si je dois parler de *connaissance* de soi, je dois nécessairement faire référence à des actes, des jugements, etc., qui peuvent être soumis au doute. Je peux me tromper sur moi-même, sur ce que je pense, etc., et ceci contribue à justifier le fait que nous ne pouvons pas parler de transparence de la conscience ou d'une connaissance introspective et indubitable.

14. R. Descartes, *Les principes de la philosophie*, *op. cit.*, I, § 8, p. 573-574.

15. J. Tanney, « Une cartographie des concepts mentaux », in G. Ryle, *La notion d'esprit*, *op. cit.*, p. 36.

Comme Kant l'a déjà fait remarquer, une des erreurs méthodologiques de Descartes réside donc dans le passage qu'il effectue de la pensée à l'existence. Il passe de l'idée que je pense quelque chose (douter, être trompé, etc.) à celle que j'existe en tant que je puis être à la fois le sujet et l'objet de cette pensée même. On ne pourrait lui reprocher cette démarche s'il s'en tenait à caractériser le « penser à » comme une « conscience de ». Or son erreur, à l'origine de la conception dualiste, est d'identifier ce à quoi il pense à une *res*. Il substantialise ainsi la pensée, mettant en place toute une tradition philosophique et scientifique visant à caractériser cette substance. Il est alors amusant de relever ces mots de la plume de Descartes lui-même : « Je reste pris pourtant dans le piège des mots, et suis presque trompé par le langage courant¹⁶. » Il ne croyait pas si bien dire, puisque Wittgenstein trois siècles plus tard lui fera justement ce reproche, à lui et à toute la tradition qui l'a suivi, souvent en le critiquant. À ce détail près que ce n'est pas tant le langage courant qui le trompe que sa volonté philosophique de caractériser et de théoriser la pensée.

La thèse mentaliste

Il se trouve effectivement que notre langage courant ainsi que celui des sciences sont fortement imprégnés de cartésianisme. Plus largement encore, comme le souligne Kenny,

Les innovations de Descartes ont influencé les philosophes en dehors de la tradition cartésienne. Les idées, les impressions et les sense-data sont toutes, pour la norme cartésienne, des entités mentales ; et pour les empiristes anglais elles ont toutes la priorité épistémologique sur les substances physiques et le monde extérieur problématique. Pas moins que pour Descartes, pour Locke, Berkeley et Hume, on connaît mieux l'esprit que le corps, au sens où l'intérieur est plus certain que l'extérieur, le privé a priorité sur le public. La viabilité de la notion cartésienne d'esprit concerne non seulement les historiens qui travaillent sur Descartes, mais quiconque s'intéresse à l'épistémologie et à la psychologie philosophique¹⁷.

Et il semble bien que les théories mentalistes actuelles se trouvent encore empêtrées dans cette illusion du caractère privé et inaccessible à autrui de l'intériorité¹⁸. De plus, il ne faut pas croire que cette mythologie ne toucherait que les théoriciens non-réductionnistes qui souhaitent conserver au mental sa spécificité. C'est une mythologie qui, comme le montre Ryle,

16. *Ibid.*, p. 75.

17. A. Kenny, « Cartesian Privacy » in Wittgenstein, *The Philosophical Investigations*, ed. G. Pitcher, Anchor Books, New York, 1966.

18. Voir par exemple les travaux initiés par le livre séminal de J. Fodor, *Language of Thought*, Harvard University Press, 1975, dans lequel Fodor avance l'idée qu'il existe, antérieurement à tout langage naturel, un langage mental au moyen duquel se forment les pensées et auquel seul le sujet pensant a accès.

touche même les théories physicalistes ou réductionnistes du mental, c'est-à-dire celles qui précisément cherchent généralement à prouver que la conservation de la spécificité du mental ne peut que gangrener la théorie scientifique et qu'il convient pour y remédier de réduire les phénomènes mentaux à des causes de type physicaliste :

La « réduction » des états et processus mentaux à des états et processus physiques présuppose la légitimité de la disjonction : « Ou il existe des états d'esprit ou il existe des corps (mais pas les deux). » Ce qui équivaut à dire : « Ou elle a acheté un gant pour la main droite et un gant pour la main gauche ou elle a acheté une paire de gant (mais pas les deux) »¹⁹.

Ce qui veut dire que, pour autant, le réductionniste (comme le montre J. Kim²⁰) n'entend pas nier qu'il puisse y avoir une « nature spirituelle » spécifique. En revanche il ne peut admettre que cette spécificité du mental soit compatible avec une explication scientifique des rapports entre l'esprit et le corps. C'est pourquoi le réductionniste doit absolument adopter une position théorique tranchée quant à la nature de ce qu'il nomme des « états mentaux ». Pourtant, d'après ce que nous dit Ryle, ce faisant il introduit une distinction absurde, qui ne fait en réalité que réintroduire le dualisme cartésien. En effet, le réductionnisme physicaliste, par exemple, loin d'éliminer le dualisme le renforce en disant que la seule chose que nous puissions connaître du mental serait sa « nature » physique. Tout ce qui relèverait alors du domaine sémantique serait à éliminer.

Malgré les remarques qu'a pu faire Kenny sur le caractère non naturel (ou philosophique) du vocabulaire cartésien²¹, il est incontestable que notre langage est fortement imprégné de dualisme (et Descartes n'en est pas l'inventeur). Wittgenstein, parmi d'autres, – et malgré sa position critique à l'égard du dualisme – constate ce phénomène. Ceci le conduit notamment à élaborer une distinction assez radicale entre ce qu'il appelle une « grammaire des causes » – s'appliquant au domaine de l'objectivité, des lois de la nature et de la régularité des phénomènes – et une « grammaire des raisons » – destinée à rendre compte en première personne de la légitimité de nos actes ou de nos comportements. Cependant, cette idée wittgensteinienne d'une forme d'irréductibilité du discours (rationnel) en première personne à un compte rendu causal (déterministe ou physicaliste) en troisième personne ne le pousse pas à introduire un dualisme effectif au niveau ontologique (comme le suggère par exemple la distinction de Dilthey entre science de la nature et science de l'esprit). Pour Wittgenstein, cette dualité est un fait de notre « grammaire », mais ne contraint en rien la réalité « phénoménologique », ou plutôt il n'y a simplement pas lieu de parler d'un

19. G. Ryle, *La notion d'esprit*, *op. cit.*, p. 90. Citation reprise in J. Tanney, « Une cartographie des concepts mentaux », *art. cit.*, p. 32.

20. J. Kim, *Mind in a Physical World*, *op. cit.*

21. A. Kenny, « Cartesian Privacy », *art. cit.*, p. 356-357.

niveau de réalité phénoménologique, puisque c'est la signification dans le langage qui me dit ce qu'est la réalité. Selon lui, la théorie de l'introspection est donc critiquable dans la mesure où elle pose l'existence d'objets mentaux observables sur la base de simples concepts ou, comme il le dit, de « fictions grammaticales ». Autrement dit, cette théorie se trompe lorsqu'elle se fonde sur un modèle perceptif (d'autant que ses objets sont fictifs)²². En revanche elle n'est pas privée au sens où elle serait par essence inaccessible à autrui.

Dès lors, la plupart des théories cherchant à sortir du dualisme se trouvent généralement largement empêtrées dedans. C'est ce que Wittgenstein a essayé de montrer au sujet de Freud²³ qui, tout en essayant de maintenir une certaine spécificité du psychique, ne peut éviter, dans un mouvement positiviste, de créer un concept (l'Inconscient) auquel il finira par accorder un certain statut ontologique et un pouvoir causal. Mais c'est le cas, plus largement, de toutes les théories mentalistes qui tentent d'expliquer l'action humaine en cherchant à identifier une cause mentale (intention, volonté, processus physique) – à la manière dont Descartes identifie une « *res cogitans* » – qui me déterminerait à agir.

Notre analyse ne vise pas à dépsychologiser l'analyse du mental, sur laquelle tout un ensemble de philosophes et de psychologues prétendent s'appuyer, mais à la démystifier par l'examen minutieux des usages que nous faisons des concepts psychologiques (et plus particulièrement ici du concept d'intention). Comment pourrions-nous éclairer les comportements humains et en particulier les actions humaines sans tomber dans les pièges de la métaphysique, c'est-à-dire les pièges que nous tendent les « fictions grammaticales » ?

Intention et action

Les pièges du mentalisme et de l'introspection

Dans *L'intention*, Anscombe propose d'analyser l'usage que nous faisons du concept d'intention en tentant de réhabiliter son lien nécessaire à l'action. Pour Anscombe, l'intention n'est d'ailleurs pas simplement *liée* à l'action comme le présupposent certaines thèses mentalistes selon

22. « Le behavioriste a raison de réaliser que les concepts psychologiques ne sont pas logiquement indépendants des concepts comportementaux. Il a tort de penser que les concepts psychologiques sont, d'une manière ou d'une autre, *réductibles* à des concepts comportementaux. [...] L'idéaliste, le phénoménaliste, et le solipsiste ont raison d'insister sur l'immédiateté de l'auto-attribution de l'expérience. Je n'avoue pas que j'ai une certaine expérience, ni ne justifie mon aveu, en me fondant sur mon comportement. Mais je n'avoue pas non plus ni ne justifie mon aveu sur la base d'un critère du sens interne conçu sur le modèle perceptif de l'introspection. », P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion*, Oxford University Press, 1972, p. 305.

23. Voir notamment L. Wittgenstein, « Conversations sur Freud » in *Leçons et conversation*, Gallimard, folio essais, 1992.

lesquelles il faudrait concevoir l'intention comme une cause mentale de l'action ; mais elle *est* la plupart du temps l'action qui la réalise. De fait, « si vous voulez dire quelque chose d'à peu près exact sur les intentions de quelqu'un, une bonne manière d'y arriver sera d'indiquer ce qu'il a effectivement fait ou ce qu'il est en train de faire²⁴. » Nous allons éclaircir ce point un peu plus loin, mais attardons-nous un peu sur les raisons qui font que Anscombe (à la suite de Wittgenstein) refuse une interprétation mentaliste ou introspective de l'intention.

Au troisième paragraphe de son ouvrage, Anscombe affirme vouloir rejeter deux méthodes d'investigation : celle qui consiste à s'en tenir à une analyse linguistique des énoncés dans lesquels nous parlons d'intention ; et celle qui consiste à utiliser la méthode introspective en vue d'identifier le « contenu » de nos intentions. Par le premier refus, elle indique simplement que nous ne pouvons analyser l'intention que contextuellement, c'est-à-dire à travers toutes ses manifestations, qui ne se limitent pas à un strict cadre linguistique mais transparaissent également dans l'action. Autrement dit, elle ne s'arrête pas simplement aux cas où nous parlons effectivement d'intention, mais veut aussi analyser les cas où nous *pouvons* parler d'intention ou d'action intentionnelle. Le second refus est explicitement dirigé à l'encontre des théories de l'introspection et des théories mentalistes d'après lesquelles, pour parler de « pensée » ou d'« intention », il faudrait avant tout identifier un référent, une *res* (au sens large, et pas nécessairement soit matérialiste, soit idéaliste).

Cependant, nous avons, comme le remarque Anscombe, « volontiers tendance à estimer qu'en général l'agent a seul autorité pour dire quelles sont ses intentions²⁵ ». Car, en effet, « bien souvent, l'intention [qu'un agent] a *en* faisant [une] chose ne se voit pas à ce qu'il fait »²⁶ ou encore, si l'intention de l'agent n'est pas manifeste, nous devons l'interroger « pour être fixé » et « un homme peut avoir une intention et ne rien faire pour la mettre à exécution »²⁷. Autrement dit, un certain nombre de situations concourent pour affirmer qu'il y aurait un certain caractère privé ou interne de nos intentions. Anscombe remarque cependant que la plupart du temps, lorsque nous décrivons l'action présente ou passée de quelqu'un, nous devinons avec une forte probabilité de certitude ses (ou une de ses) intentions. Notre apprentissage des conventions, l'habitude, le contexte etc., font que nous analysons une situation de telle ou telle manière. Ainsi, nous reconnaissons l'action d'un tiers comme étant ce qu'elle est et nous prêtons (implicitement ou explicitement) un rôle intentionnel à l'agent dans le cadre de l'action qu'il effectue. La perspective de *L'intention* vise alors à éclairer le concept d'intention à partir de « ce qu'un homme fait effectivement »²⁸.

24. E. Anscombe, *L'intention*, *op. cit.*, § 4, p. 42.

25. *Ibid.*, § 4, p. 44.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

Anscombe reprend à ce titre la thèse wittgensteinienne, selon laquelle nos pensées (et en particuliers nos intentions) ne seraient pas des entités en-soi dissociables de leurs expressions. Cette thèse fait référence à la double critique wittgensteinienne de l'existence d'une intériorité et de la possibilité d'un « langage privé », selon laquelle c'est un aveuglement de penser que les concepts pourraient renvoyer à une signification privée. Cette critique consiste à refuser l'idée que, par exemple, lorsque je dis « rouge » ou encore lorsque je dis « j'ai mal », je me réfère à une signification interne et privée liée à ma propre sensation du rouge ou de la douleur. Selon Wittgenstein, cette idée d'une intériorité privée est un mythe construit à partir de notre langage. Il vient du fait déjà exprimé ici que nous avons tendance à réifier ou à hypostasier des concepts comme « penser », « vouloir », « ressentir », etc. Cette critique aboutit à l'idée selon laquelle le seul critère permettant d'identifier ce que nous appelons « une pensée » est nécessairement un critère public et qui plus est exprimable dans un langage qui est (par définition) public. Ainsi, la seule chose me permettant d'identifier une pensée comme telle est la possibilité que j'ai de la transcrire dans un langage, c'est-à-dire un système de signes communicables car conventionnellement fixés. Par ailleurs, cette convention est déterminée par l'usage et le contexte d'énonciation et non par une sorte de contrat tacite définitif et figé.

Le primat du sens

Anscombe exploite à ce titre la thématique wittgensteinienne des raisons afin de mettre en place une philosophie de l'intention. Comme nous l'avons vu, elle se démarque quelque peu de Wittgenstein en ceci qu'elle ne souhaite pas simplement rejeter la méthode introspective et s'en tenir à « l'expression verbale de l'intention », mais elle souhaite discerner l'intention dans l'action²⁹. La réponse principale à ces questions repose sur la notion de *sens*, et en particulier sur la distinction wittgensteinienne entre un *non-sens* (*Unsinn*) et un énoncé *dépourvu de sens* (*Sinnlos*). En effet, une des thèses centrales à laquelle conduit le travail d'Anscombe consiste à affirmer que dire d'une action qu'elle est intentionnelle consiste en réalité à proposer une certaine description de l'action en question. Anscombe soutient la thèse selon laquelle le fait de qualifier une action d'intentionnelle n'est pas ajouter un élément (au sens d'une *res*, d'une cause, etc. ; mais aussi dans un sens plus large) qui accompagnerait l'action. Il s'agit simplement d'une façon de *décrire* l'action désignée. Décrire une action de manière intentionnelle c'est répondre à la question « Pourquoi ? » en tant que celle-ci réclame que l'on fournisse des *raisons* d'agir. Ainsi, les réponses à la question « Pourquoi ? » qui délimite le « champ des actions intentionnelles », sont celles qui donnent des « raisons d'agir » (*reasons for acting*) au sens large. Nous posons cette question lorsque nous ne

29. E. Anscombe, *L'intention*, § 3.

comprenons pas pourquoi un individu agit de telle ou telle manière ou encore (car nous trouvons les raisons de son action inintelligibles) lorsque nous nous estimons en droit de demander à un individu pourquoi il fait telle ou telle chose. Dès lors qu'une certaine description d'une action semble constituer une réponse légitime à la question « Pourquoi ? », celle-ci peut décrire l'action de manière intentionnelle :

Les réponses à la question « Pourquoi ? » qui lui donnent une application ont donc une étendue plus vaste que les réponses qui donnent des raisons d'agir. On peut maintenant définir la question « Pourquoi ? » comme la question qui demande une réponse de ce type. Et de la sorte, nous avons délimité en gros le champ des actions intentionnelles³⁰.

Les descriptions intentionnelles en première personne sont donc pour Anscombe étroitement liées à ce que Wittgenstein décrit comme une « grammaire des raisons ». Ceci n'exclut pas pour autant qu'un tiers puisse décrire ma propre action de manière intentionnelle. S'il me voit casser des œufs dans un saladier, il peut penser ou dire que j'ai l'intention de faire une omelette ou des crêpes. Mais cette description intentionnelle n'est pas la seule possible, et nous pouvons par exemple décrire une même action en des termes physiologiques, poétiques, etc.³¹ Mon observateur peut donc également constater ou penser simplement que je casse des œufs sans attribuer une raison intentionnelle à mon action, observant mon action en se disant « Elle casse des œufs » tout comme il pourrait dire « La radio est allumée ». Il n'y a donc pas *une seule* description d'une action qui serait *la* bonne. Ainsi, comme pour le cas de la douleur chez Wittgenstein, la condition qui fait que nous pouvons identifier une intention comme telle réside dans un critère public de la *signification* de l'expression « intention » et de ses usages. L'identification d'une intention exige un critère de reconnaissance.

Or, justement, dans les cas qui nous intéressent, l'intention n'est pas toujours immédiatement reconnaissable à partir de ses manifestations. Elle est parfois même simplement non manifestée. Pourtant, ce qui compte c'est que le sujet puisse donner une *raison* qui justifie intentionnellement son action, ou plus simplement il doit pouvoir exprimer de manière sensée et compréhensible son intention. Comment comprendre ce critère du sens et de la compréhension ? Anscombe reprend à son compte le concept wittgensteinien de « *unsinn* » ou « *unsinnig* » et lui confère un sens nouveau. Elle opère un glissement du concept wittgensteinien à celui de « inintelligible » (*unintelligible*)³². Ce concept permet à Anscombe d'illustrer des cas où quelqu'un exprime des raisons qui nous semblent inintelligibles (comme « je n'étais pas conscient que je faisais cela »). Le fait que nous ne

30. *Ibid.*, § 18, p. 69.

31. *Ibid.*, § 22.

32. *Ibid.*, § 18.

comprendions pas les raisons exprimées par quelqu'un pour expliquer son action n'est pas dû au fait que sa phrase serait une suite de mots incompréhensible (*Unsinn*) – a « *wordsalad* » – ou encore un énoncé utilisé dans le cadre d'un mauvais « jeu de langage » (*Sinnlos*). Mais il s'agit d'une inintelligibilité de l'ordre de l'irrationnel³³ : nous ne comprenons pas pourquoi X a agi de telle ou telle manière, car nous ne comprenons pas le sens de son action ; et lorsqu'il tente de nous l'expliquer, nous ne comprenons pas non plus le sens de son explication. Il ne s'agit plus simplement du "*sinnlos*" dont parle Wittgenstein, qui fait plutôt référence à une erreur de grammaire, c'est-à-dire à ce que nous faisons couramment en philosophie et plus précisément en métaphysique lorsque nous cherchons à réifier certains concepts, etc.

Plus spécifiquement, d'après Anscombe, lorsque nous donnons pour notre action des raisons intentionnelles, il faut que le caractère d'intentionnalité puisse être reconnaissable comme tel. Nous ne pouvons pas qualifier n'importe quelle raison d'agir d'intentionnelle³⁴, mais nous ne pouvons pas non plus admettre n'importe quelle raison qui aurait la *forme* de l'expression d'une intention comme étant intentionnelle³⁵. Cependant, la reconnaissance de l'intention requiert un certain lien de cohérence avec l'action censée la réaliser³⁶ qui fait que « pour que "Je fais P en vue de Q" ait un sens, nous devons voir comment l'état de choses futur Q peut être une étape ultérieure dans un processus dont l'action P est une étape antérieure³⁷. » Et pourtant, ce processus ne saurait être causal³⁸, « le fait de monter les escaliers ne produit pas habituellement le fait d'aller chercher des appareils photos³⁹. » En effet, il faut comprendre ici que le critère du *sens* est primordial pour comprendre en quoi un état de choses futur décrit une intention d'agir. Et ce critère est avant tout public. Autrement dit, l'agent peut affirmer que son action exprime ou réalise son intention uniquement dans la mesure où il est possible pour un tiers de reconnaître l'expression d'une intention dans ce que l'agent désigne comme son intention. D'après ce

33. Voir le travail de Davidson sur ces questions in D. Davidson, *Paradoxes de l'irrationalité*, Édition de l'Éclat, Nîmes, 2002.

34. Dans l'exemple suivant, la raison qui vient justifier l'action n'est pas intentionnelle : « Pourquoi installez-vous une caméra sur ce trottoir ? – Parce que Marilyn Monroe va passer. », *L'intention*, *op. cit.*, § 22, p. 79.

35. Pour reprendre l'exemple proposé par Anscombe, si je dis que je monte l'escalier dans l'intention d'aller chercher mon appareil photo alors que je sais parfaitement que celui-ci est dans la cave, l'expression de mon intention est « inintelligible », et le caractère intentionnel de mon action n'est pas reconnaissable, compréhensible ou identifiable publiquement.

36. Cette réflexion n'est bien sûr pas restreinte au domaine des intentions qui réussissent. En réalité, Anscombe montre bien qu'il y a un lien indissociable entre intention et action et que l'intention même non réalisée en action vise ou désigne une action.

37. E. Anscombe, *L'intention*, *op. cit.*, § 22, p. 81.

38. D. Davidson objectera contre cette idée le fait que nous puissions caractériser les raisons d'agir sous le modèle de « causes singulières », voir *Action et Événements*, trad. p. Engel, PUF, coll. Epiméthée, Paris, 1993.

39. *L'intention*, *op. cit.*, § 22, p. 80.

critère du *sens*, un rêve incohérent, inintelligible peut être admis comme étant néanmoins bien un rêve, tandis que l'expression d'une (pseudo) intention qui serait inintelligible comme telle dans son expression langagière ne serait purement et simplement pas l'expression d'une intention (mais peut-être l'expression d'autre chose). Ainsi, l'action qui réalise mon intention est de ce point de vue celle qui est en adéquation avec la description intentionnelle que je propose. Par exemple, si quelqu'un me voit dans le train pour Londres, il pensera certainement que j'ai l'intention d'aller à Londres. S'il me demande : « Où allez-vous ? » et que je réponds : « À Canterbury », il comprendra alors que je suis montée dans le mauvais train. Si je suis bien dans le train pour Londres, mon action n'était donc pas adéquate à mon intention qui était d'aller à Canterbury. D'après le critère du sens, il faut, d'autre part, que la description de mon action apparaisse bien comme la *description* d'une intention et qu'elle soit intelligible comme telle. Si la personne du train me demande pourquoi je range ma valise dans le compartiment à bagage et que je dis : « Je ne sais pas » ou « Je range ma valise » ou « Les coquelicots poussent dans les champs », ma réponse n'exprime pas une intention, elle n'est pas une description intentionnelle de mon action.

Autrement dit, on ne peut avoir affaire à l'expression d'une intention dans les deux cas suivants : si mon action est inadaptée à mon dessein intentionnel ; si mon action est simplement indépendante du phénomène que je souhaiterais intentionnellement produire (par exemple si le phénomène en question n'est jamais le résultat d'une action humaine – sauf dans les pensées religieuse ou magique – par exemple le fait que le soleil se lève).

De ce point de vue, le décalage entre l'intention et l'action ne pose plus de problème car l'unique critère permettant d'identifier une intention est public. C'est celui, en résumé, de la « grammaire » de l'intention. Je peux donc formuler une intention en pensée (au sens où Wittgenstein parlerait de « réciter l'alphabet dans sa tête ») sans pour autant la matérialiser ou l'exprimer en action. Elle sera une intention dans la mesure où, en la comparant aux autres expressions d'intentions, je pourrai la reconnaître comme telle. Si je suis en train de casser des œufs, un observateur extérieur peut penser que je suis en train de faire un gâteau alors que je prépare une omelette. Je peux donc croire que, par mon action, je réalise une certaine intention alors que du point de vue d'autrui j'en réalise une autre. Puisque c'est justement le point de vue d'autrui et que lui ou moi pouvons ignorer ou connaître certaines choses (certaines données contextuelles, par exemple) qui font que nous décrivons une même action de manière différente⁴⁰.

40. Cette thèse d'Anscombe est également rediscutée par Davidson, car selon lui la variation des descriptions renvoie à des actions différentes : en effet, Œdipe n'a pas tué son père, il a tué un vieil homme.

Connaître ses intentions : La « connaissance sans observation » et la critique de la pensée privée (Anscombe et Wittgenstein).

Wittgenstein : une pensée interne non privée

La critique wittgensteinienne de la pensée privée et du solipsisme consiste d'une part à affirmer qu'un langage privé est impossible car le propre du langage est d'être traduisible et de reposer sur des règles d'application conventionnelles, donc publiques. D'autre part, les critères de la signification ne correspondent pas à une expérience privée et interne (par exemple ma propre expérience du rouge ou de la douleur), mais sur des critères publics d'usage, d'apprentissage et d'application (qui déterminent la grammaire des jeux de langage). Troisièmement, la pensée n'est donc pas quelque chose de privé qui s'exprimerait dans un langage subjectif, mais notre pensée s'exprime dans un langage usuel, c'est-à-dire objectif et conventionnel. Corrélativement, notre tendance à vouloir dissocier la pensée du langage et à vouloir en faire un objet d'investigation à part entière (comme c'est le cas en psychologie empirique ou plus généralement d'après les critères de la méthode introspective) provient de la tendance en philosophie à chercher derrière le substantif un objet d'étude observable. C'est à partir de là que nous nous trompons de « jeu de langage » et tentons d'élaborer des méthodes d'investigation en psychologie. Partant de concepts identifiés à des *res* nous cherchons à leur attribuer un statut ontologique ou un pouvoir causal (pensons au rôle de l'inconscient dans les actes manqués, le mot d'esprit, le lapsus ou le rêve⁴¹). Ainsi, Wittgenstein ne dénonce pas à proprement parler l'idée que nous puissions faire référence à une certaine « profondeur de la pensée », mais il dénonce le fait que bien souvent l'illusion de la profondeur, celle de l'intériorité ou du subjectivisme de la signification, est simplement créée par une « fiction *grammaticale* ». Donc, pour Wittgenstein, si la pensée n'est pas privée, c'est au sens où elle est *sensée* ou *exprimable*, et pas simplement, comme chez Ryle, *observable*. C'est donc au sens où elle se réfère à une convention et à des critères publics du sens et de l'usage. Ainsi, elle n'est pas nécessairement *exprimée*.

Si Wittgenstein n'entend pas réhabiliter la méthode introspective, car celle-ci présuppose un dualisme ontologique auquel il n'adhère absolument pas, il ne nie pas, en revanche, qu'il y ait une quelconque pertinence à parler d'expérience subjective. Comme il le dit dans *Le cahier bleu*⁴², lorsque je dis « J'ai mal aux dents », mon affirmation n'est pas soumise à une procédure de reconnaissance (« Est-ce bien moi qui ai mal aux dents ? », etc.), donc elle n'est pas soumise au doute (il sera d'ailleurs absurde de me demander pourquoi j'ai mal aux dents sauf à vouloir connaître la cause de mon mal de dents : une carie, un choc, etc.) ; mais, de plus, je sais que j'ai mal aux dents au moment même où j'ai mal aux dents. Bien entendu cette immunité à

41. Voir L. Wittgenstein, « Conversations sur Freud », *art. cit.*

42. Wittgenstein, *Le cahier bleu*, trad. M. Goldberg et J. Sackur, NRF Gallimard, p. 124-125.

l'erreur n'est pas absolue, je peux me tromper sur mes sentiments, sur la localisation d'une douleur, etc. ; mais ce constat d'erreur est plus lié à l'indétermination des concepts psychologiques – c'est-à-dire au caractère flou des limites que constituent leurs jeux de langage et à la grande variété de concepts que regroupe cette « catégorie » – qu'à un principe objectif de vérification et d'expérimentation.

Anscombe, la « connaissance sans observation »

Assez rapidement, Anscombe se trouve confrontée à la question du degré de probabilité du crédit que nous pouvons accorder à quelqu'un qui exprime son intention (en parole ou en acte). En effet, dans un cadre judiciaire par exemple, lorsque quelqu'un nie ou avoue avoir fait telle ou telle chose dans telle ou telle intention, il est toujours possible que cette personne mente sur son intention, et alors même si un certain nombre d'indices concordent plus ou moins avec l'une des solutions, qu'est-ce qui me dit que je ne me trompe pas ? D'autre part, d'après Anscombe, nous ne maîtrisons pas toutes les conséquences et toutes les implications de nos actions, ou du moins, ce n'est pas parce qu'en faisant une chose que l'on a l'intention de faire nous en faisons aussi une autre, que cette deuxième action sera intentionnelle⁴³. Si par exemple en sciant une planche de bois pour fabriquer une cabane à oiseaux, je scie en réalité la planche de Smith, l'action de scier la planche de Smith n'est pas intentionnelle (d'après *ma* description).

Si donc nous nous en tenons aux indices ostensifs permettant de caractériser l'intention, Anscombe souligne très justement qu'un certain nombre d'indices, de faits et de comportements peuvent sans aucun doute nous mettre sur la bonne piste. Cependant, rien ne peut nous prouver que nous ne sommes pas dupés et que nous ne sommes pas à un moment ou à un autre dans l'erreur⁴⁴. Dans un de ses articles⁴⁵, Anscombe affirme qu'il est en effet absurde de dire que, dans ce genre de situation, celui qui, par exemple, fait semblant, serait dans une position privilégiée pour apporter des preuves du fait qu'il fait semblant. Car il serait absurde de croire que sa parole aurait alors plus de valeur que son comportement factice. Dès lors, l'argument d'Anscombe – sur lequel nous sommes en droit de rester dubitatifs, mais qui n'en est pas moins intéressant – consiste à dire qu'il y a effectivement certains cas où nous ne pouvons résoudre la question de savoir si notre

43. E. Anscombe, *L'intention*, § 25.

44. « Il y a donc bien, au moins jusqu'à un certain point, un contrôle possible de la sincérité des réponses que, selon nous, il pourrait donner. Mais il arrive un moment où ce n'est plus possible [...] La différence entre les deux n'implique pas nécessairement une différence dans ce qu'on le voit faire ou dans ses manières. [...] Il y a un point où seul ce que l'homme lui-même dit est un signe ; et il y a alors de la place pour quantité de disputes et de diagnostics raffinés sur sa sincérité. » (*L'intention*, § 25).

45. E. Anscombe, « Pretending », in *Metaphysics and the Philosophy of Mind – Collected Philosophical Papers*, II, 1981.

interlocuteur fait semblant ou pas (de souffrir par exemple). Mais ce genre de cas n'est pas censé réintroduire une position sceptique dans la mesure où il est particulier et n'exclut pas le fait que de manière générale nous accordons crédit à ce que nous disent les autres où à ce qu'ils manifestent, à moins qu'un certain nombre d'indices ne nous montrent effectivement qu'ils nous trompent ; auquel cas nous disons qu'ils font semblant. Au fond, pour Anscombe, l'insertion de l'acte dans un contexte et en particulier dans un contexte historicisé est fondamentale en vue de la qualification de certaines intentions (une certaine action pouvant être l'usage d'un « moyen en vue d'une fin », ou encore le fait que je sois à même de reconnaître l'intention d'autrui est lié au cadre historique de son action). Cependant son problème vise à rendre compte de la manière spécifique dont nous connaissons nos propres intentions par rapport à la manière dont nous connaissons celles des autres.

C'est à ce titre qu'elle introduit une distinction entre la connaissance issue de l'observation et la « connaissance sans observation »⁴⁶. Elle commence par affirmer que dans la mesure où « les sens externes permettent habituellement d'identifier des sensations », cette connaissance inclut la *possibilité de l'erreur*. Car il existe alors des critères externes permettant de confirmer ou d'infirmer mon jugement. Et alors il sera possible, à l'aide d'un tiers d'identifier ou de corriger cette erreur. L'identification de ce type de connaissance « par observation », permet à Anscombe d'identifier par contraste la « connaissance sans observation ». Celle-ci serait exemplifiée par le fait que je n'ai pas besoin d'effectuer un constat pour situer où sont mes membres⁴⁷. Anscombe se sert alors de cette distinction pour affirmer que j'identifie mes propres actions intentionnelles *sans observation* (bien que ceci n'empêche pas que je puisse également les connaître par observation de mes actions). Cela rejoint finalement la critique de l'introspection puisque l'introspection serait, à proprement parler, une *observation* de mon intériorité⁴⁸.

Par la connaissance que nous avons de nos actions intentionnelles, j'entends la connaissance que nous nions avoir quand on nous demande, par exemple, « Pourquoi sonnez-vous la cloche ? » et que nous répondons « Mon Dieu ! Je ne savais pas que c'était *moi* qui la sonnais ! »⁴⁹

Anscombe identifie donc la connaissance que j'ai de mon intention comme une « connaissance sans observation » dans la mesure où si, par mon

46. *Ibid.*, § 28 (il y est également fait allusion au § 4).

47. Cet exemple est discutable car il est difficile de savoir dans quelle mesure je ne situe pas mes membres en fonction de sensation, ou d'une habitude.

48. « Il ne s'agit pas de nier que l'objet d'une intention puisse être matière à connaissance (ou à opinion) fondée sur l'observation, l'inférence, l'oui-dire, la superstition, ou n'importe quoi d'autre qui peut servir de fondement à la connaissance ou à l'opinion ; ni même matière à une opinion sans fondements. » (E. Anscombe, *L'intention*, § 28).

49. *Ibid.*, p. 100.

raisonnement, je « sais ou crois » qu'en faisant A, B, C je réaliserai mon intention de faire Z ; alors, si Z se réalise, « ce n'est pas par observation que je sais que je fais Z » en faisant A, B, C. Je sais, par exemple, qu'en appuyant sur l'interrupteur, j'allume la lumière, qu'en appuyant dans un certain ordre sur les touches de mon téléphone, j'appelle Elsa, etc. L'identification de mon intention se fait donc sur la base d'un savoir pratique (ou d'une opinion pratique). Ce savoir pratique correspond au fait que je sais que lorsque j'agis de telle ou telle manière, ceci devrait me permettre de réaliser mon intention. Je sais que le fait de monter dans le train pour Canterbury devrait m'y conduire. Dans le cadre de l'analyse des intentions, cette « connaissance pratique » serait, d'après Anscombe, une « connaissance sans observation » qui aurait lieu à la première personne. Le critère qui entre en jeu est alors, comme nous l'avons vu, l'aspect sensé et contextuellement cohérent de l'intention que j'exprime, ainsi que la pertinence des raisons que j'apporte pour justifier intentionnellement mon action.

Le critère du doute.

Ce qui transparait dans ces deux analyses critiques de la pensée privée c'est un accord de principe pour dire qu'il existe bien deux manières différentes dont nous parlons de ce que l'on pense ou dont nous témoignons de nos intentions. La première est de l'ordre de l'observable, nous donnons ostensiblement à autrui les critères lui permettant de reconnaître une intention, une douleur, un sentiment de notre part. La seconde est plus complexe et c'est semble-t-il à son propos qu'existe un désaccord. Anscombe et Wittgenstein s'accordent pour dire que nous ne pouvons nier avoir des pensées ou des sentiments internes que nous n'exprimons pas. Ils s'accordent également pour dire que ceux-ci doivent nécessairement être reconnaissables, donc *en principe* exprimables. C'est-à-dire que si l'on me demande ce que je pense ou si l'on me demande de préciser mon intention, je dois être en mesure de fournir des critères objectifs permettant une reconnaissance de ma pensée comme telle (incluant la possibilité du doute). Dès lors, contrairement à l'analyse cartésienne qui suppose que je suis le seul à pouvoir déterminer par mon entendement le caractère de connaissance de ce que je pense, l'analyse wittgensteinienne estime qu'« il doit exister quelque chose permettant de distinguer le jugement que *p* du jugement que *q* »⁵⁰ ; et ce « quelque chose » correspond à un critère public ostensif dont parle, par exemple, Ryle. De ce point de vue, la faiblesse du système cartésien est donc bien le fait, comme le dit Kenny, que « la perception claire et distincte de la douleur⁵¹ n'est en fait pas identifiable séparément de l'occurrence de la douleur et du jugement concernant l'origine de la douleur⁵². » Ici encore le seul critère étant, pour ainsi dire, le « contenu » de

50. A. Kenny, « Cartesian Privacy », *art. cit.*, p. 369.

51. R. Descartes, *Les principes de la philosophie*, *op. cit.*, I, § 46 et § 67.

52. A. Kenny, « Cartesian Privacy », *art. cit.*, p. 366.

la pensée (car nous devons douter du fait que la douleur soit réellement dans notre pied), « la perception claire et distincte de la douleur », celle qui est censée nous en donner une connaissance n'est peut-être qu'un sentiment privé de douleur.

À présent, voyons de quelle manière Wittgenstein distingue l'expression d'une douleur de la douleur non exprimée. Comme le dit Kenny,

Il n'y a que deux possibilités de divergence entre la douleur et son expression : premièrement, que l'on puisse avoir un comportement de douleur sans douleur (304), deuxièmement, qu'il puisse y avoir de la douleur sans comportement de douleur (281)⁵³.

Mais il ne peut en revanche y avoir, d'après Wittgenstein, d'expressions fausses de la douleur liée à une mauvaise reconnaissance de celle-ci ou à un usage privé du langage. Cette divergence ne peut avoir lieu que si l'individu qui parle ne maîtrise pas le langage avec lequel il s'exprime pourtant⁵⁴. Au fond, comme le suggère Kenny⁵⁵, de Descartes à Wittgenstein, le critère de connaissance est inversé. Pour Descartes, la connaissance est indubitable, et s'il me semble voir des hommes dans la rue (même si ce n'est qu'une apparence) je ne peux douter du fait que je *pense* que je les vois. Le critère premier c'est *mon* jugement. Pour Wittgenstein, ce n'est pas parce que je pense une chose que je suis en mesure de la *connaître*. Ou alors, je ne peux connaître véritablement cette chose qu'en rapport à un critère de reconnaissance *public*. Ce critère me permettant par ailleurs d'établir si je ne suis pas dans l'erreur. Anscombe est sur ce point d'accord avec Wittgenstein pour dire par exemple que « si un homme dit qu'il a vu quelqu'un à un endroit, qu'il a entendu quelqu'un bouger, ou qu'il a senti un insecte ramper sur lui, il est toujours possible de se demander s'il ne s'est pas trompé⁵⁶. »

Il semble cependant qu'il y a un léger désaccord entre ces deux auteurs au sujet de la clarification de cette possible divergence évoquée par Wittgenstein au sujet de la douleur et par Anscombe au sujet de l'intention. Il est clair que Wittgenstein fait une distinction entre la douleur et l'expression de la douleur, et même – comme Anscombe – entre une intention et l'expression d'une intention, lorsqu'il dit au paragraphe 641 des *Recherches* : « L'expression de l'intention, si explicite soit-elle, n'est donc pas, à elle seule, une évidence suffisante de l'intention. » Il est cependant manifeste qu'il n'attribue pas le statut de connaissance aux énoncés psychologiques ayant selon lui un caractère indubitable :

53. *Ibid.*, p. 367. Les nombres entre parenthèses font références aux numéros des paragraphes correspondants in L. Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, trad. F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, E. Rigal, Gallimard, Paris, 2004.

54. *Ibid.*, voir § 271 des *Recherches*.

55. « Le cogito a mené à la conclusion que l'esprit est mieux connu que le corps. L'argument du langage privé mène, pour ainsi dire, à la conclusion que le corps est mieux connu que l'esprit. » (A. Kenny, « Cartesian Privacy », *art. cit.*, p. 361).

56. E. Anscombe, *L'intention*, *op. cit.*, § 28, p. 98.

On ne peut absolument pas dire de moi (si ce n'est en plaisantant) que je *sais* que j'ai mal. Que cela voudrait-il donc dire – sinon que j'*ai* mal ?

On ne peut pas dire que c'est par mon comportement *seulement* que les autres apprennent mes sensations – car on ne peut pas dire de moi que je les ai apprises. Je *les ai*.

Ce qui est vrai est qu'il y a du sens à dire des autres qu'ils doutent que j'ai mal et qu'il n'y en a aucun à le dire de moi-même⁵⁷.

Dans ce cas, contrairement à ce qui se passe dans l'hypothèse du langage privé ou selon la thèse cartésienne⁵⁸, je ne suis pas seul à pouvoir connaître une sensation de douleur que je ressens et que les autres ne pourraient connaître. Si je dis que j'ai mal, cela a un sens. Par contre, Wittgenstein « souhaite réserver l'usage de "connaître" pour les cas où la déception et le doute sont possibles, mais sont, de fait, exclus⁵⁹. » Il apparaît donc que, pour Wittgenstein, une douleur ou une intention non exprimée n'est en aucune façon un objet de connaissance, mais fait plutôt l'objet d'une certitude incontestable. Ce n'est alors qu'en entrant dans le champ de l'extériorité qu'elles sont soumises au doute et deviennent objets de connaissance.

Il ne semble pas que ce soit le cas pour Anscombe puisqu'elle introduit le concept de « connaissance sans observation » pour caractériser un certain type de rapport (lié à la certitude ou à la familiarité) que j'ai avec ce que j'appelle mes intentions. Bien entendu, il serait naïf de penser que par l'introduction de ce concept, Anscombe réinstaure une forme de réification des intentions. Et elle est bien consciente de ce problème puisqu'elle évoque à plusieurs reprises⁶⁰ le fait que « s'il y a deux connaissances, l'une par observation et l'autre dans l'intention, il semble qu'il doive y avoir deux objets de connaissance⁶¹. » Les raisons pour lesquelles elle introduit un tel concept, alors que la solution wittgensteinienne n'est pas si insatisfaisante, sont un peu obscures. Toujours est-il qu'elle s'en sort, nous l'avons vu, par le biais de la question du sens et plus spécifiquement du modèle aristotélicien du « raisonnement pratique »⁶².

En effet, si la caractérisation intentionnelle est toujours une manière de décrire l'action fournissant une « raison d'agir », elle n'est pas non plus un

57. L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 246, p. 137.

58. « Il n'y a aucune de nos actions extérieures, qui puisse assurer ceux qui les examinent, que notre corps n'est pas seulement une machine qui se remue de soi-même, mais qu'il y a aussi en lui une âme qui a des pensées, excepté les paroles, ou autres signes faits à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion. » (« Lettre au marquis de Newcastle », 23 novembre 1646, *Œuvres de Descartes* IV, éd. C. Adam et P. Tannery, 12 vol., Paris 1897-1910).

59. A. Kenny, « Cartesian Privacy », *op. cit.*, p. 363.

60. Voir en particulier, *L'intention*, § 29 et § 32.

61. *Ibid.*, § 32, p. 108.

62. *Ibid.*, § 33 et suivants.

calcul : « Le signe caractéristique du raisonnement pratique, c'est que la chose est à *distance* de l'action immédiate, et que l'action immédiate est calculée comme le moyen d'obtenir, de faire ou de se procurer la chose voulue⁶³. » Anscombe ne s'intéresse pas au raisonnement pratique au sens où il réintroduit l'idée qu'il y aurait certains processus mentaux de calcul qui me pousseraient à agir. L'explication d'Aristote ne l'intéresse que « parce qu'elle décrit un ordre présent à chaque fois que des actions sont faites dans des intentions⁶⁴. » Autrement dit, c'est bien le modèle théorique du raisonnement pratique qui intéresse Anscombe dans son travail d'éclaircissement du concept d'action intentionnelle.

Vraisemblablement, elle fait ce pas de plus par rapport à Wittgenstein en introduisant la notion de « connaissance sans observation » pour distinguer les cas où nous attribuons des intentions à des hommes de ceux où nous attribuons des intentions à des animaux ou à des machines. Lorsque j'attribue une intention à un animal ou à une machine, je ne suppose pas que cette intention soit l'objet d'un raisonnement pratique. Je ne vais pas, voyant le chat quitter la pièce, lui demander pourquoi il sort, et si je le faisais, je n'attendrais vraisemblablement pas une réponse sensée de sa part. En effet, la notion de « connaissance sans observation » vise à expliquer les cas où il existe un décalage entre l'intention et l'action, où « il y a [...] des intentions qui ne sont pas exécutées⁶⁵ ». Si par exemple j'écris les yeux fermés avec un stylo sans encre, il est visible que mon intention ne se réalise pas, et pourtant d'après Anscombe, de mon point de vue je *sais* que j'écris. Pour comprendre ce cas, Anscombe reprend une remarque de Théophraste selon laquelle « L'erreur est dans l'action et non dans le jugement⁶⁶. » J'étais effectivement en train d'écrire, et en ce sens mon jugement était juste, mais mon action n'a pas permis de réaliser ce que je pensais être en train de faire. Si Anscombe emploie un tel exemple, c'est pour montrer que, même si mon intention et l'action qui la réalise sont simultanées (s'il ne s'agit pas d'une intention pour le futur), un décalage est possible et l'intention n'est pas pour autant une entité mystérieuse mais bien un jugement ou une forme de description de mon action. Pour prendre un exemple plus explicite, considérons le cas où j'ai l'intention de me rendre à Canterbury et où je monte par inadvertance ou parce que je ne lis pas correctement la destination à cause de ma mauvaise vue dans le train qui va à Londres. Il ne s'agit pas d'une erreur de jugement (j'ai bien pris, à ma connaissance, le train pour Canterbury) mais d'une erreur dans l'action (le train dans lequel je suis monté qui d'après moi va à Canterbury, n'y va en réalité pas). Dans un tel cas, je *sais* qu'en montant dans le train, je devrais arriver à Canterbury. Mais, en me trompant d'action, je monte dans le train pour Londres, et ne réalise donc pas mon intention.

63. *Ibid.*, § 41, p. 137.

64. *Ibid.*, § 42, p. 139.

65. *Ibid.*, § 45, p. 142.

66. *Ibid.*

Je connais donc mon intention *sans observation* dans la mesure où je *sais* qu'en faisant une certaine chose je la réalise directement ou indirectement. Ce savoir correspond à un « savoir pratique ». Et pourtant, l'intention que je réalise n'est pas nécessairement identifiable par un observateur extérieur, qui devra peut-être me demander pourquoi j'agis ainsi.

Ainsi, l'introduction par Anscombe de deux types de connaissance est un moyen pour elle de rendre compte de ce décalage, tout en faisant état du fait que – contrairement aux cas de la douleur et des sensations chez Wittgenstein – mes intentions ne font pas simplement état d'une certitude mais bien d'une connaissance qui prend la forme d'une description de mon action :

Ainsi, dans toute opération, nous pouvons réellement parler de deux connaissances : la connaissance de ce que l'on fait sans recours à l'observation, et la connaissance de ce qui arrive exactement à un moment donné, par exemple au matériau sur lequel on travaille. L'une est pratique, l'autre spéculative⁶⁷.

Il ne s'agit donc pas d'une connaissance qui réclame la réification des intentions mais d'un savoir pratique qui qualifie mon action et la rationalise ; « Sans cette connaissance pratique, ce qui arrive ne relève pas de la description dont nous avons examiné les caractéristiques (exécution d'intention)⁶⁸. » Autrement dit, si l'action intentionnelle ne relevait pas aussi de cette connaissance pratique, elle ne pourrait être décrite de mon point de vue comme une action intentionnelle. L'attribution à l'agent d'une « connaissance sans observation » de ses propres intentions permet à Anscombe d'expliquer la possibilité du décalage entre l'action et l'intention (et même d'une contradiction entre les deux) sans estimer pour autant que l'agent est fou ou irrationnel. Ce qui explique que je puisse agir intentionnellement à l'encontre de mes intentions, par ignorance.

67. *Ibid.*, § 48, p. 151.

68. *Ibid.*, p. 150.