



# Anscombe et la philosophie herméneutique de l'intention

**Claude Romano**

DANS **PHILOSOPHIE** 2004/1 (N° 80), PAGES 60 À 87

ÉDITIONS **ÉDITIONS DE MINUIT**

ISSN 0294-1805

ISBN 9782707318619

DOI 10.3917/phil.080.0060

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-philosophie-2004-1-page-60.htm>



**CAIRN.INFO**  
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour Éditions de Minuit.**

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## ANSCOMBE ET LA PHILOSOPHIE HERMÉNEUTIQUE DE L'INTENTION

à Jean Greisch

« Le philosophe n'est pas le citoyen d'une commune de la pensée. C'est ce qui fait de lui un philosophe »<sup>1</sup>. Une chose est de souscrire à ce précepte de Wittgenstein, une autre est de le mettre en pratique. L'herméneutique philosophique contemporaine s'y est efforcée ; plus qu'aucun autre courant de pensée, elle a tenté, sans rien renier de ses propres principes, de nouer un dialogue avec d'autres traditions – et en particulier avec la branche majeure de la pensée anglo-saxonne issue justement du dernier Wittgenstein –, elle a mis en œuvre, conformément à son idée de la méthode et de la pratique philosophiques, la nécessaire épreuve de l'étranger qui, selon Hölderlin, est indispensable à toute appropriation du propre<sup>2</sup>. On en trouvera des exemples dans le travail de Ricœur, et, pour une moindre part, sans doute, de Gadamer, mais aussi de Bubner et de Greisch. C'est dans le sillage de ces entreprises que se placent les réflexions qui vont suivre. La question que nous poserons est la suivante : quelles ressources et quelles limites l'herméneutique philosophique peut-elle déceler dans l'analyse à ce jour la plus puissante et la plus pénétrante du concept d'intention, celle développée par Anscombe dans le prolongement des §§ 611 à 628 des *Investigations philosophiques* ?

### *L'analyse « grammaticale » de l'intention*

Engager une confrontation de la philosophie herméneutique avec la tradition wittgensteinienne n'a de sens que si nous acceptons de faire un bout de chemin avec elle. Aussi ne partirons-nous pas de problèmes méthodologiques principaux, comme celui de savoir si l'analyse conceptuelle d'Anscombe ne privilégie pas excessivement la face linguistique de l'intention (l'intention *exprimée* et l'action intentionnelle comme fait public, soumise au jeu des questions et des réponses : « Qu'avez-vous

1. WITTGENSTEIN, *Zettel*, éd. E. Anscombe et G.H. von Wright, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1970, § 455.

2. HÖLDERLIN, Lettre à Böhlendorf du 4 déc. 1801.

fait ? », « Dans quel but ? », « Pourquoi ? »), si par exemple elle ne fait pas d'un cas particulier, celui de la situation d'interlocution juridique où il s'agit, au terme d'un débat contradictoire, d'assigner des responsabilités, la règle et le modèle de toute analyse de la *praxis*. Cette voie, qui est par exemple celle de Bubner, et qui consiste à rejeter « la surprenante mise en parallèle de l'intention accomplie et de l'intention exprimée »<sup>3</sup> ainsi que « le caractère spécial [essentiellement juridique] de l'analyse de l'action qui sert de modèle à l'explication intentionnelle »<sup>4</sup> conduit inévitablement à un refus de voir dans la philosophie d'inspiration wittgensteinienne autre chose qu'une « philosophie du langage » au sens le plus restreint de l'expression – ce qui est largement réducteur. Nous partirons plutôt du présupposé inverse selon lequel, malgré la différence des méthodes et des approches, il existe des points de convergence et même de contact entre l'herméneutique phénoménologique et ce que Wittgenstein lui-même a appelé sa « phénoménologie ». « Phénoménologie », certes, en un sens paradoxal, puisqu'elle refuse tout accès direct, antépédicatif aux phénomènes et ne considère comme « phénomènes originaires (*Urbänomene*) » que les faits linguistiques et les jeux de langage qui les régissent<sup>5</sup>. Quelles que soient ici les différences, mais aussi les similitudes – car, après tout, il n'est pas de phénoméno-logie qui n'ait à s'interroger sur les ressources et les limites de son propre *logos* – il semble plus fécond d'aborder le grand livre d'Anscombe, *Intention*, par un biais plus interne, quitte à mettre en évidence, chemin faisant, les éventuelles apories et les problèmes de méthode qui pourraient résulter d'une thématisation trop unilatérale et restrictive de son objet. Cette perspective a été celle de Ricoeur dans *La sémantique de l'action* et dans *Soi-même comme un autre*. Nous disposons ainsi d'un point de départ et d'un fil conducteur pour engager le dialogue.

Dans *L'intention*, Anscombe s'appuie largement sur la critique de la doctrine classique des volitions que l'on trouve chez le second Wittgenstein. Que l'on conçoive la volonté comme une espèce particulière d'expérience, à la manière de l'empirisme<sup>6</sup>, ou comme une

3. Rüdiger BUBNER, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, p. 139.

4. *Ibid.*, p. 135.

5. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, trad. Anscombe, Blackwell, third ed., 2001, § 654 : « Notre erreur est de rechercher une explication là où devrions considérer les faits comme "phénomènes originaires", c'est-à-dire là où nous devrions dire : *tel jeu de langage se joue* ».

6. Cf. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. Coste, livre II, ch. XXI, § 5, p. 182, où la volition est définie comme une « idée particulière » qui produit une certaine action ; et HUME, *Traité de la nature humaine*, III<sup>e</sup> partie, section 1, trad. A. Leroy, Aubier, 1983, p. 507 : « l'impression interne que nous ressentons et dont nous avons conscience, quand nous engendrons sciemment un nouveau mouvement de notre corps ou une nouvelle perception de notre esprit ».

sorte d'acte intérieur, à la manière de Thomas d'Aquin<sup>7</sup> et de la tradition idéaliste, dans les deux cas, on tombe dans des apories logiques insurmontables qui proviennent de ce que la grammaire des expressions d'intention reste insuffisamment élucidée. On calque la grammaire des verbes d'intention sur celle des verbes d'action (comme marcher) ou sur celle des verbes d'expérience (comme voir); on confond faire quelque chose avec provoquer (causer indirectement) quelque chose; on amalgame l'explication par des causes et la justification par des raisons. En effet, penser la volition comme une représentation ou une expérience interne qui serait à son tour cause de certains mouvements corporels, cela revient à considérer qu'agir, c'est causer indirectement quelque chose (un mouvement) au moyen de volitions. Mais cette analyse est égarante : je peux provoquer quelque chose, par exemple une explosion, en faisant autre chose (en mélangeant certaines substances), c'est-à-dire en agissant. Mais cette action ne saurait être à son tour provoquée par le fait que je ferais autre chose (produire des volitions). On confond alors « causer indirectement » un événement et « faire » quelque chose : « Du mouvement de mon bras, par exemple, je ne dirais pas qu'il vient quand il vient, etc. Et c'est ici le domaine dans lequel nous disons sensément que quelque chose ne nous arrive pas simplement, mais que nous le faisons »<sup>8</sup>. Quand je lève mon bras, je fais directement quelque chose, je ne produis pas une pensée ou une « impression interne » qui aurait pour effet indirect que mon bras se lève : sinon, il faudrait attendre et observer si mon bras se lève ou non. On serait ici dans le cas d'une conjecture qui pourrait se révéler fausse. Or la relation entre vouloir lever son bras et le lever est une relation interne (logique) et non pas une relation externe (empirique) fondée sur une généralisation inductive : « Regarde ton bras et bouge-le : tu ressentiras cela très profondément : "tu n'est pas en train d'observer comment il se meut, tu ne fais pas une expérience – tu fais quelque chose" »<sup>9</sup>.

Certes, on pourrait tenter de parler, à propos de la volonté, non pas d'une expérience, de quelque chose que je subis, mais de quelque chose que je fais : un acte intérieur. Thomas d'Aquin parle ainsi d'un acte ou d'un « mouvement de la volonté vers quelque chose » pour caractériser

7. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, IIae, q. 8, a. 2. Sur cette critique wittgensteinienne des volitions, cf. aussi V. DESCOMBES, « L'action », in : D. KAMBOUCHNER (dir.), *Notions de philosophie*, II, Paris, Gallimard, « Folio », 1995, p. 134-138. Je dois dire ici ma dette, pour la compréhension interne d'Anscombe, à l'égard de V. Descombes et de ses éclaircissements lors de son séminaire à l'EHESS (2001-2002).

8. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen* (abrégé P.U.), § 612 ; tr. fr. de P. Klossowski, *Tractatus logico-philosophicus, suivi de : Investigations philosophiques*, Gallimard, 1961.

9. WITTGENSTEIN, *Philosophische Grammatik*, Oxford, Blackwell, 1969, § 97 ; tr. fr. de M.-A. Lescourret, *Grammaire philosophique*, Gallimard, 1980.

l'intention<sup>10</sup>. Mais cette affirmation se révèle également être un *non-sense*. Si le vouloir était un acte, si « vouloir » était un verbe d'action, alors, il devrait être possible de demander si l'acte de vouloir est volontaire ou non. Or, cette alternative même est absurde : « je ne puis vouloir le vouloir ; c'est-à-dire qu'il n'y a pas de sens à parler de vouloir-vouloir. "Vouloir" n'est pas le nom pour une action, et donc non plus pour une action volontaire »<sup>11</sup>. En effet, dire que vouloir est volontaire – qu'il s'agit d'une *acte*, de quelque chose que je *fais* –, ou dire que vouloir est involontaire – que c'est une chose que je subis, une expérience –, est également intenable : dans le premier cas, si vouloir est volontaire, et si tout ce qui est volontaire découle d'un acte antérieur de volonté, nous sommes entraînés dans une régression à l'infini ; dans le second cas, si vouloir est involontaire, si c'est une expérience qui survient quand elle survient, il faut soutenir qu'on ne peut pas vouloir volontairement, qu'on ne peut pas vouloir selon son bon vouloir : le concept de « volonté » se détruit lui-même.

Il serait tentant, pour échapper à ces apories, de ne plus concevoir la volonté ni comme une expérience ni comme un acte intérieur, qui seraient causes de modifications extérieures, mais comme indissociable de l'action, ou plutôt comme l'action elle-même considérée selon un autre point de vue (non plus phénoménal, mais nouménal). C'est la thèse de Schopenhauer qui, à n'en pas douter, a influencé Wittgenstein : « L'acte volontaire et l'action du corps, lit-on dans *Le monde comme volonté et comme représentation*, ne sont pas deux phénomènes objectifs différents, reliés par la causalité ; ils ne sont pas entre eux dans le rapport de la cause à l'effet. Ils ne sont qu'un seul et même fait ; seulement, ce fait nous est donné de deux façons différentes : d'un côté immédiatement, de l'autre comme représentation sensible. L'action du corps n'est que l'acte de la volonté objectivé, c'est-à-dire vu dans la représentation »<sup>12</sup>. On trouve un écho de cette doctrine schopenhauerienne dans un passage, cité entre guillemets, de la *Grammaire philosophique* : « "La volonté ne peut pas être un phénomène. Encore une fois, un phénomène est seulement une chose qui se produit, une chose que nous subissons, non pas une chose que nous faisons. La volonté n'est pas une chose que je vois se produire ; pour ainsi dire, elle consiste dans ce que nous sommes dans l'action, dans ce que nous sommes l'action" »<sup>13</sup>. Est-ce à dire que Wittgenstein adhère à la doctrine métaphysique de Schopenhauer, et en particulier à sa distinction entre noumènes et phénomènes ? Non, évidemment. L'analyse de Wittgenstein est purement immanente,

10. *S.T.*, Ia, Hae, q. 12, a.3.

11. *P.U.*, § 613.

12. SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, tr. fr. d'A. Burdeau, Paris, P.U.F., 1966, p. 141.

13. *Ibid.*

grammaticale et, en ce sens, « phénoménologique ». Toutefois, il y a quelque chose de juste dans la thèse de Schopenhauer, c'est qu'elle réintroduit dans l'analyse la dimension de l'agent. Pour les empiristes, les volitions sont des événements mentaux, c'est-à-dire des processus neutres qui se produisent sans plus et qui entraînent causalement d'autres processus neutres (phénomènes neurophysiologiques, mouvements des membres) : le concept même d'activité, donc celui d'agent, sont entièrement dissous. Schopenhauer essaie d'échapper à cette conséquence en identifiant volonté et agir : la volonté est l'agir d'un agent. Mais il conçoit encore celui-ci comme un je nouménal, distinct du je phénoménal. Il continue à opposer l'action et l'expérience. Il reste ainsi prisonnier d'un faux dilemme : car, le verbe « vouloir », tout en étant un verbe psychologique, n'est ni un verbe d'action ni un verbe d'expérience. Schopenhauer, comme les empiristes, est victime d'une pénurie de catégories grammaticales<sup>14</sup>.

En réalité, vouloir est bien un verbe psychologique, mais c'est un verbe d'intention. Qu'est-ce qui caractérise un verbe d'intention ? Ne retenons ici qu'un des aspects de la réponse de Wittgenstein qui se révélera décisif du point de vue d'Anscombe. Une déclaration d'intention entretient un rapport essentiel au futur, un rapport qui est de l'ordre d'une *prédiction*. Par exemple, la proposition « demain, j'irai me promener » porte bien sur une action future, même si elle ne porte pas sur le futur de la même manière qu'une prédiction du genre : « demain, je vais être malade ». Quelle est donc la différence ? Le cas où l'événement ne se produit pas rend fausse la seconde proposition, alors qu'il ne rend pas fausse la première : je peux avoir eu réellement cette intention et le fait de ne pas l'avoir réalisée peut être dû, par exemple, à un changement des circonstances extérieures. Donc, le fait que l'événement ne survient pas ne rend pas fausse la déclaration d'intention. Pourtant, celle-ci porte bien sur le futur : elle ne porte pas sur un épisode présent de la vie de la conscience (un vécu d'intention) qui aurait pour effet de produire causalement l'action, à la différence de ce qui se passe dans la prédiction du second type. « Je vais être malade », en effet, veut dire : je prévois que de certaines causes présentes (un repas trop copieux) vont découler certaines conséquences causales (des maux d'estomac) : une telle affirmation se fonde sur une *conjecture* qui peut être vraie ou fausse<sup>15</sup>. Dans le cas de l'expression d'intention, au contraire, le lien qui unit la déclaration d'intention et l'action est un lien logique, non-empirique : il ne se fonde sur aucune hypothèse inductive, sur aucune généralisation. Parler d'un lien logique, ou interne, entre l'intention et l'action signifie que ce lien est affaire de cohérence. Si je suis conséquent avec moi-même

14. Cf. HACKER, *Wittgenstein : Mind and Will, Volume 4 of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Part I : Essays*, Oxford, Blackwell, 1996, p. 215.

15. *P.U.*, § 631.

(et si les circonstances ne se modifient pas au point que se doive renoncer à mon intention), je fais ce que j'ai dit que je ferai ; je n'ai pas besoin d'attendre pour observer si mon intention entraînera causalement l'effet prévu. En d'autres termes, l'action intentionnelle ne relève pas d'une explication par des causes, mais d'une justification par des raisons. Wittgenstein en donne une illustration des plus claires : lorsqu'on demande à quelqu'un ce qu'il va faire, sa réponse ne consiste pas à faire état d'une expérience intérieure, ni à conjecturer quels effets elle pourra entraîner ; sa réponse n'est pas la description de quelque chose (« J'ai le projet... (*ich beabsichtige*) » n'est jamais une description »<sup>16</sup>) mais l'examen des raisons qui le motivent dans un sens ou dans un autre : « Si l'on me demande : "agiras-tu ainsi ?", je me plonge dans la considération du pour et du contre »<sup>17</sup>.

Cette triple distinction entre faire et provoquer (causer indirectement) quelque chose, entre verbes d'intention et verbes d'action et d'expérience, entre explication par des causes et justification par des raisons est à la base de la reprise plus systématique du problème de l'intention chez Anscombe. L'intention n'est pas un vécu de conscience qui précéderait, accompagnerait ou déclencherait certains mouvements. Elle peut éventuellement s'accompagner de telles expériences, par exemple de celle du désir, qui joue alors pour certains actes le rôle d'une « cause mentale ». Mais l'intention diffère du désir au moins sur deux points essentiels. Premièrement, comme l'avait déjà vu Aristote, le désir (*orexis*) peut porter sur quelque chose d'irréalisable, il ressemble en cela au simple souhait (*boulêsis*) ; en revanche, il existe une véritable contradiction entre avoir l'intention de devenir danseur, par exemple, et ne rien faire pour le devenir. Le lien est ici logique : de quelqu'un qui ne ferait rien pour réaliser son intention, on peut dire sans risque d'erreur qu'il n'a pas cette intention (ce qui ne vaut pas, bien entendu, du désir). Comme Kant le soulignait déjà à propos de la volonté : « je comprends par là à vrai dire non pas quelque chose comme un simple vœu, mais l'appel à tous les moyens dont nous pouvons disposer »<sup>18</sup>. En second lieu, un désir n'est pas toujours susceptible de donner lieu à une justification par des raisons. Il y a des désirs tout à fait irrationnels qui ressemblent davantage à des pulsions. Il en va tout autrement de l'intention qui se prête par définition à une justification de ce type.

En suivant, comme Wittgenstein, mais plus systématiquement que lui, la grammaire logique du concept d'intention, Anscombe en distingue trois sens principaux (*Intention*, § 1) : 1) l'intention pour le futur

16. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Oxford, Blackwell, 1980 ; tr. fr. de G. Granel, *Recherches sur la philosophie de la psychologie*, tome I, éditions TER, 1989, § 599.

17. *Ibid.*, I, § 815.

18. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, tr. V. Delbos, in : *Œuvres philosophiques*, tome II, Bibl. de la Pléiade, Gallimard, 1985, p. 252.

qui trouve son expression dans la déclaration d'intention : « je vais faire x » ; 2) l'action intentionnelle ; 3) l'intention dans laquelle (*with which*) quelque chose est fait, que l'on pourrait appeler aussi l'intention ultérieure : « j'accomplis A *pour* faire B ». La méthode de l'analyse linguistique doit prendre en considération ces trois usages sans en privilégier aucun de manière unilatérale. En effet, la plupart des philosophes, sous la double impulsion du cartésianisme et de l'empirisme, ont tendance à privilégier le premier sens de l'intention en l'identifiant à un épisode privé, intérieur (un vécu d'intention, que l'on peut appeler aussi une « visée », un « projet ») : élaborer une philosophie de l'intention, dans ces conditions, ce serait élaborer une philosophie du projet. Or tout le sens des analyses d'Anscombe consiste précisément à nier la possibilité d'une réduction des deux dernières significations de l'intention à la première, mais aussi à refuser une pure et simple homonymie entre elles : « en réalité, il est peu vraisemblable de dire que le mot tel qu'il figure dans ces différents cas est équivoque »<sup>19</sup>. Il s'agit donc pour Anscombe d'éclairer l'unité du concept d'intention sans nier la différence de ses usages. En effet, une action peut être intentionnelle sans nécessairement avoir fait l'objet d'une intention pour le futur. Lorsque je marche dans la rue, par exemple, je ne me dis pas à tout moment : « je vais mettre le pied droit devant le gauche », etc. Elle peut être aussi intentionnelle sans être faite *dans* une intention ultérieure : je peux marcher *pour* me dégourdir les jambes, *pour* me rendre à mon cours, etc., mais aussi marcher sans raison particulière. Un exemple fameux de ce dernier cas de figure est celui de Thalès, perdu dans ses pensées, qui tomba dans un puits.

La démarche d'Anscombe, à cet égard, est subtile. Elle va assurément privilégier le deuxième sens de l'intention, dont l'analyse occupe la plus grande partie de son ouvrage (§§ 4 à 22, contre les §§ 2 à 3 et 50 à 52 pour l'intention pour le futur, et les §§ 23 à 26 pour l'intention dans laquelle) ; et cependant, privilégier ce second sens de l'intention ne signifie ni *exclure* les deux autres, ni même les *dériver* (au sens, par exemple, d'un rapport de condition à conditionné) à partir d'un sens qui aurait en lui-même une valeur paradigmatique. Il n'est pas sûr, à cet égard, que l'on puisse suivre Ricœur quand il écrit : « l'analyse d'Anscombe est incapable de rendre compte du troisième emploi [en fait le premier] du terme d'intention : l'intention de... » Anscombe, dit-il encore, aurait « éliminé » ce qu'il appelle « l'intention de l'intention, à savoir l'élan spécifique vers le futur où la chose à faire est faite par moi, le même (*ipse*) que celui qui dit qu'il fera »<sup>20</sup>. Dans *La sémantique de l'action*, le jugement de Ricœur est encore plus tranché : « L'auteur écarte le premier usage pour des raisons qui ne sont pas entièrement

19. ANSCOMBE, *L'intention*, tr. fr. de M. Maurice et C. Michon, Gallimard, 2002, p. 34.

20. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 92.



convainquantes [...] On peut être surpris de voir récusée si promptement une sorte d'investigation [...] »<sup>21</sup>. En réalité, ce premier sens de l'intention (l'intention pour le futur ou, comme dit Ricœur, l'intention-de...) n'est ni « éliminé », ni « écarté », ni « récusé » par Anscombe. Ce qu'elle récusé, c'est seulement une philosophie qui prétendrait ériger cet usage en *modèle* et reconduire à lui les deux autres usages, comme une tentation « mentaliste » ne cesse de nous y inviter. Ce qu'elle va montrer de façon bien plus nuancée, c'est que **le premier et le troisième sens ne sont pleinement intelligibles que si l'on analyse le deuxième, et plus précisément si l'on dégage deux critères du caractère intentionnel d'une action, à savoir :**

1) Une action peut être qualifiée d'« intentionnelle » s'il est possible d'en fournir une *explication* par des raisons : ici la description de l'action comme intentionnelle et son explication ne font qu'un. Ou, pour le dire en d'autres termes – ceux d'Anscombe : « Comment distinguer les actions intentionnelles de celles qui ne le sont pas ? Je suggérerai que ce sont les actions auxquelles s'applique un certain sens de la question "Pourquoi ?". Ce sens est bien sûr celui dans lequel la réponse mentionne, si elle est positive, une raison d'agir »<sup>22</sup>. Ainsi, l'action dont je parle en affirmant : « je scie cette planche » ne peut être qu'intentionnelle, puisqu'il est toujours permis de demander « pourquoi ? ». En revanche, dans le cas de : « je glisse sur la glace », il n'y a pas nécessairement place pour une telle question ; cela *peut* être intentionnel, par exemple lorsque j'affirme : « j'ai glissé sur la glace parce que je me sentais enjoué » ; mais dans d'autres circonstances, cette question n'a pas de sens ; il ne me viendrait pas à l'esprit de l'adresser à une vieille dame qui, en sortant de chez elle, s'est cassé le col du fémur. Le critère d'Anscombe, bien évidemment, est strictement linguistique. Il ne fait pas appel à une description d'expériences. On ne se demande pas non plus ici en vertu de quelle compréhension prélinguistique de la différence entre intentionnel et non-intentionnel nous sommes à même d'appliquer à *bon escient* la question « Pourquoi ? » dans des circonstances changeantes. Ces questions vont au-delà (ou restent en-deçà) de celles qu'une philosophie linguistique de l'intention pourrait (ou voudrait) formuler : « j'ai défini, il est vrai, précise Anscombe, l'action intentionnelle en termes de langage (notre question "pourquoi ?") »<sup>23</sup>. Ce qui revient à dire que « le terme "intentionnel" renvoie à une *forme* de description d'événements. Le résultat de [l']enquête sur la question "Pourquoi ?" manifeste ce qui est essentiel à cette forme »<sup>24</sup>. Ainsi, il y a des descriptions d'actions qui dépendent *dans leur sens même* de

21. P. RICŒUR, *La sémantique de l'action*, éditions du CNRS, 1977, p. 32.

22. *L'intention*, op. cit., p. 45.

23. *Ibid.*, p. 148.

24. *Ibid.*, p. 145-146.

cette forme (« je scie cette planche » en fait partie, de même que « je téléphone » ou « je signe un contrat »<sup>25</sup>) et d'autres qui peuvent *éventuellement* être données dans cette forme (telles que : « je glisse sur la glace »).

2) Il s'ensuit qu'« intentionnel » et « non-intentionnel » ne s'appliquent jamais sans plus à un fait du monde – rien n'est intentionnel *simpliciter* – mais seulement à la *description* d'un certain fait. C'est parce que toute action est susceptible de donner lieu à plusieurs descriptions qu'il y a place, *dans le langage*, pour la distinction intentionnel/non-intentionnel, puisqu'une même action peut être intentionnelle sous une description et ne pas l'être sous une autre. Une action est intentionnelle si elle peut être décrite dans des termes tels que l'agent puisse reconnaître, dans le contenu de cette description, ce qu'il était en train de faire. Elle est alors intentionnelle *sous cette description*. Anscombe en donne un exemple célèbre, maintes fois commenté : un homme pompe pour alimenter en eau une maison où loge un groupe de responsables politiques appartenant à un parti d'extrême droite ; quelqu'un d'autre a contaminé la source qui alimente la citerne avec un poison mortel afin de les assassiner et de renverser leur régime (§ 23). Une seule et unique action, celle qui prend place au moment où l'homme pompe, peut être ainsi décrite de plusieurs façons : « il pompe », « il bouge son bras selon un certain rythme », « il approvisionne la maison en eau », « il fait pénétrer le poison dans la citerne », « il empoisonne les habitants de la maison », etc. – mais il n'est pas du tout évident que l'agent reconnaisse dans toutes ces descriptions ce qu'il est en train de faire. Il se peut, par exemple, qu'il ne soit pas au courant que quelqu'un a mis du poison dans le système d'approvisionnement. Auquel cas, « il pompe » sera intentionnel, mais non pas « il empoisonne la maisonnée ». La multiplicité des descriptions est donc nécessaire pour qu'on puisse utiliser le concept d'« intentionnel » : elle appartient à sa grammaire logique. Ce qui revient à dire qu'une action ne peut pas être qualifiée d'« intentionnelle » si l'on fait abstraction des circonstances dans lesquelles elle se produit et dont l'agent peut avoir ou non connaissance. Pomper, dans ces circonstances, c'est approvisionner en eau la maison, et approvisionner en eau la maison, dans ces circonstances, c'est empoisonner ses habitants, mais il n'est pas évident que l'agent soit conscient de l'ensemble des circonstances de son action (à la limite, ce n'est jamais le cas) donc que son action soit intentionnelle relativement à chacune d'elles. Le point essentiel est de remarquer qu'une action est toujours intentionnelle *dans un contexte pratique*, contexte qui peut être appréhendé linguistiquement à travers une pluralité de descriptions. Cette thèse n'est guère éloignée d'une thèse d'inspiration herméneutique selon laquelle

25. Cf. la liste donnée par Anscombe, *op. cit.*, p. 146-147.

les intentions d'un agent sont par nature indissociables d'une certaine compréhension de sa situation d'action. On pourrait même soutenir que le « sous une description » d'Anscombe traduit dans les termes d'une philosophie linguistique le «  $\eta$  » (en tant que) d'Aristote ou le « *als* herméneutique » de Heidegger<sup>26</sup>, mais en « rabattant » en quelque sorte cet *en tant que* herméneutique sur des énoncés positifs, donc en faisant fond sur la thèse selon laquelle toute compréhension ne peut être, par essence, que linguistique.

Ces remarques nous permettent de saisir un peu mieux le lien qui unit les trois sens principaux de l'intention tels que les dégage Anscombe.

Le troisième de ces sens présuppose le deuxième. En effet, il n'y a d'intention dans laquelle que là où il y a action intentionnelle, tandis que la réciproque, comme nous l'avons vu, n'est pas vraie : une action peut être intentionnelle sans être faite dans une certaine intention. Cependant, l'intention dans laquelle qui *explique* l'action et la *description* sous laquelle l'action est intentionnelle sont étroitement liées : l'action est intentionnelle à condition que la question « Pourquoi ? » ait un sens, c'est-à-dire à condition que l'on puisse s'interroger sur l'intention dans laquelle elle a été faite, même s'il arrive que cette intention dans laquelle fasse tout simplement défaut. Ainsi, à supposer que mon action soit intentionnelle sous la description « je scie la planche de Smith », on pourra toujours me demander : « Quelle intention aviez-vous en le faisant, pourquoi avoir agi ainsi ? » Et je pourrai alors répondre : « Pour nuire à Smith », etc., ou alors : « Sans raison particulière » (ce qui n'équivaut nullement à nier la pertinence de la question « Pourquoi ? »). En ce sens, l'intention dans laquelle n'est rien d'autre qu'une « description élargie »<sup>27</sup> de l'action intentionnelle. Il revient au même de décrire ce que je fais en disant : « je fais du thé » ou en disant « je prépare la bouilloire *afin* de faire du thé ». Simplement, une même action peut être décrite de manière plus ou moins « large », c'est-à-dire d'une manière qui inclut la mention de buts plus ou moins éloignés de l'action immédiate. L'essentiel, ici, comme le précise Descombes, c'est que « dire ce que fait l'agent et dire pourquoi il le fait sont deux façons de décrire la même chose »<sup>28</sup>.

Qu'en est-il, à présent, du rapport entre l'intention pour le futur et l'action intentionnelle ? De nouveau, le concept d'« action intentionnelle » est celui qui a la signification la plus vaste, car « une action peut

26. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 16<sup>e</sup> éd., 1986, § 33. Anscombe fait elle-même le rapprochement avec Aristote dans « Under a description » (1979), in : *Collected Philosophical Papers*, II, *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, p. 208.

27. ANSCOMBE, *L'intention*, op. cit., p. 79.

28. V. DESCOMBES, « Préface » à *L'intention*, op. cit., p. 17.

être intentionnelle sans avoir d'aucune façon affaire avec le futur »<sup>29</sup>. Cependant, « je vais faire du thé » ne peut exprimer mon intention pour le futur que si faire du thé est une action intentionnelle au sens qui a été précisé par Anscombe. Ainsi, l'intention pour le futur renvoie elle aussi fondamentalement aux critères de l'action intentionnelle, à savoir : 1) le fait que la question « pourquoi ? » a un sens ; 2) la pluralité nécessaire des descriptions ordonnées selon un ordre intentionnel qui inclut, en même temps que des circonstances de plus en plus nombreuses, la mention de buts de plus en plus éloignés. Anscombe peut donc affirmer : « une description d'intention est une description de quelque chose de futur dans laquelle le locuteur est une sorte d'agent, description qu'il justifie (s'il la justifie) par des raisons d'agir, c'est-à-dire des raisons pour lesquelles il serait utile ou désirable que la description devînt vraie, et non par des preuves qu'elle est vraie »<sup>30</sup>.

En conséquence, il faut soutenir : premièrement, que la déclaration d'intention porte sur un événement futur (comme la prédiction) et non pas sur un état mental présent du sujet ; deuxièmement, que l'événement en question est une action intentionnelle, c'est-à-dire quelque chose de tel qu'il puisse être justifié par des raisons d'agir : en, ce sens, la déclaration d'intention n'est pleinement intelligible que si nous disposons déjà du concept d'« action intentionnelle ». Le sens 1 de l'intention renvoie au sens 2 : « Ce que j'ai dit de l'intention dans l'action s'applique aussi à l'intention dans une action projetée. Et effectivement, en général, c'est l'applicabilité de la question "Pourquoi ?" à une prédiction qui en fait l'expression d'une intention plutôt qu'une prévision ou une pure prophétie »<sup>31</sup>.

C'est de cette manière que l'analyse des trois sens de l'intention peut échapper à une pure et simple équivocité. On aurait envie de dire que les différents sens de l'intention renvoient à autant de descriptions possibles de l'action, en tant qu'action projetée (« je vais faire du thé »), en tant qu'action présente manifestant une intention : ce qu'Anscombe appelle « intention dans l'action » (« je fais du thé ») ou en tant qu'action présente manifestant une intention ultérieure (« je verse de l'eau pour faire du thé »). Bref, comme le souligne Anscombe, « jusqu'à un certain point, les trois divisions du sujet faites au § 1 sont simplement équivalentes. Elles sont équivalentes tant que les réponses "je vais prendre mon appareil photo", "je prends mon appareil photo" et "pour prendre mon appareil photo" sont interchangeables quand on me demande pourquoi je monte [à l'étage] »<sup>32</sup>.

Doit-on, par conséquent, faire droit aux critiques de Ricœur ? Il

29. ANSCOMBE, *op. cit.*, p. 33.

30. *Ibid.*, p. 40.

31. *Ibid.*, p. 153.

32. *Ibid.*, p. 86.

semble bien que non. Il n'y a jamais, chez Anscombe, élimination du premier sens de l'intention (l'intention-de...) au profit des deux autres. Il faut ajouter à cela que, contrairement à ce que semble affirmer Ricœur, il n'y a pas non plus oubli, de la part d'Anscombe, de la dimension du rapport au futur comme constitutive de l'intention, ni même méconnaissance du rôle de l'agent au profit d'une analyse « objective », centrée uniquement sur les énoncés d'action.

On trouve mention du premier reproche dans *Soi-même comme un autre*. Ricœur voit une faiblesse, et même une omission, dans le fait que, pour Anscombe, « la marque du futur, que l'intention partage avec la prédiction ou l'estimation du futur (ceci va arriver) n'est pas discriminante, mais seulement l'explication par des raisons »<sup>33</sup>. D'où l'élimination de ce que Ricœur appelle « l'intention de l'intention » ou « l'élan spécifique vers le futur ». Un peu plus loin, il précise qu'Anscombe aurait pour le moins atténué « la dimension temporelle d'anticipation qui accompagne le jet en avant de soi du sujet lui-même »<sup>34</sup>. Il faut objecter à Ricœur, au contraire, que l'analyse d'Anscombe, en rapprochant les énoncés d'intention des énoncés de prédiction<sup>35</sup>, puis en soulignant que leur différence repose sur une justification par des raisons et non par des causes, souligne bien le rapport que l'intention entretient avec le futur et interdit qu'on la réduise, comme le fait l'analyse mentaliste classique, à un vécu actuellement présent dans le sujet. Ainsi, Anscombe refuse d'accorder que « l'expression d'une intention est la description (ou l'expression) d'un état d'esprit présent », et elle souligne – en s'exprimant dans le langage de ses adversaires – que « nul n'est prêt à croire que c'est un accident, un pur fait de psychologie, si ces états d'esprit que sont les intentions se rapportent toujours au futur »<sup>36</sup>. L'intention-de porte donc bien *essentiellement* sur le futur, mais il faut compléter cela en disant que toute action intentionnelle n'est pas nécessairement précédée d'une intention-de : c'est là, très exactement, ce que disait Aristote quand il affirmait que la classe des actions accomplies intentionnellement (ἐκόν) était plus vaste que celle des actions accomplies par intention ou décision (προαίρεσις), puisqu'elle inclut celles des enfants et des animaux<sup>37</sup>.

La deuxième critique de Ricœur consiste à faire état d'une « oblitération de l'agent de l'action [...] encore renforcée par l'accentuation du

33. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 92.

34. *Ibid.*, p. 107.

35. Cf. aussi WITTGENSTEIN, *P.U.*, § 629.

36. *L'intention*, op. cit., p. 35.

37. ARISTOTE, *Ethique à Eudème*, II, 6, 1222 b 20 ; *Ethique à Nicomaque*, III, 4, 1111 b 7 sq. : « Agir intentionnellement, les enfants et les animaux le peuvent tout aussi bien que l'homme ; prendre une décision [former une intention] non pas ». Sur la traduction de προαίρεσις par « intention », cf. R.A. GAUTHIER et J.Y. JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque*, tome II, 2, *Commentaire*, p. 195-196.

côté objectif de la raison d'agir »<sup>38</sup>. Il est vrai qu'Anscombe ne développe aucune phénoménologie de l'agent puisqu'elle s'en tient à une analyse strictement linguistique. Toutefois, la notion de « connaissance pratique » qu'elle développe permet de préciser, jusqu'à un certain point, la nature de cet agent. Les actions intentionnelles forment un sous-ensemble de la classe des choses « connues sans observation » (§ 8 et 28), par exemple la position de mes membres. Lorsqu'on me demande si mes jambes sont croisées ou non, il peut arriver que je me trompe ; *a contrario*, cela indique que, toutes les fois où je ne me trompe pas, j'ai bel et bien affaire à une *connaissance*, puisqu'il n'est possible de parler de « connaissance », selon un critère qu'Anscombe emprunte à Wittgenstein, que là où le doute et l'erreur sont possibles<sup>39</sup> ; en même temps, cette connaissance a lieu *sans observation* : je n'ai pas besoin d'observer le résultat de mon action de marcher – mon déplacement dans l'espace – pour « apprendre » que je marche ; en fait, je n'ai pas du tout à l'« apprendre », je le sais, un point c'est tout.

Cette notion de « connaissance sans observation » permet d'écarter une approche dualiste de l'agent, selon laquelle ce que l'agent connaît, ce serait seulement une intention intérieure, tandis que pour ce qui concerne l'effet de cette intention sur le déplacement de ses membres et les changements produits dans le monde, il devrait s'en remettre à l'observation (cf. § 30). A cela Anscombe oppose la formule paradoxale : « je fais ce qui arrive »<sup>40</sup>. Ce que l'agent *fait* réellement, ce n'est pas un acte intérieur de volition d'où des changements du monde s'ensuivraient ; ce sont ces changements mêmes qui, sous une description donnée, peuvent être qualifiés d'intentionnels. En d'autres termes, c'est parce qu'il y a des descriptions sous lesquelles l'agent sait ce qu'il fait, mais sans observation (sans avoir à prendre connaissance empiriquement de ce qu'il fait), qu'il y a également des actions qui sont intentionnelles. L'agent de telles actions doit donc être compris d'emblée comme une personne dans le monde et non pas comme une conscience acosmique, transcendante, etc. Il y a toute une philosophie implicite de l'agent dans ces remarques comme en passant d'Anscombe.

### *Les difficultés de la connaissance pratique*

Cela dit, cette notion de « connaissance pratique » n'est pas sans poser quelques problèmes sur lesquels il convient de s'arrêter. En effet, si elle parle à propos des mouvements volontaires d'une « connaissance sans observation », Anscombe refuse de parler de « connaissance » à propos

38. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 89.

39. WITTGENSTEIN, P.U., p. 353.

40. *L'intention*, op. cit., p. 102.

*de l'intention*, et cela, en vertu de l'argument de Wittgenstein déjà cité : « "Je sais ce que je veux, souhaite, crois, sens..." (et ainsi de suite, à travers tous les verbes psychologiques) est ou bien un non-sens de philosophe, ou bien *n'est pas* un jugement *a priori*. "Je sais..." peut signifier "je ne doute pas...", mais ne veut pas dire que les mots "je doute..." seraient dépourvus de sens, le doute logiquement exclu »<sup>41</sup>. Là où le doute n'est pas logiquement possible, il est dépourvu de sens de parler de « connaissance ». Il faut donc distinguer, dans les termes d'Anscombe, entre ce que l'agent sait (*knows*) et ce qu'il peut dire (*can say*) (§ 27) : « Il arrive un moment où un homme peut dire (*can say*) "c'est mon intention", et où personne d'autre ne peut contribuer en quoi que ce soit à résoudre la question. (Cela ne signifie pas que lorsqu'il dit "c'est mon intention", il manifeste une connaissance qui n'est accessible qu'à lui seul. Ici, il "sait" signifie seulement "il peut dire") »<sup>42</sup>.

D'un côté, l'agent possède donc une « autorité » sur ses mouvements volontaires qui est d'ordre *épistémique* : ceux-ci lui sont connus non en vertu d'une connaissance théorique, d'une prise de connaissance qui consisterait à acquérir une certaine information, mais en vertu d'une connaissance pratique, sans observation. S'il s'agit bien, malgré tout, d'une *connaissance*, c'est parce qu'il y a place ici pour l'erreur : de même que je peux me tromper sur la question de savoir si mes jambes sont croisées ou non (erreur très rare mais pensable), de même, je peux croire avoir tondu la pelouse, et ne l'avoir pas tondue en fait (parce que la tondeuse était défectueuse). C'est là un cas d'erreur pratique, comme l'appelle Anscombe. La connaissance pratique est donc une certaine *capacité*, la capacité de faire quelque chose ou de diriger les opérations pour faire quelque chose : « Un homme a une connaissance pratique s'il sait comment faire les choses »<sup>43</sup>.

D'un autre côté, il est logiquement exclu de dire, soutient Anscombe, qu'un homme *connaît* ses intentions, car on ne voit guère comment il pourrait en douter ou se tromper à leur sujet. Il faut soutenir seulement qu'il *peut les dire* (*can say them*). Toutefois, pouvoir dire son intention, n'est-ce pas pouvoir dire *ce qu'on fait* (ou ce qu'on va faire) par une description de l'action sous laquelle celle-ci est intentionnelle ? En somme, pour dire son intention, l'agent ne doit-il pas dire ce qu'il fait (ou va faire), ou plutôt ce qu'il *croit* qu'il fait (ou va faire) ? En effet, si, « en gros, l'intention d'un homme c'est son action »<sup>44</sup>, il y a des cas (qui sont nécessairement l'exception) où mon action est en conflit avec ce que je voulais faire. Ce sont justement les cas d'erreurs pratiques : je croyais être en train de tondre la pelouse, mais la tondeuse ne marchait

41. WITTGENSTEIN, *P.U.*, p. 188 ; tr. citée (modifiée), p. 353.

42. *L'intention*, op. cit., p. 96.

43. *Ibid.*, p. 150.

44. *Ibid.*, p. 92.



pas. En une telle circonstance, je ne me trompe pas sur mon intention, mais sur la description de l'action intentionnelle elle-même : car, en vérité, l'action en question (tondre la pelouse) n'a pas du tout eu lieu. Or, comment sais-je que cette action n'a pas eu lieu ? En *observant* le résultat de mon action. Il convient donc de faire une distinction entre la connaissance pratique de ce que je suis en train de faire (« je sais bien que je suis en train de tondre la pelouse » ou, plus simplement, « je tonds la pelouse »), et la connaissance théorique, observationnelle, du résultat de mon action (« la pelouse est tondue », ou non).

Pourtant, au sujet de cette connaissance pratique, Anscombe soutient une thèse paradoxale : après avoir distingué ce que je peux dire (l'intention), ce que je connais sans observation (l'action que je crois être en train de faire) et ce que je connais par observation (l'action réellement effectuée), Anscombe affirme, au sujet de ces deux formes de *connaissance*, qu'elles ne portent pas sur deux objets distincts (d'un côté, mes propres mouvements, de l'autre les changements que j'introduis dans le monde), mais sur un seul et unique objet, connu de deux manières différentes (cf. § 29). Ce que je connais sans observation, c'est que j'ouvre la fenêtre et ce que je connais par observation, c'est exactement la même chose : « Plus haut, en considérant ces questions, j'en étais arrivée à la formule : je *fais* ce qui *arrive*. Si la description de ce qui arrive est cela même dont je dirais que je le fais, il n'y a aucune distinction, entre mon action et la chose qui arrive. Mais ceux qui l'ont entendue ont trouvé cette formule paradoxale et obscure. Il me semble que la raison en est la suivante : ce qui arrive doit être connu par observation ; or ce que je fais est connu sans observation, ai-je expliqué »<sup>45</sup>. On aperçoit bien ce qu'a d'« obscur » et de « paradoxal » l'affirmation d'Anscombe : comment, en effet, pourrait-il y avoir *un seul et même* objet qui soit connu de deux manières, alors que dans certains cas, l'« objet » que je connais sans observation (ce que je *crois* être en train de faire) se révèle, à l'observation, ne pas exister du tout – donc ne pas pouvoir être connu ?

Comment Anscombe répond-elle à cette objection ? Le cas normal, précise-t-elle ne peut être celui de l'erreur, sinon, comme le souligne Descombes – si agir c'était toujours ou dans la plupart des cas échouer –, « on devrait dire que le concept d'action humaine est devenu vide »<sup>46</sup>. Mais la *possibilité* de l'erreur pratique ne doit-elle pas du moins nous obliger à maintenir une différence entre deux objets de connaissance ? A cela, il faut sans doute répondre que la description de ce que nous faisons porte normalement sur quelque chose qui est « à distance » de

45. *Ibid.*, p. 102-103.

46. V. DESCOMBES, « Préface » à *L'intention*, *op. cit.*, p. 20. Cf. également, du même auteur, « Comment savoir ce que je fais ? », in : *Philosophie*, n° 76, « Elisabeth Anscombe », déc. 2002, notamment p. 28-29.



nous et non pas sur nos états cérébraux ou nos contractions musculaires : car nous pouvons *savoir faire* quelque chose, par exemple nouer nos lacets, sans pour autant savoir dans le détail *comment* nous le faisons (qui saurait détailler tous les processus neurologiques et physiologiques, et même tous les gestes requis ?). Anscombe dit d'une manière il est vrai assez confuse : « la description de ce qu'on est en train de faire, et qu'on comprend parfaitement, est à distance du détail de ses propres mouvements, qu'on ne prend pas du tout en considération »<sup>47</sup>. Évidemment, une *description* ne peut pas être « à distance » de quoi que ce soit ! Il faudrait comprendre plutôt que l'objet de la description l'est... Bref, le langage de l'action porte directement sur des événements du monde intersubjectivement connaissables. Mais cela règle-t-il notre problème ? En distinguant, en effet, « deux modes de connaissance » de la même action – celui, pratique et sans observation, où je sais ce que je devrais faire pour que mon intention s'actualise, pour que ce que je voulais faire soit effectivement fait ; l'autre par lequel je connais par observation quel événement s'est réellement produit – on s'expose à l'objection selon laquelle le premier de ces deux modes de connaissance ne constitue pas du tout une *connaissance* puisque ce que je veux faire, en tant que je veux le faire, n'existe justement pas encore ! Pourquoi appeler « connaissance » quelque chose qui n'est qu'un autre nom pour l'intentionnalité pratique, et non pas un savoir sur quelque chose qui existe ? Anscombe répond à cela en soulignant que la philosophie moderne n'a qu'une conception de la connaissance « irrémédiablement contemplative »<sup>48</sup>. À l'opposé d'une telle conception, la connaissance pratique doit être définie comme le répertoire d'actions que j'ai à ma disposition pour pouvoir faire ce que j'ai l'intention de faire, antérieurement à toute observation de ce que j'ai réellement fait. Il s'agit là d'une connaissance puisqu'il y a bel et bien place pour l'erreur, mais cette erreur n'est pas une erreur théorique que je détecterais après coup en m'observant agir, en *remarquant* que l'événement ne coïncide pas avec mon intention ; c'est une erreur qui réside tout entière *dans l'exécution* elle-même. Anscombe cite pour éclairer ce point une formule de Théophraste : « l'erreur ne se situe pas dans le jugement, mais dans l'action »<sup>49</sup>. Dans l'erreur théorique, en effet, c'est le jugement qui ne correspond pas avec l'état de choses. Mais on ne peut décrire ainsi le fait de se tromper en agissant : la situation n'est certes pas celle où l'agent formulerait un jugement sur ce qu'il est en train de faire qui ne correspondrait pas avec ce qui se produit en fait ; en effet, rien ici ne « se produit » à proprement parler, c'est l'agent et lui seul qui *fait* quelque chose. L'erreur pratique n'est donc pas une erreur de jugement

47. *L'intention*, op. cit., p. 105.

48. *Ibid.*, p. 108.

49. *Ibid.*

sur ce qui se passe en réalité lorsque j'agis : c'est une *impuissance à faire* ce que j'ai l'intention de faire. Puisque la connaissance pratique est un savoir-faire, l'erreur pratique est une impuissance à *faire* (et non pas à juger correctement de ce qu'on fait), une impuissance à *agir* conformément à son intention. A une erreur pratique, souligne Anscombe, « on ne répliquera sûrement pas : "Ce que vous avez *dit* était une erreur, parce que vous étiez supposée décrire ce que vous faisiez, et ne l'avez pas décrit", mais : "Ce que vous avez *fait* était une erreur, parce que votre action ne coïncidait pas avec ce que vous avez dit" »<sup>50</sup>.

Anscombe parvient ainsi à sauver sa distinction entre :

1) **L'intention**, pour laquelle il n'y a pas de connaissance ou d'erreur possibles, mais seulement une autorité non épistémique qu'elle appelle : *pouvoir dire...*

2) **Ce qui est fait intentionnellement** : ici il y a lieu de distinguer une connaissance pratique et une erreur pratique, c'est-à-dire à une compétence pour faire et une impuissance à faire ce que j'ai l'intention de faire. Cette connaissance pratique est de nature différente de la connaissance théorique (ou contemplative) puisqu'ici, c'est l'acte qui est en désaccord avec l'intention et non pas le jugement qui est en désaccord avec l'état de choses.

3) **Le résultat, qui peut être connu par observation** (et à ce niveau, il y a place aussi bien pour la connaissance que pour l'erreur théoriques).

Dans la suite du livre, l'auteur mettra en rapport cette analyse de la connaissance pratique (2) avec celle du raisonnement pratique (cf. § 33 sq.) dont la conclusion n'est pas un jugement mais une action.

Cette doctrine soulève néanmoins d'autres questions qui ne sont guère envisagées par Anscombe. Tout d'abord, n'a-t-elle pas tendance à exagérer l'opposition de ce qui est constaté (par observation) et de ce qui est fait, de la passivité et de l'activité, comme si celui qui agissait n'était pas toujours et nécessairement observateur de sa propre activité, c'est-à-dire indissociablement actif et passif ? Merleau-Ponty et d'autres ont montré que la motricité était indissociable de la perception et la perception de la motricité. Avons-nous jamais quelque chose de tel qu'une *pure* connaissance pratique, entièrement disjointe de toute « observation » ? En outre, le concept d'« observation » qu'utilise Anscombe n'est-il pas manifestement trop étroit ? Par exemple, elle conclut de ce que je peux assurément écrire « sans les yeux » à ce que « ma capacité à dire ce qui est écrit ne vient pas de l'observation »<sup>51</sup>, comme si toute observation, toute conscience de ma motricité devaient s'effectuer *par les yeux* ! N'est-ce pas elle qui, jusque dans cette opposition d'une connaissance par observation et d'une connaissance sans observation est victime d'une conception excessivement contemplative de la

50. *Ibid.*

51. *Ibid.*, p. 103.

conscience corporelle de l'agent, de son « observation » de soi, comme si toute observation devait s'effectuer par le biais de la vision, « par une sorte d'œil étrange regardant l'action en train de se faire »<sup>52</sup> ?

Le modèle d'Anscombe pour penser cette connaissance pratique semble bien être d'inspiration théologique. Le chef de travaux qu'elle imagine au § 45, et dont elle dit plaisamment qu'il ne pourrait avoir qu'une imagination surhumaine, puisqu'il dirigerait la construction dans ses moindres détails sans jamais se rendre sur le chantier, a quelque chose à voir avec le Dieu thomiste<sup>53</sup>. D'après Thomas d'Aquin, en effet, la science de Dieu est un savoir pratique, elle est l'*analogon* à l'égard du monde créé de celle de l'artisan à l'égard de ses œuvres : *scientia dei, causa rerum*<sup>54</sup>. Evidemment, la science de Dieu n'est pas « cause des choses » dans le même sens que celle de l'artisan : cette dernière doit développer une compétence à partir de ce qui existe déjà ; Dieu fait être le monde en le créant *ex nihilo*. Dans le pouvoir divin, il n'y a nulle passivité, nulle finitude. Mais en va-t-il de même de notre savoir-faire ? On peut se demander, en effet, si la connaissance pratique d'Anscombe, à force d'être conçue sur le modèle de la science divine, ne devient pas une pure et simple abstraction. L'exemple que prend Geach et auquel fait écho Descombes le montre bien : est-il vrai de dire qu'un pianiste jouant une sonate « connaît ses propres opérations sans avoir à les observer »<sup>55</sup> ? Au contraire, il ne peut les accomplir sans les observer que parce qu'il en a *acquis* une pratique, parce qu'il a commencé par décomposer les mouvements en gestes plus simples, plus facilement contrôlables, par forger tout une syntaxe gestuelle qu'il a patiemment apprise au fil des ans en *s'observant jouer*, c'est-à-dire en mettant en correspondance certains mouvements et certaines sonorités obtenues, et que, sur la base de cette pratique entièrement pénétrée d'observation, il a pu progressivement cesser d'être attentif au détail de ses gestes pour se concentrer sur son interprétation. Mais que l'on n'ait *plus* besoin d'observer pour accomplir quelque chose ne signifie nullement qu'on puisse l'accomplir sans s'observer – ce qui revient à prendre l'aboutissement d'une pratique pour son point de départ. Cela ne pourrait valoir, à la rigueur (et encore !) que pour les mouvements les plus élémentaires, et non pour des actions complexes du type de celles que cite Anscombe. Autrement dit, nous avons affaire dans le cas du pianiste à ce qu'Aristote appellerait une *exis*, c'est-à-dire une disposition acquise. Or, le propre d'une *exis*, c'est qu'il faut l'avoir *apprise* pour pouvoir l'exercer, et que, inversement, c'est seulement en l'exerçant qu'il est possible de

52. *Ibid.*, p. 108.

53. Comme le remarque P. GEACH dans *Logic Matters*, Berkeley, University of California Press, 1972, p. 324.

54. *S.T.*, Ia, q. 14, a. 8, resp.

55. DESCOMBES, « Préface », *op. cit.*, p. 18 et P. GEACH, *op. cit.*, p. 325.

l'apprendre : s'exercer et apprendre sont dès lors *indissociables*. Dans un tel apprentissage, l'exercice des facultés motrices et l'*observation* des résultats obtenus, l'activité et la passivité, ne sont que l'envers et l'endroit d'un seul et unique processus. On rejoint ainsi certaines remarques de Ricœur consistant à déplorer l'absence, chez Anscombe, d'une pensée de la passivité : dans le cas du désir, comme dans celui de l'émotion – il faudrait ajouter de l'habitude –, les raisons et les causes d'une action sont assez impossibles à démêler, « une certaine passivité s'avère corrélatrice de l'action de faire »<sup>56</sup>. Or, le site où s'entrelacent activité et passivité est celui du corps envisagé comme corps propre (*Leib*), que l'analyse linguistique laisse justement de côté<sup>57</sup>.

### *L'analyse des motifs et la nécessité de l'approche herméneutique*

Mais il y a un point encore plus fragile dans les analyses d'Anscombe et c'est là, sans doute, que devrait se concentrer une critique d'inspiration herméneutique. Il s'agit de l'analyse des motifs qui occupe les paragraphes 12 à 16 d'*Intention*. A les lire attentivement, il semble bien que l'une des thèses majeures d'Anscombe devienne difficile, sinon impossible, à défendre : celle de l'autorité *non-épistémique* de l'agent sur ses intentions.

Il y va, en effet, des verbes d'intention comme de tous les autres verbes psychologiques (un « verbe psychologique », pour Wittgenstein, est un verbe dont les critères d'emploi ne sont pas symétriques à la première et à la troisième personne : par exemple, ce qui me permet d'affirmer qu'« il souffre », c'est l'observation des comportements de quelqu'un, de ce qu'il dit, etc. ; mais je n'ai pas besoin de m'observer ou d'écouter ce que je dis pour pouvoir dire, à la première personne, « je souffre ») : le doute et l'erreur, ici, sont logiquement exclus, donc l'idée de connaissance n'a pas de sens (§ 3). Ainsi, lorsque quelqu'un dit : « je sais bien si c'est là mon intention ou non », il ne fait pas état d'un *savoir* – à propos d'un savoir, il serait possible de poser une question du type : « quand as-tu acquis un tel savoir ? » –, il se borne à utiliser une formule d'insistance (cf. § 25). Cela entraîne comme conséquence qu'il faut à la fois reconnaître une certaine autorité de l'agent pour dire quelles sont ses intentions (il y a un point dans la recherche des intentions où seul celui qui agit *peut dire* ce qu'il a l'intention de faire), et en même temps, affirmer que cette autorité reste toujours relative, c'est-à-dire soumise à un contrôle intersubjectif possible de la sincérité de ses réponses (l'exemple type est celui de l'interrogatoire judiciaire ou policier), bref, qu'il n'y a pas d'autorité absolue de l'agent

56. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 84.

57. *Ibid.*, p. 135 ; *La sémantique de l'action*, op. cit., p. 45.

sur ses intentions : « l'intention qu'a un homme en agissant n'est pas une chose si privée et si intérieure qu'il aurait une autorité absolue pour dire *ce qu'elle est* »<sup>58</sup>. Anscombe s'oppose donc aussi bien à la thèse cartésienne d'une connaissance intérieure infaillible qu'à la thèse opposée, celles des « philosophes du soupçon » (Nietzsche, Marx, Freud), de l'impossibilité d'une telle connaissance.

Cela dit, sa marge de manœuvre paraît pour le moins étroite. L'exemple de l'interrogatoire de police est celui où quelqu'un mentirait *déli-bérément*. Mais n'y a-t-il pas de nombreux cas où se pose le problème – y compris pour nous-même –, de nos *véritables* intentions ? Et est-il vrai de dire que le doute est ici logiquement exclu ? Le cas de l'intention n'est-il pas tout à fait distinct du cas de la douleur, par exemple, où j'ai toute autorité pour dire si j'ai mal ? Le problème qui se pose, en d'autres termes, est celui, classique, de l'examen de conscience. Même le « plus scrupuleux examen de nous-mêmes », affirme Kant, ne nous permet pas d'établir avec certitude que nous avons agi purement par devoir<sup>59</sup>. Cet examen de conscience n'a nullement à être compris sur le modèle psychologue ou « mentaliste » de l'observation interne d'épisodes privés, il consiste en une tentative pour *formuler* mes vrais motifs en prenant en considération l'ensemble des circonstances de mon action, c'est-à-dire en l'envisageant à la lumière de mes actes passés, de mon caractère, de ce que je sais en général de la nature humaine, de l'influence des passions sur les hommes, de leur égoïsme, etc. Bref, comprendre *quelles ont été mes véritables intentions*, cela paraît impliquer d'interpréter mes actes à la lumière d'un contexte herméneutique plus vaste ; si une telle *interprétation* semble requise, c'est parce que mes intentions les plus profondes me demeurent les plus souvent opaques. « Les vertus se perdent dans l'intérêt, écrit La Rochefoucault, comme les fleuves se perdent dans la mer »<sup>60</sup>.

Qu'en est-il donc de cette question de nos *véritables* intentions, qu'Anscombe ne pose pas – et ne peut pas poser – puisqu'elle refuse toute idée d'une connaissance, donc aussi d'une méconnaissance, de nos intentions, en vertu de son « *behaviourisme logique* » ? Peut-on simplement reconduire la distinction entre nos intentions expresses et nos intentions latentes, celles que nous connaissons et celles que nous ignorons, celles qui nous demeurent largement opaques, à une distinction entre des intentions que nous déclarons et d'autres au sujet desquelles nous (nous) *mentons*, bref déplacer le problème du domaine de la vérité sur soi à celui de la simple véracité ? C'est bien, semble-t-il, ce que fait Anscombe. Juste à la suite du passage où elle précise qu'« il sait » dans

58. *L'intention*, op. cit., p. 81.

59. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 267.

60. LA ROCHEFOUCAULT, *Réflexions ou sentences et maximes morales*, maxime 171, éd. de J. Lafond, *Maximes et réflexions diverses*, Gallimard, « Folio », p. 71.

l'expression « il sait ses intentions » veut dire seulement « il peut dire », elle apporte la précision suivante : « Sauf bien sûr si nous imaginons un cas où quelqu'un dirait : "Il *pensait* que c'était son intention, mais il est devenu clair qu'il se trompait" <sup>61</sup>. » En anglais, nous avons non pas *he was doing a mistake* (erreur théorique), mais : *he was deceived*. La *self deception* est très différente du *mistake*, de l'erreur. Elle se place sur le terrain de la véracité et non sur celui de la vérité : c'est une tromperie à l'égard de soi-même, une auto-dissimulation, un mensonge dont on est soi-même la dupe. Ainsi, puisque l'intention est ce que nous *pouvons dire*, il peut se faire que nous refusions de la dire, et de *nous* la dire. La question est de savoir si cette réponse est suffisante. En effet, le cas de l'illusion sur soi (donc de la vérité sur soi) paraît beaucoup plus vaste que celui du simple mensonge fait à soi-même. Ou plutôt, le problème, lorsqu'on parle de mensonge sur soi, est qu'il ne s'agit justement pas d'un *mensonge* au sens ordinaire du terme. Ce qui caractérise le mensonge ordinaire, c'est qu'il faut *connaître* le vrai pour pouvoir dire le faux (d'où le paradoxe platonicien bien connu de la « supériorité » du menteur celui qui dit la vérité). Mais celui qui se trompe lui-même ne *connaît* pas ses véritables intentions ; plutôt que d'un mensonge au sens propre, il s'agit donc d'un *aveuglement sur soi*, d'une auto-illusion, d'un manque de clarté sur soi-même. Un tel manque de clarté suppose *a contrario* la possibilité d'élucider de manière plus ou moins juste, profonde et « conforme à la chose » ses propres intentions, la possibilité d'une interprétation plus ou moins vraie de celles-ci, donc une place pour une *vérité sur soi-même* que le behaviourisme d'Anscombe exclut pas principe.

On pourrait formuler les choses autrement. Lorsque Wittgenstein tourne en dérision l'idée selon laquelle nous pourrions nous tromper sur nos propres intentions, il fournit l'exemple suivant : « Or, peut-il m'arriver que je veuille écrire à quelqu'un et que j'écrive effectivement à quelqu'un d'autre ? Et comment cela pourrait-il arriver ? » <sup>62</sup>. Mais il s'agit ici moins du caractère absurde d'un doute sur nos intentions que de l'absurdité d'un doute sur leur *exécution*. Or, ne peut-il pas arriver que je veuille écrire à quelqu'un pour lui dire mon affection et mon admiration et qu'en réalité, je lui écrive d'abord et avant tout pour le flatter et pour me faire bien voir de lui ? C'est le cas du narrateur d'*L'ombre des jeunes filles en fleurs*. Ayant appris que les parents de Gilberte, et plus particulièrement M. Swann, ne le « gobent » pas, il entreprend d'écrire à ce dernier :

Tout ce que je ressentais pour lui, j'osai le lui écrire dans une longue lettre que je confiai à Gilberte en la priant de la lui remettre. Elle y consentit. Hélas ! il voyait donc en moi un plus grand imposteur encore

61. *L'intention*, op. cit., p. 96.

62. P.U., § 681.

que je ne pensais ; ces sentiments que j'avais cru peindre, en seize pages, avec tant de vérité, il en avait donc douté : la lettre que je lui écrivis, aussi ardente et aussi sincère que les paroles que j'avais dites à M. de Norpois, n'eut pas plus de succès. Gilberte me raconta le lendemain, après m'avoir emmené à l'écart derrière un massif de lauriers, dans une petite allée où nous nous assîmes chacun sur une chaise, qu'en lisant la lettre, qu'elle me rapportait, son père avait haussé les épaules en disant : « Tout cela ne signifie rien, cela ne fait que prouver combien j'ai raison ». Moi qui savais la pureté de mes intentions, la bonté de mon âme, j'étais indigné que mes paroles n'eussent même pas effleuré l'absurde erreur de Swann. Car que ce fut une erreur, je n'en doutais pas alors. Je sentais que j'avais décrit avec tant d'exactitude certaines caractéristiques irrécusables de mes sentiments généreux que, pour que d'après elles Swann ne les eût pas aussitôt reconstitués, ne fût pas venu me demander pardon et avouer qu'il s'était trompé, il fallait que ces nobles sentiments, il ne les eût lui-même jamais ressentis, ce qui devait le rendre incapable de les comprendre chez les autres.

Or peut-être simplement Swann savait-il que la générosité n'est souvent que l'aspect intérieur que prennent nos sentiments égoïstes quand nous ne les avons pas encore nommés et classés. Peut-être avait-il reconnu dans la sympathie que je lui exprimais un simple effet – et une confirmation enthousiaste – de mon amour pour Gilberte par lequel – et non par ma vénération secondaire pour lui – seraient fatalement par la suite dirigés mes actes <sup>63</sup>.

Il est difficile de considérer cet exemple comme celui d'un *mensonge* à l'égard de soi-même. Car le mensonge supposerait un accès à la vérité de certains sentiments et de certaines situations qui exigerait, à son tour, une expérience de la vie que le narrateur, justement, ne possède pas au moment où se situe l'action. C'est seulement rétrospectivement, à travers une interprétation du sens de son action passée à la lumière de beaucoup d'autres situations et expériences, que le narrateur peut donner raison à Swann contre lui-même et douter de sa « bonne foi » d'alors. Douter de sa « bonne foi » veut dire, en réalité, douter de la manière qu'il avait de rendre compte de ses intentions de l'époque, de la manière qu'il avait de les comprendre et de se comprendre. Ne faut-il pas admettre, dans ces conditions, la possibilité d'une interprétation plus *vraie* de nos intentions à la lumière de contextes interprétatifs plus vastes, plus étendus, donnant accès, sinon à la vérité ultime de nos intentions (qui demeure toujours largement problématique), du moins à des qualifications plus ou moins justes de celles-ci ? C'est ce qu'avancerait, en tout cas, une *conception herméneutique de l'intention*.

Anscombe, d'ailleurs, ne semble pas ignorer cette possibilité ; tout le problème est de savoir si elle peut l'intégrer à ses analyses et si cette possibilité ne conduit pas plutôt à les remettre en cause dans leur prin-

63. M. PROUST, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, in : *A la recherche du temps perdu*, éd. de J.-Y. Tadié, Bibliothèque de la Pléiade, tome I, Gallimard, 1987, p. 482-483.



cipe. En effet, il est possible, affirme-t-elle, que la considération de certaines choses conduise l'agent ou d'autres que lui « à juger qu'il s'est mépris sur les motifs qu'il a déclarés (*to judge that his declaration of his own motive was false*) »<sup>64</sup>. Si cette déclaration peut être fausse, c'est donc qu'il y a place ici – au niveau des *motifs* – pour l'erreur et pour la vérité, pour le doute et pour la méprise (la méprise vis-à-vis de soi-même, l'auto-illusion), bref pour une *connaissance* au sens fort du terme. Un peu plus loin, Anscombe souligne encore, et toujours à propos des motifs : « Expliquer ses propres actions en donnant un motif, c'est les placer sous un certain éclairage [...] Quant à savoir si l'éclairage sous lequel on place ses actions est véritable (*is a true light*), c'est une question connue pour être très difficile »<sup>65</sup>. Les motifs dont parle ici Anscombe sont des motifs qui « interprètent l'action »<sup>66</sup> (bien qu'elle ne précise jamais ce que veut dire « interpréter »). Cela revient à dire que l'agent peut *se tromper* sur ses motifs, les interpréter correctement ou non. Cette affirmation remet-elle en question le caractère *non-épistémique* de l'autorité que possède l'agent sur ses propres intentions ? Non, car il y a une *différence* entre intentions et motifs. Tout se passe alors comme si la stratégie d'Anscombe consistait, pour maintenir sa thèse du caractère non-cognitif de l'autorité de l'agent sur l'intention, à tracer une frontière nette – dont tout le problème est de savoir si elle n'est pas artificielle –, entre la question des motivations de l'action, où il y a place pour l'erreur d'interprétation, et celle des intentions au sens strict. L'analyse des intentions peut ainsi déboucher, dans le livre d'Anscombe, sur une analyse du raisonnement pratique, tandis que l'étude des motifs reste relativement elliptique et circonscrite – il n'en sera plus question après le paragraphe 16. « Les motifs-en-général, déclare l'auteur, est un sujet très difficile que je ne tiens pas à discuter longuement »<sup>67</sup>. Bien plus, loin de pouvoir donner lieu à une analyse *philosophique* véritable, la question des motifs est renvoyée par Anscombe, non sans quelque impatience, du côté de l'éthique et de la « critique littéraire »<sup>68</sup>.

On aperçoit bien, une fois encore, la difficulté : si la question de la vérité et de la fausseté des motifs allégués par quelqu'un est une question fondée, et si d'autre part motifs et intentions sont la même chose, alors la thèse du caractère non-cognitif de nos intentions est menacée dans son principe. Il faut donc distinguer motifs et intentions sans toutefois les opposer entièrement. Mais est-ce possible ?

Souvent, précise Anscombe, la philosophie a eu tendance à opposer intentions et motifs : elle a eu tort. En effet, certains motifs ne sont rien

64. *L'intention*, op. cit., p. 58.

65. *Ibid.*, p. 60.

66. *Ibid.*, p. 58.

67. *Ibid.*, p. 59.

68. *Ibid.*, p. 58.



d'autre que des intentions dans lesquelles quelque chose est fait. Si ce qui me meut, par exemple, c'est l'appât du gain, cela signifie que je fais x pour gagner de l'argent : ce type de motif, qu'Anscombe va appeler plus loin « motif prospectif » (*forward-looking motive*) correspond rigoureusement au troisième sens de l'intention (§ 13). Mais cette solution ne vaut que pour certains motifs et non pour les motifs en général. Ici encore, Anscombe en appelle à une analyse différentielle des jeux de langage et de la grammaire des concepts en question. Elle propose d'autres distinctions.

Supposons que j'agisse par amour ou par pitié : l'amour ou la pitié ne sont pas un *objectif* auquel tendrait mon action, comme le gain est l'objectif pour lequel je fais présentement autre chose. De tels motifs sont donc irréductibles au troisième sens de l'intention. Comment les analyser ? Il faut commencer par exclure de l'idée de « motivation » toute idée de détermination. Les motifs ne sont pas des causes mentales. Il existe bel et bien de telles causes mentales (par exemple, la vision d'un visage peut me faire sursauter, la musique martiale peut m'exciter, etc., cf. § 10), mais l'amour n'est certainement pas une telle cause. L'amour ne provoque pas causalement mon action, mais mon action est simplement faite *par* amour. C'est dire que l'amour est ici la raison, et non la cause, pour laquelle j'agis ainsi. A quelqu'un qui agit par amour, on peut faire des *objections*, ce qui n'a évidemment aucun sens dans le cas d'une cause mentale. Le motif jette donc sur l'action un certain éclairage ou, comme le dit Anscombe : « le motif interprète l'action (*it interprets his action*) »<sup>69</sup>.

Anscombe distingue, plus précisément encore, trois espèces de motifs : 1) les motifs prospectifs (*forward-looking-motives*), tels que l'appât du gain ou la crainte. Ces motifs sont identiques avec l'intention dans laquelle. En effet, « dire que quelqu'un a fait quelque chose par crainte de... revient souvent à dire qu'il l'a fait de peur que..., ou afin que telle chose n'arrive pas »<sup>70</sup> ; 2) les motifs rétrospectifs (*backward-looking motives*) qui font toujours référence à un événement passé. L'exemple le plus net qu'en donne Anscombe est celui de la vengeance. Je tue quelqu'un « parce qu'il a tué mon frère » ; cela implique que son crime passé m'apparaisse comme une *bonne raison* de le tuer. Anscombe cite également, parmi les motifs rétrospectifs, la gratitude et la pitié. 3) enfin, la classe la plus vaste est celle des « motifs-en-général » qu'Anscombe appelle aussi « motifs interprétatifs » : l'amour, la curiosité, le désespoir, l'admiration, etc. Ici, je n'ai pas à faire intervenir un événement passé qui fournirait une raison ou un fondement à mon action présente, mais seulement des sentiments qui jettent sur elle un certain éclairage.

69. *Ibid.*, p. 58.

70. *Ibid.*, p. 60.

Ce qui intéresse Anscombe, c'est principalement de montrer pourquoi ces trois différents types de motifs ne sont pas des causes. Elle examine beaucoup moins les rapports qu'ils entretiennent les uns avec les autres, et surtout les rapports qu'ils entretiennent tous trois avec l'intention en général. On pourrait formuler, à cet égard, deux questions, d'ailleurs étroitement liées entre elles. La distinction entre ces catégories de motifs est-elle fondée ? Ce qui est dit ici des motifs ne doit-il pas rejaillir sur l'analyse de l'intention et en remettre en cause les principes mêmes ?

A la première question, il faut répondre que la distinction entre les différentes catégories de motifs est sans doute beaucoup moins tranchée que ne le voudrait Anscombe. Faut-il opposer, en effet, des motifs qui regardent vers le passé et des motifs qui regardent vers le futur ? Que signifie, par exemple, agir « par vengeance » ? On ne voit guère ce qui rendrait ce motif exclusivement rétrospectif (et par suite relevant d'une analyse *sui generis*) et non pas toujours aussi prospectif. Agir par vengeance, en effet, ce n'est pas seulement agir sur le fondement d'un événement passé (l'assassinat de mon frère), mais c'est toujours en même temps agir « pour obtenir réparation », « afin de rétablir la justice » (cette « justice » fût-elle des plus sommaires), etc. Le motif rétrospectif s'exprime alors sous forme d'une intention dans laquelle. A l'inverse, la crainte n'est pas seulement un motif prospectif, mais tout autant rétrospectif. Je crains pour le futur (je veux éviter que...), parce que j'ai subi des maux semblables, ou parce que j'ai pris conscience de maux semblables survenus dans le passé : c'est sur le fondement de ces maux passés (qui me fournissent en l'occurrence une *raison*) que j'ai peur et que je veux éviter qu'ils se répètent dans le présent et dans l'avenir. Quant aux motifs en général, ou motifs interprétatifs, on ne voit guère en quoi il différeraient radicalement des motifs prospectifs. Agir *par* amour, n'est-ce pas agir *pour* le bien d'une personne (quel que soit concrètement ce bien) ? Le motif interprétatif paraît quasiment impossible à distinguer de l'intention dans laquelle.

Mais alors, est-il possible de sauver la thèse du caractère non-cognitif de l'autorité de l'agent sur l'intention ? Si ce qui caractérise les motifs, qu'ils soient rétrospectifs ou interprétatifs, c'est le fait que l'on peut toujours soulever à leur propos la question de savoir s'ils sont véritables ou non, ou comme le dit Anscombe, si l'éclairage dans lequel ils placent l'action est un *vrai* éclairage (*a true light*), ou encore, si ce qui caractérise les motifs, c'est la possibilité toujours ouverte que l'agent juge après coup « que la déclaration de son motif était fausse (*that his declaration of his own motive was false*) »<sup>71</sup> ; si, en outre, il est impossible de tracer une frontière nette entre les motifs (qui ne sont jamais des *causes* mentales) et les intentions, notamment l'intention dans laquelle quelque

71. *Ibid.*, p. 58.

chose est fait ; alors, de deux choses l'une : ou bien la question de la vérité des motifs se pose bien, et se pose également celle de la vérité de l'intention : il faut abandonner la thèse du caractère non-cognitif de l'autorité de l'agent sur cette dernière ; ou bien, il faut aligner le statut des motifs sur celui des intentions et exclure que l'on puisse agir pour des motifs qui sont obscurs, opaques, voire inconnus. En effet, si l'idée d'un motif dont je ne suis pas conscient semblait *a priori* défendable, celle d'une intention dont je ne suis pas conscient paraît absurde au regard de la définition anscombiennne de l'intention, puisqu'une action est intentionnelle s'il y a une description *connue de l'agent* qui s'applique à cette action et sous laquelle l'agent veut faire ce qu'il fait<sup>72</sup>.

Revenons à l'exemple de Proust. L'action du narrateur est évidemment intentionnelle sous la description : « il écrit une lettre à Swann ». Comment pourrait-il, en effet, se tromper sur ce qu'il fait au point de ne pas même savoir qu'il est en train d'écrire une lettre, et que cette lettre s'adresse à Swann ? Mais qu'est-il en train de faire en écrivant à Swann ? Lui témoigner son affection et son admiration pour la simple beauté de la chose, ou bien le flatter pour s'attirer ses bonnes grâces et ainsi, se rapprocher un peu plus de l'objet de son désir ? Ici, l'action intentionnelle (écrire cette lettre à Swann) n'apparaît équivalente à une autre action intentionnelle (lui témoigner son affection ou, au contraire, s'attirer ses bonnes grâces) que si nous pouvons élucider les véritables motifs du narrateur, aussi bien ses « motifs interprétatifs » (affection, amour, admiration) que ses « motifs prospectifs » (s'attirer ses bonnes grâces, se rapprocher de Gilberte) puisqu'ils sont liés les uns aux autres. En effet, certains de ces motifs s'excluent mutuellement : témoigner son affection à quelqu'un suppose que l'action en question soit désintéressée, qu'elle n'ait pas d'autre objectif qu'elle-même ou qu'elle soit à elle-même son propre objectif, et inversement, la présence d'une autre fin *requalifie* l'intention, elle oblige à abandonner la première description sous laquelle l'agent croyait que son action était intentionnelle ; si son acte vise à séduire Gilberte (en séduisant son père), ce n'est plus un geste désintéressé, ce n'est donc plus un témoignage d'affection. Du coup, comment ne pas admettre que la description sous laquelle une

72. Anscombe, en vérité, affirme qu'il doit y avoir *au moins* une description sous laquelle l'agent est conscient de son action pour que son action soit intentionnelle sous cette description. Elle n'exclut pas expressément qu'il y ait des descriptions sous lesquelles son action est intentionnelle mais dont il ne soit pas lui-même conscient : elle n'en dit rien. Mais alors, on voit mal ce que pourrait bien vouloir dire que le doute est logiquement exclu dans le cas des intentions et logiquement possible dans celui des motifs. Quant à Wittgenstein, au moins dans une première phase de sa pensée, il tendait à rejeter tout à fait l'idée d'un motif inconscient : « "Nous pouvons seulement *conjecturer* la cause, mais nous *connaissons* le motif" : cet énoncé est un énoncé grammatical. Le *pouvons* renvoie à une possibilité *logique* » (*Blue and Brown Books*, Oxford, Blackwell, 1969, p. 15 ; tr. fr. de M. Goldberg et J. Sackur, Paris, Gallimard, 1996, p. 54).

action est intentionnelle *implique déjà* une analyse des motifs, et, si cette analyse autorise le doute aussi bien que l'erreur, que toute assignation d'une intention met en jeu une *interprétation* à l'issue de laquelle il est possible de décider, parmi différentes séries de motifs, en plaçant l'action elle-même dans un contexte plus vaste (celui des actions passées de l'agent, de son caractère, des mœurs de son époque, de l'histoire, de la nature humaine en général, etc.), lesquels sont les plus pertinents pour rendre compte de l'action en question ? Cette interprétation contextuelle est soumise à l'esprit de finesse et non à l'esprit de géométrie : elle sera plus ou moins perspicace, juste, appropriée à une situation.

Cette conception herméneutique de l'intention suppose qu'on réintroduise trois concepts qu'Anscombe, à la suite de Wittgenstein – et en vertu de leur critique commune de l'empirisme, qui déteint sur leur pensée –, avait commencé par écarter. Premièrement, la notion d'*empeiria* intersubjective, c'est-à-dire d'une connaissance du particulier en tant que tel qui peut éventuellement se transmettre (plus ou moins) à travers la poésie, l'histoire, la philosophie, la « sagesse populaire », et qui structure notre précompréhension des situations dans lesquelles les actions à interpréter nous sont données ; une telle « expérience », au sens qu'Aristote ou Montaigne donnent à ce terme, se situe aux antipodes du concept empiriste qui en forme le pendant moderne. Deuxièmement, l'idée d'une aptitude à juger, dans telle ou telle situation concrète, de ce qu'il convient de faire ; l'idée d'une *connaissance pratique* qui s'enracine dans l'expérience et a égard, elle aussi, au particulier comme tel ; cette reprise du motif aristotélicien de la *phronèsis* dans un contexte herméneutique interdit de restreindre le problème de la connaissance pratique à celui de l'*exécution* d'une intention. Il y a une compréhension des situations dans leur singularité qui oriente notre compréhension de l'agir et qui détermine notre rapport à la pratique en tant que telle. Troisièmement, le concept de *situation*, qui n'est guère thématiqué par la philosophie post-wittgensteinienne ; le sens d'une action intentionnelle n'est intelligible qu'en situation au regard des pratiques en usage, de normes partagées, d'une expérience intersubjective de la nature humaine, du jeu des passions, etc.

La connaissance pratique n'est donc pas uniquement une connaissance exécutive. Elle ne se réduit pas à la connaissance sans observation des mouvements que je dois accomplir pour faire ce que j'ai l'intention de faire. Anscombe partage avec la philosophie moderne beaucoup plus qu'elle ne croit : elle partage avec elle *une certaine* distinction entre théorie et pratique qui subordonne entièrement la seconde à la première. Pour elle, la connaissance pratique, c'est la connaissance permettant d'*exécuter* un raisonnement pratique au moyen des mouvements corporels appropriés. Il faut objecter à cela que la pratique possède son propre savoir – ce qu'Aristote appelait justement *phronèsis* – qui consiste dans

la capacité non seulement à exécuter correctement un jugement, mais d'abord à *bien juger en situation*, c'est-à-dire à interpréter correctement un contexte pratique nécessairement contingent et singulier et, en saisissant le sens singulier de *telle* situation, à agir conformément à elle. Inversement, c'est uniquement en vertu de cette connaissance du particulier et du contingent en tant que tels qu'il devient possible, parmi les intentions susceptibles d'éclairer un comportement (le mien non moins que celui d'autrui) de déterminer lesquelles sont les plus justes, les plus pertinentes pour permettre de comprendre cette action dans le contexte qui est le sien. Une telle *aptitude herméneutique* – qui rappelle l'esprit de finesse de Pascal – *ne peut pas être mise en forme par le biais d'un syllogisme*, et c'est pourquoi elle n'intéresse pas directement Anscombe. Et pourtant, elle constitue le cœur de toute théorie de l'intention, car une telle théorie doit rendre possible d'identifier et de reconnaître nos *véritables* intentions dans un contexte pratique sans cesse changeant. La théorie du raisonnement pratique apparaît dès lors subordonnée à une théorie de l'interprétation permettant de mettre au jour les *prémisses* du raisonnement pratique. Le problème qui apparaît en effet décisif pour une théorie de la *praxis* humaine, ce n'est plus la question de l'inférence pratique, mais celle de la compréhension nécessairement finie, c'est-à-dire à la fois contextuelle et historique, des maximes ou des intentions qui président à toute inférence pratique et qui peuvent être reconnues pour siennes par un agent à l'issue d'une interprétation de sa propre histoire.