

## EXPLICATION, DESCRIPTION DE L’ACTION ET RATIONALITÉ PRATIQUE CHEZ ANSCOMBE

Valérie Aucouturier

### I. Qu’est-ce qu’une action ?

Imaginons Jules dans un laboratoire. Un scientifique stimule une certaine zone de son cerveau et son bras se lève. Imaginons à présent Jules à l’école. La maîtresse pose une question et Jules lève le bras pour intervenir car il pense connaître la réponse. Dira t-on dans les *deux* cas que Jules a agi ? Il est probable que non. Il est probable que, dans le premier cas, nous dirions que le scientifique a simplement *causé* mécaniquement le fait que Jules lève son bras, tandis que dans le second cas Jules a bien *levé* son bras<sup>1</sup>.

« Quand “je lève mon bras”, mon bras se lève. D’où ce problème : Que reste-t-il donc quand je soustrais le fait que mon bras se lève du fait que je lève le bras ? »<sup>2</sup>

Autrement dit, y-a-t-il lorsqu’on a affaire à des actions un élément spécifique supplémentaire (une volonté, une intention, un désir, etc.) qui fait que lorsqu’il lève son bras pour prendre la parole Jules agit, tandis que lorsque son bras se lève par le biais d’un processus purement mécanique il n’agit pas ? La question ici posée est la suivante : quel est le *critère* nous permettant de distinguer les cas d’actions des autres types de mouvement ? On pourrait être tenté d’invoquer – et c’est bien cette tentation que dénonce ici Wittgenstein – la présence, en plus du mouvement mécanique, d’un événement interne à l’agent, de quelque chose de mental comme une volonté, une intention d’agir, etc. Mais cette solution a l’inconvénient non négligeable d’être purement spéculative<sup>3</sup> : elle propose en effet de postuler l’existence d’entités ou d’événements dont il resterait à la philosophie, voire même à la science, de déterminer la nature. Or, s’il y a bien un sens à distinguer le mouvement mécanique de l’action à proprement parler<sup>4</sup>, et même à le faire en invoquant des concepts comme

---

<sup>1</sup> D. Davidson dans « Actions, Raisons et Causes » (voir la note 1) ne nie pas cette distinction entre une *action* et un *mouvement du corps*. Il analyse, par ailleurs, cet exemple dans « Problems in the Explanation of Action » in *Problems of Rationality*, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 102-116.

<sup>2</sup> L. Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, §621, trad. E. Rigal, Paris, Gallimard, 2004, p. 228.

<sup>3</sup> Pour des développements précis sur ce point, voir V. Descombes, *La denrée mentale*, Paris, Minuit, 1995.

<sup>4</sup> Tenons-nous en pour le moment délibérément à un concept assez lâche d’« action » comme ce que d’ordinaire nous qualifions comme tel.

ceux de volonté, d'intention, etc., le pas qui consiste à postuler la présence nécessaire d'événements mentaux pour qu'il y ait action est, selon nous, un pas de trop.

C'est justement contre l'exigence de ce pas supplémentaire que la philosophie de l'action d'Anscombe, dans le sillage de Wittgenstein, va se positionner. Cette dernière propose, en effet, une réponse qui tente de lever un certain nombre de problèmes relatifs à la question de l'explication de l'émergence d'une action. Elle nous dit simplement que, dans un cas comme celui de Jules, l'action (intentionnelle ou non, volontaire ou non, accidentelle ou non) se distingue précisément (notamment en raison d'éléments contextuels) du fait que nous n'attribuons pas son émergence à une cause mécanique<sup>5</sup>. Elle se positionne ainsi radicalement contre une thèse de type davidsonien (soutenue en particulier en 1963 dans « Action, raisons et causes »), selon laquelle la rationalisation d'une action serait « une forme d'explication causale ordinaire »<sup>6</sup> (« *a species of causal explanation* »). Si Anscombe n'exclut pas la possibilité d'explications causales dans le cadre d'une explication de l'action, elle refuse de considérer que ces explications causales seraient « ordinaires » au sens où l'entend Davidson (c'est-à-dire au sens nomologique et naturaliste du terme). Nous reviendrons sur ce point.

Une action est précisément ce pour quoi on peut nous demander des comptes : « Que fais-tu ? », « Pourquoi fais-tu cela ? », etc. Le domaine de l'agir se distingue précisément de celui des causes physiques ou naturelles parce qu'il autorise ce genre de questions. Ce qui n'implique pas pour autant que nous ne puissions pas agir de façon involontaire, irréfléchie, machinale, etc. Mais cela implique que, même dans ces cas-là, nous sommes en mesure de rendre des comptes (même si c'est pour dire, « je ne savais pas ce que je faisais », « je ne l'ai pas fait exprès », etc.). En revanche, on s'accordera facilement pour dire qu'il est rare que nous demandions des comptes à un caillou ou à un arbre :

« Un caillou ne peut rester en embûche, attendant de te faire trébucher. La branche d'arbre qui se brise ne vise pas les tasses et les verres qu'elle casse en tombant. Un singe ne peut ouvrir un compte en banque. Une vache ne peut payer ses dettes »<sup>7</sup>.

« Nous remarquons tous chaque jour un nombre considérable de mouvements et de changements dans le monde sans pour autant en donner une explication comparable. L'arbre ondule dans le vent ; les mouvements de ses feuilles sont tout aussi précis que le mouvement de ma main lorsque j'écris au tableau. Pourtant aucune description d'un ensemble défini de mouvements ou d'une apparence

<sup>5</sup> Voir E. Anscombe, « Practical Truth » in *Human Life Action and Ethics*, Exeter, St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, 2005, pp. 149-167.

<sup>6</sup> D. Davidson, « Actions, raisons et causes » in *Actions et événements*, trad. P. Engel, Paris, PUF, 1993, p. 15.

<sup>7</sup> E. Anscombe, « Practical Truth », *Op. Cit.*, p. 149.

déterminée de l'arbre ne ressemblerait, même vaguement à "Elle a écrit : 'Je suis une sottise' au tableau" » (*L'intention*<sup>8</sup>, §46, p. 143).

Ainsi il existe une multiplicité de niveaux de description de l'action humaine, pouvant aller d'une description purement constatative (« son bras se lève ») à une description rendant compte du caractère actionnel d'un événement (« il lève son bras »). En fonction de la description sous laquelle (*under which*) l'événement nous est donné, nous dirons que l'agent est plus ou moins responsable de ce qu'il fait. Ainsi, même les mouvements de l'arbre ou ceux de la pierre peuvent être décrits comme des actions, mais si c'est le cas, ce sera généralement dans un contexte métaphorique ou poétique. Pour les cas d'action humaine, il sera plus *naturel* d'interpréter les mouvements d'un individu comme des actions, à *moins que* certains aspects contextuels ne suggèrent clairement qu'on a affaire à un mouvement réflexe (comme chez le médecin, par exemple) ou à une maladresse (quoique ce type de cas soit déjà un cas limite : même si je ne l'ai pas fait exprès, on dira bien que j'ai cassé le verre en un sens différent de celui où l'on dit que la branche a brisé les verres en tombant). Prenons garde cependant à ne pas considérer ce critère (qu'on pourrait dire contextuel et conventionnel) d'identification de l'action avec une forme quelconque d'interprétation. Von Wright note bien ce point :

« Nous prenons parfois à tort un comportement pour une action alors qu'il n'en est pas une. Le bras d'une personne se lève et je dis que je la vois lever son bras. J'apprends ensuite que j'ai été témoin d'une expérience psychologique et que le système neuronal de la personne était stimulé de façon à ce que son bras se lève. (L'expérimentateur lui avait peut-être même dit de ne pas lever son bras "elle-même".) Je dois donc retirer mon affirmation (*claim*) implicite selon laquelle la personne a levé son bras. Je peux décrire à nouveau ce que j'ai vu d'une façon qui n'implique pas une telle affirmation en disant que j'ai vu son bras se lever. Lorsque je modifie ainsi ma description originale, il est tentant de parler, *post hoc*, d'une fausse interprétation de ce que j'ai vu. (...) Dans les deux cas [le cas présent et celui de la perception d'objets physiques], cependant, il est égarant de dire qu'on a mal interprété ce qu'on a vu. Car nous n'avons pas du tout *interprété* ce que nous avons vu. Je peux comprendre quelque chose comme une action et me tromper en la comprenant ainsi. Je peux voir quelque chose comme un objet physique et me tromper en le voyant ainsi. Mais ceci ne veut pas dire que ce que j'ai *vraiment* vu était, par exemple, son bras se lever et pas la personne levant son bras – ou une peinture sur le mur et pas une colonne »<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Les principaux passages de *L'intention* sur le raisonnement pratique sont regroupés dans un article intitulé « On Practical Reasoning » in *Practical Reasoning*, J. Raz (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1978, pp. 33-45.

<sup>9</sup> G.H. Von Wright, « On So-Called Practical Inference » in *Acta Sociologica*, 15/1, 1972, pp. 39-53 ; repris in *Practical Reasoning, op. cit.*, p. 61.

L'objet du présent article n'est cependant pas de discuter cette question de la reconnaissance d'une action comme telle et sa distinction du simple mouvement. Nous espérons seulement que ce passage permettra d'éclairer un point important de la tradition analytique dans laquelle se situe le débat qui va suivre : l'idée selon laquelle les éléments « extérieurs » (publics, observables) et contextuels priment dans la reconnaissance de l'action sur tout ce qui pourrait se rapporter à un certain nombre de spéculations sur ce qu'il se passe « réellement » à « l'intérieur » de l'agent.

Nous nous proposons dans les propos qui vont suivre d'examiner un modèle spécifique d'explication de l'action : le raisonnement pratique. Ce modèle a, en effet, été repris par un certain nombre de philosophies de l'action (en particulier celles d'Anscombe, Davidson et Von Wright sur lesquelles notre propos va se concentrer). Il s'agira de s'interroger sur le rôle qu'on peut assigner au raisonnement pratique dans l'explication de l'action : d'une part, au sein d'une philosophie de l'action de type anscombien et, d'autre part, par contraste avec le raisonnement théorique à partir d'un critère distinctif, à savoir le fait que le premier se conclut par une action et pas par la simple affirmation d'une proposition.

## II. Le raisonnement pratique

Si la reconnaissance de l'action et de ses motifs se fait avant tout à « l'extérieur » (c'est, sans aucun doute une thèse centrale de l'oeuvre d'Anscombe), il ne s'agit pas pour autant de nier qu'il se passe quelque chose à « l'intérieur » de l'agent<sup>10</sup> : souvent (mais pas toujours), avant d'agir ou de prendre une décision ou encore au moment où nous agissons, nous raisonnons, nous réfléchissons aux meilleurs moyens d'atteindre les buts que nous nous sommes fixés.

Or le raisonnement pratique est un *mode de description* de l'action, qui rend compte du caractère raisonné, intentionnel et planificateur d'une action humaine. Ce rôle *descriptif* assigné au raisonnement pratique n'exclut cependant pas, on va le voir, la possibilité de lui attribuer un rôle *explicatif*. Si Anscombe reprend à son compte le concept aristotélicien pour tenter d'en souligner le rôle *descriptif*, c'est avant tout par réaction à une certaine conception *normative* de l'explication. Autrement dit, il s'agit de rejeter l'idée selon laquelle l'explication par le raisonnement pratique imposerait un quelconque ordre sur le monde, *prescrirait* la façon dont l'action *doit* se dérouler. Ainsi le raisonnement pratique est descriptif au sens où il permet de voir l'action sous un certain angle, il est explicatif au sens où il rend compte de l'ordre du déroulement

<sup>10</sup> Ceci n'est bien sûr qu'une « façon de parler », il ne s'agit pas de dire qu'il se passe *littéralement* quelque chose à l'intérieur de l'agent (« littéralement » étant ici entendu comme impliquant une vision réificatrice des processus de pensée, de réflexion ou de décision), mais plutôt qu'une action s'accompagne souvent de réflexions et de pensées qui ne sont pas nécessairement exprimées ou explicitées par l'agent.

de l'action et de ses raisons (et pas au sens où il rendrait compte d'une *loi* de la volonté ou de l'intention).

Mais, si l'on s'en tient à une conception descriptive du raisonnement pratique, il pourrait alors apparaître difficile de légitimer le fait que (contrairement au raisonnement théorique) il est censé se conclure par une action : quel serait alors son rôle dans l'engendrement de l'action ? Comment un simple mouvement de la pensée pourrait-il produire une action ? Ce problème classique renvoie bien sûr à la fameuse problématique (dont on attribue généralement l'origine à Hume) du passage du « est » au « doit », c'est-à-dire du passage du constat d'un ordre factuel à un ordre normatif du type « il convient », « il faut », « je dois » faire ceci ou cela.

Nous allons voir comment parvenir à maintenir le rôle du raisonnement pratique dans le déroulement de l'action (et même, comme on va le voir, de l'action intentionnelle) en invoquant l'idée selon laquelle il serait une *description* rationalisante de l'action.

### A. Aristote

Chez Aristote, les actes rationnels sont ceux qu'on admet être volontaires : « Les actes qu'on passe pour avoir exécutés soi-même, c'est-à-dire de son plein gré, sont principalement ceux qui s'accompagnent de raison »<sup>11</sup>. Or le raisonnement pratique appartient à une catégorie plus restreinte de l'action rationnelle<sup>12</sup>. Le raisonnement pratique vise une certaine *fin* et réside dans l'élaboration d'une *décision* qui nous conduira à un *choix* quant aux moyens à employer pour parvenir à la fin visée. La conclusion du raisonnement pratique est une action<sup>13</sup>. Il se distingue du raisonnement théorique (celui de la science) qui porte sur des propositions *nécessaires* et *universelles* et se fonde sur des principes indémontrables. Au contraire, le raisonnement pratique porte sur la *contingence* et le *particulier*. On ne délibère pas « des choses qui ne peuvent être autrement » (*EN*, 1139 a 10, p. 291), mais de celles qui « comportent de l'indéterminé » (*EN*, 1112 b 9, p. 146). Voici ce qu'en dit Bodéüs commentant ce passage de *l'Ethique à Nicomaque* :

<sup>11</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1169 a 1, Trad. R. Bodéüs, Paris, Garnier Flammarion, 2004, p. 478.

<sup>12</sup> Notons au passage qu'il n'y a pas à faire de distinction entre raisonnement pratique et syllogisme pratique, car les deux sont équivalents et il s'agit simplement d'une question de traduction. Par ailleurs, le terme grec n'a pas un sens aussi restreint que notre terme de « syllogisme ». Voici ce qu'en dit Anscombe : « En grec, « syllogisme pratique » signifie tout simplement raisonnement pratique. Il s'agit des raisonnements qui vont d'un objectif, par l'intermédiaire de plusieurs étapes, jusqu'à l'accomplissement d'une action particulière, ici et maintenant. » - *L'intention*, trad. M. Maurice et C. Michon, Paris, Gallimard, 2002, §42, p. 138.

<sup>13</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1112 b 25, *op. cit.*, p. 148 ; *De Anima*, 413 a 15.

« Le *moyen* que l'on cherche en délibérant pour être généreux, juste et heureux, c'est l'action *particulière* qui, *ici et maintenant* correspond à ce qui est généreux ou juste et en quoi consiste le bonheur. La délibération est donc une recherche du particulier qui, *dans les circonstances*, correspond à l'inclination au but toujours visé par la vertu »<sup>14</sup>.

Ainsi, l'action particulière ne peut pas obéir strictement à une loi universelle (comme celles de la morale kantienne par exemple) et même l'obéissance aux lois de la *justice* doit être reconsidérée dans chaque cas au regard des circonstances particulières :

« Une personne saine d'esprit ne peut jamais accepter, quand elles sont prises de façon stricte, des considérations de la forme : "Il est toujours convenable de faire telle et telle chose dans telle et telle circonstance », en dehors d'activités techniques spécifiques »<sup>15</sup>.

L'action rationnelle dépend cependant d'une certaine connaissance pratique et théorique générale (au sujet de ce qui est bon : c'est l'*intelligence* qui saisit ce qui est bon, c'est-à-dire la fin visée) et on délibère par la pensée et la raison afin de choisir le ou les moyens adéquats en vue de la réalisation d'une fin donnée. À l'issue de cette délibération, on parvient à une *décision* qui nous conduit à l'action. Par exemple :

La vitamine X est bonne pour tous les hommes de plus de soixante ans.  
 Les tripes de porc sont pleines de vitamine X.  
 Je suis un homme de plus de soixante ans.  
 Voilà des tripes de porc.

D'après ce syllogisme<sup>16</sup>, l'action qui doit s'ensuivre est : « Je mange des tripes de porc ». Mais il se peut cependant que je ne le fasse pas. Il n'y a, après tout, aucune nécessité logique ni aucune force causale qui me pousserait ici à agir. On comprend aisément en quoi il est légitime de s'interroger sur le rôle de cette délibération dans l'accomplissement de l'action. Aristote ne pose pas explicitement cette question, mais

<sup>14</sup> Note de R. Bodéüs in Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1112 b 19, *op. cit.*, p. 147.

<sup>15</sup> E. Anscombe, *L'intention*, *op. cit.*, p. 115. Ce point est discuté par M. Mothersill, « Anscombe's account of the practical syllogism » in *The Philosophical Review*, 71/4, 1962, pp. 448-461. Elle accuse Anscombe, par son refus de la maxime générale, de nier la possibilité de l'existence de règles morales (comme tenir ses promesses, payer ses dettes, etc.). Mais elle confond ici, semble-t-il, deux choses différentes : d'une part l'application systématique à ses propres actions de certaines maximes morales universelles et, d'autre part, l'engagement moral *effectivement* pris dans une situation donnée (la promesse par exemple). Or Anscombe ne nierait certainement pas qu'une promesse faite est un engagement qui doit être tenu, en vertu de conventions socialement déterminées. Mais ceci n'empêche pas que, dans une situation donnée, je ne tiens pas ma promesse (par exemple si tenir ma promesse peut avoir des conséquences catastrophiques, etc.). Voir à ce propos « Modern Moral Philosophy », in *Human Life Action and Ethics*, *op. cit.*, pp. 169-194.

<sup>16</sup> Anscombe, *L'intention*, § 33, *op. cit.*, p. 113.

il apparaîtrait que, selon lui, la renonciation à agir ne peut qu'être consécutive à un empêchement : « Et si d'aventure, on se heurte à une impossibilité, on renonce à agir [...]. Mais si une possibilité apparaîtrait, on se met à l'action »<sup>17</sup>.

Une autre caractéristique centrale du raisonnement pratique est qu'il ne doit pas être analysé comme conduisant nécessairement à une *bonne* action (au sens moral du terme). En effet, l'analyse aristotélicienne du raisonnement pratique se distingue de la question morale (bien que celles-ci se rejoignent au sujet des actions vertueuses)<sup>18</sup>. On peut, par ignorance de ce qu'il convient de faire, commettre une mauvaise action et l'on sera dans ce cas plus facilement excusable que si l'on commet un méfait en y consentant<sup>19</sup>. Si, donc, l'action humaine est sans cesse susceptible d'être l'objet d'un jugement moral, si le jugement moral détermine souvent nos fins, le raisonnement pratique est une forme de délibération qui n'intègre pas dans son processus (mais seulement dans les fins qu'il vise) de dimension morale.

### **B. Anscombe**

Pourquoi la philosophie contemporaine de l'action s'intéresse-t-elle au modèle du raisonnement pratique ? Il peut y avoir plusieurs raisons à cela, parmi lesquelles celles de trouver un moyen de *modéliser* l'action humaine ou d'en fournir une explication *naturaliste* (Davidson, Velleman, Bratman). Ce n'est bien sûr pas l'objet de la reprise par Anscombe du modèle aristotélicien. Cette reprise vise bien plutôt, dans une veine wittgensteinienne ou encore austinienne (cf. « Other Minds »<sup>20</sup>), à montrer que connaître n'est pas simplement et uniquement avoir des croyances vraies sur les faits du monde, mais c'est aussi un *savoir faire*, qui ne porte pas sur des *faits* mais sur des *actions*, des capacités, des aptitudes, etc. :

« On trouve certainement dans la philosophie moderne une conception de la connaissance qui est irrémédiablement contemplative. Pour parler de connaissance il faut juger que cela même est en accord avec les faits. La réalité, les faits sont premiers et dictent ce qu'il faut dire s'il s'agit de connaissance. Voilà la raison profonde de l'obscurité dans laquelle nous nous trouvons » (*L'intention*, §32, p. 108).

<sup>17</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1112 b 24, *op. cit.*, p. 148.

<sup>18</sup> Voir *L'intention*, §35 et suivants.

<sup>19</sup> L'analyse que donne Aristote à ce propos est plus fine et détaillée : il distingue par exemple ce qu'on a le droit d'ignorer et ce qu'on ne peut ignorer ou encore le fait que mal agir en état d'ivresse relève de la responsabilité de l'agent car il s'est lui-même mis dans cet état, etc. Voir *Ethique à Nicomaque*, 1113 b 30, *op. cit.*, p. 154.

<sup>20</sup> J.L. Austin, « Other Minds », in, *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 76-116.

Cette « obscurité dans laquelle nous nous trouvons » dérive du modèle contemplatif de la connaissance qui nous induit à penser les *objets* de la connaissance pratique sur le mode des *objets* de la connaissance théorique empirique. L'enjeu de cette discussion est bien plus vaste que celui du présent article et c'est la raison pour laquelle nous n'entrerons pas ici dans les détails. Retenons toutefois que la thèse bien connue qui est sous-tendue par cette remarque est l'idée que *ce que* nous disons connaître lorsque nous prétendons connaître nos raisons d'agir, nos intentions ou plus simplement lorsque nous disons savoir ce que nous faisons, que ces objets de connaissances sont conçus à tort sur le modèle des objets empiriques ou factuels de la connaissance contemplative, c'est-à-dire comme des faits ou des événements (mentaux)<sup>21</sup>.

On a vu que la question classique concernant le raisonnement (ou syllogisme) pratique consiste à se demander de quelle façon une simple inférence logique pourrait mener à une action. Or cette question résulte de cette conception essentiellement *contemplative* de la connaissance : nous envisageons la délibération sur le modèle de la connaissance empirique, selon laquelle il nous suffirait d'observer en nous un certain raisonnement et de l'appliquer lorsque nous agissons. Ainsi interprété, le modèle paraît non seulement artificiel<sup>22</sup> mais tout simplement erroné. On ne voit pas en quoi la contemplation d'un raisonnement pourrait nous inciter à l'action. Chez Descombes<sup>23</sup>, la distinction entre théorie et pratique n'a rien à voir avec l'opposition classique entre *théorie* et *pratique* selon laquelle il y aurait un décalage entre la connaissance théorique et son applicabilité pratique. Le modèle du raisonnement pratique qu'il propose (inspiré des travaux d'Anscombe, Kenny et Wiggins) met l'accent sur le fait qu'une connaissance théorique sera évaluée en termes de vérité et de fausseté et en termes d'adéquation à la réalité, tandis que la connaissance pratique consiste à *adapter* la réalité à la description qu'on souhaite en donner, à des objectifs qu'on se fixe.

Ainsi, on retrouve la dénonciation austinienne de « l'illusion descriptiviste »<sup>24</sup> dans la critique anscombiennne de la connaissance contemplative. Il est vrai que si ma description du monde s'avère inadéquate par rapport à l'état du monde, on considérera que ma description est erronée. Mais, dans le domaine de l'action, c'est l'inverse. Si je me fixe un objectif et que mon action n'est pas conforme à cet objectif, ce n'est pas que la description de mon objectif est fautive, mais c'est que j'ai dû commettre une erreur pratique : ce n'est plus mon discours qui doit se conformer à la réalité, mais c'est la réalité qui doit se conformer à mon discours. C'est ce que vise

<sup>21</sup> Sur cette problématique de la connaissance pratique, voir entre autre l'article de V. Descombes « Comment savoir ce que je fais ? » in *Philosophie*, 76, Paris, Minuit, pp. 15-32.

<sup>22</sup> Ce que Anscombe ne nie, par ailleurs, pas : voir *L'intention*, *op. cit.*, §42.

<sup>23</sup> V. Descombes, « Introduction » in *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Seuil, 2007, p. 11.

<sup>24</sup> J.L. Austin, *Quand dire c'est faire*, trad. G. Lane, Paris, Seuil, 1970, p. 39.

à montrer l'« apologue des deux listes d'achat »<sup>25</sup> du §32 de *L'intention* : le détective qui prend note de tout ce que l'acheteur met dans son panier commet une « erreur de jugement » s'il écrit « margarine » lorsque son sujet d'observation achète du beurre (pour rectifier son erreur, il peut rayer le mot « margarine » et écrire « beurre » à la place) ; en revanche, l'acheteur commet une « erreur de performance » s'il met de la margarine dans son panier alors qu'il est écrit « beurre » sur sa liste (il ne pourra pas corriger son erreur en remplaçant le mot « beurre » sur sa liste par « margarine »). L'enjeu de cette distinction entre « erreur de jugement » (connaissance théorique) et « erreur de performance » (connaissance pratique) est crucial puisqu'il va permettre de rendre compte d'un fait linguistique important : le langage n'est pas purement descriptif, il a aussi, comme l'ont déjà montré Austin et Wittgenstein, un usage principalement pratique (ici, celui de déterminer ce que l'on veut ou doit faire, c'est-à-dire la façon dont la réalité va devoir se conformer à nos intentions).

Dans la seconde partie de *L'intention* (§33 sqq.), Anscombe présente le raisonnement pratique comme « un *calcul* de moyens en vue d'une fin ou bien un raisonnement sur les façons de faire ce que l'on veut »<sup>26</sup>, c'est-à-dire un calcul répondant à la question « Que faire ? ». Contentons-nous pour le moment de constater qu'elle refuse absolument de considérer le raisonnement pratique comme un « raisonnement ordinaire » (ou théorique), c'est-à-dire « portant sur la véracité d'une proposition que les prémisses sont censées prouver » (*L'intention*, § 33, p. 109). On détaillera un peu plus loin les raisons de ce refus. Le raisonnement pratique n'est, en effet, pas une *preuve* portant sur une connaissance universelle, mais l'élaboration d'un *choix* portant sur une action particulière dans des circonstances particulières. Comme Aristote, Anscombe conçoit le raisonnement pratique comme ce qui aboutit à une *action*, et toute forme de raisonnement qui n'aurait pas un tel résultat ne serait pas, à proprement parler, un raisonnement pratique. Elle tient cependant Aristote pour responsable du fait qu'un certain nombre d'auteurs ont reproché à ce modèle de ne pas être opérant dans la mesure où on a du mal à voir comment le syllogisme pratique pourrait être contraignant et aboutir à une action :

« Il est évident que je peux décider en vertu notamment de considérations générales sur les coloris, qu'une robe dans la vitrine d'un magasin m'irait très bien. Il ne s'ensuit pas pour autant qu'on puisse m'accuser d'être inconséquente avec ce que j'ai décidé si, sur ce, je n'entre pas pour l'acheter; et cela, même s'il n'y a aucun obstacle comme le manque d'argent, par exemple » (*L'intention*, §33, p. 111).

<sup>25</sup> Anscombe (1957), §32 ; cet apologue est analysé par Descombes in *Le raisonnement de l'ours*, *op. cit.*, pp. 15-22 et par C. Michon dans « La causalité formelle du raisonnement pratique. » in *Philosophie*, 76, Paris, Editions de Minuit, 2002, pp. 63-81.

<sup>26</sup> *L'intention*, *op. cit.*, §38, p. 129 (voir aussi §35) – je souligne.

Ainsi, le simple fait qu'un raisonnement porte sur le domaine pratique contingent et pas sur des propositions nécessaires ne suffit pas à expliquer en quoi il diffère du raisonnement théorique. Aristote pensait que seul un obstacle pratique pourrait m'empêcher d'agir si mon raisonnement est valide. Mais, comme le montre cet exemple, il se peut que ma réflexion ait la forme d'un raisonnement pratique parfaitement valide, qu'aucun obstacle ne m'empêche d'agir selon ce raisonnement et que je n'agisse pas pour autant. Ainsi la distinction des deux types de raisonnement quant à leur objet ne suffit pas à expliquer le passage à l'action. Aristote a eu tort de distinguer le raisonnement scientifique du raisonnement pratique simplement par leur objet (selon qu'il change ou non, est nécessaire ou contingent) et de vouloir, en dehors de cela, calquer, pour ainsi dire, le raisonnement pratique sur le modèle du raisonnement théorique:

« [Aristote] est soucieux de rendre compte du raisonnement pratique comme étant le plus semblable possible au raisonnement spéculatif. "Ils fonctionnent exactement de la même manière", dit-il dans *Le mouvement des animaux*, et il semble se référer à la nécessité de la conclusion. Mais on n'obtient pas ceci quand plusieurs façons d'atteindre une fin sont possibles »<sup>27</sup>.

Car, on l'a dit, ce qui distingue véritablement le raisonnement spéculatif du raisonnement pratique c'est que le second aboutit à une action. Or, en distinguant les deux types de raisonnement d'après ce sur quoi il porte et en n'employant presque que des exemples scolaires, Aristote n'a pas véritablement su montrer *en quoi* le raisonnement pratique impliquait nécessairement l'accomplissement d'une action. Cet article tente justement d'élucider la façon dont Anscombe propose de combler cette lacune à partir des perspectives qui sont les siennes.

Elle distingue à ce titre trois types de syllogisme (*L'intention*, §33, p. 112): (1) le « syllogisme théorétique », (2) le « syllogisme pratique inopérant », qui n'est qu'un « exemple scolaire », du type de ceux donnés par Aristote, et (3) le syllogisme pratique dont « la conclusion est une action dont la pertinence est montrée par les prémisses, qui sont maintenant, pour ainsi dire, en service actif ». Les deux premiers types de syllogisme n'aboutissent en revanche qu'à la simple *énonciation* d'une conclusion qui s'ensuit des prémisses. Anscombe nous incite donc explicitement à nous interroger sur la « mystérieuse » question du *déclenchement* de l'action à la suite d'un simple raisonnement, ce qui n'était, on l'a vu, pas explicitement une préoccupation d'Aristote pour qui à moins qu'un obstacle quelconque ne nous en empêche il serait, semble-t-il, évident que nous accomplissions l'action suggérée par

<sup>27</sup> « Thought and Action in Aristotle », in E. Anscombe, *Collected Philosophical Papers 1 : From Parmenide to Wittgenstein*, The University of Minnesota Press, 1981, pp. 73-74 – ma traduction.

le syllogisme<sup>28</sup>.

### III. Le rôle du raisonnement pratique dans l'explication de l'action : comment sa conclusion peut-elle être une action ?

Attardons-nous donc à présent sur cette troublante question de l'engendrement de l'action à la suite d'un simple raisonnement. Un certain nombre de commentateurs d'Anscombe (Müller, Von Wright, Kenny) se sont interrogés sur le caractère plus ou moins théorique du raisonnement pratique. Cyrille Michon, dans « La causalité formelle du raisonnement pratique »<sup>29</sup>, relève deux réponses possibles à cette question : la première sous la figure de Davidson<sup>30</sup> et la seconde sous la figure de Von Wright<sup>31</sup>.

1) La première réponse (celle représentée par Davidson) consiste à concevoir la rationalisation comme « une forme d'explication causale ordinaire », c'est-à-dire à accepter que les raisons d'agir particulières d'un individu donné puissent être considérées comme ayant une puissance *causale* (au sens naturaliste du terme) engendrant l'action en question.

2) La seconde réponse (représentée par Von Wright) consiste à concevoir le raisonnement pratique comme imposant à l'agent une nécessité *logique* de passer à l'action.

Avant d'aller plus avant dans l'analyse des débats entre Anscombe et ces deux auteurs, soulignons que tous trois s'accordent pour dire que le modèle du raisonnement ou de l'inférence pratique ne vise pas à expliciter ce qui se passe toujours nécessairement « dans la tête » de l'agent lorsqu'il agit où s'apprête à agir<sup>32</sup>. Tous trois voient avant tout dans le raisonnement pratique un bon modèle de *compréhension* (Von Wright), d'*explication* (Anscombe, Von Wright, Davidson) ou de *description* (Anscombe, Davidson) de l'action – mais cela en des sens souvent bien différents.

<sup>28</sup> Voir à ce propos les remarques d'Anscombe dans « Thought and Action in Aristotle », *op. cit.*, pp. 72-73.

<sup>29</sup> *Philosophie*, 76, 2002, pp. 63-81.

<sup>30</sup> « Action, raisons et causes » et « Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible ? » in *Actions et événements*, *op. cit.*, pp. 3-20 et pp. 21-42.

<sup>31</sup> « Practical inference » in *The Philosophical Review*, 72/2, 1963, pp. 159-179 et « On so-called practical inference », *op. cit.*

<sup>32</sup> Voir E. Anscombe, *L'intention*, *op. cit.*, §42, pp. 138-139; G.H. Von Wright, « On So-Called Practical Inference », p. 60 ; D. Davidson, « Avoir une intention » in *Actions et événements*, *op. cit.*, p. 122.

### A. *Le modèle naturaliste (Davidson)*

L'analyse davidsonienne de la rationalisation de l'action est par certains côtés relativement proche de celle qui sera proposée par Anscombe. Comme cette dernière, Davidson estime qu'une même action peut recevoir diverses descriptions et ainsi être intentionnelle *sous une description* et pas sous une autre. Par exemple certaines conséquences imprévues de mon action peuvent ne pas entrer dans le cadre de la description intentionnelle de mon action : si en arrosant mes fleurs à la fenêtre, j'arrose mon voisin en train de prendre le soleil à son balcon, on me concédera éventuellement que je n'ai pas intentionnellement arrosé mon voisin (sauf s'il est bien connu que j'éprouve une rancœur particulière à son égard car il écoute sa musique très fort dès huit heures le dimanche matin – auquel cas on pourra me soupçonner de l'avoir fait exprès). La thèse de la pluralité des descriptions permet ainsi à Davidson et à Anscombe, de concevoir qu'une même action puisse être considérée sous des angles et des points de vue différents, c'est-à-dire *sous des descriptions* différentes. On peut, en un sens, concevoir que Davidson reprend à son compte la thèse de la rationalité de l'action, allant même jusqu'à affirmer que le schème aristotélicien est « le seul qui rende prometteuse une analyse de la “connexion mystérieuse” entre les raisons et les actions ». Pour rendre compte de cette « connexion mystérieuse », il avance une thèse bien connue qu'il qualifie de « monisme anomal ». Cette thèse est un *monisme* dans la mesure où, sur le plan ontologique elle ne postule l'existence que d'un type d'entités : les entités matérielles ou physiques qui sont régies par les lois de la nature. Cette thèse est un monisme *anomal* dans la mesure où elle soutient l'irréductibilité des explications psychologiques ordinaires (téléologiques) à des explications causales, naturalistes. Ce qui est complexe cependant chez Davidson est qu'il n'en conçoit pas moins l'explication par les raisons (téléologique) comme une forme d'explication causale (« *a species of causal explanation* »). Cela est rendu possible, on le sait, par le monisme ontologique. Lorsque nous décrivons ou expliquons une action en termes rationnels ordinaires, nous n'invoquons certes pas un ordre causal naturel, cependant, *ce que* nous décrivons, l'événement en question, n'est autre que ce qui a lieu physiquement (ici décrit en termes téléologiques). Or, cet événement, comme n'importe quel événement du monde, est soumis aux lois causales ordinaires. En ce sens, la raison invoquée dans l'explication n'est rien d'autre qu'un événement matériel ou physique *sous une description* psychologique. Pour le dire en ses termes :

« Le monisme anomal soutient que les entités mentales (des objets et des événements limités dans le temps et dans l'espace) sont des entités physiques, mais que les concepts mentaux ne sont, par définition ou d'après la loi naturelle, pas réductibles à des concepts physiques. La position est, de façon générale, familière :

elle endosse la réduction ontologique, mais rejette la réduction conceptuelle »<sup>33</sup>.

Ainsi, pour Davidson, il n’y a aucun problème à penser qu’au niveau ontologique, une raison puisse être une cause de mon action (car l’événement mental dont on parle *est* un événement physique, cérébral). Ce qui implique, d’une certaine façon, la possibilité théorique d’isoler la raison (l’événement mental) qui est *véritablement* la cause de mon action :

« Il y a une idée qui est indissociable de la relation entre une action et la raison qui l’explique : c’est l’idée que l’agent a accompli l’action *parce qu’il* avait une certaine raison »<sup>34</sup>.

Ce « parce que » implique, pour Davidson, la notion de cause<sup>35</sup>. Car, pour que la raison pour laquelle l’agent a agi soit véritablement telle, il faut qu’elle ait pu exercer une force *causale* sur les mouvements de l’agent. Or cette force causale ne peut *qu’émaner* d’un événement physique. C’est pourquoi on est en droit de supposer que si la raison pour laquelle l’agent a agi est bien sa « raison primaire », alors elle correspond à un événement physiologique (cérébral) sous une description. S’il y a pour Davidson une pluralité des descriptions de l’action, il n’y a cependant qu’une *seule* description susceptible de nous donner la raison qui a *causé* l’action. Il distingue, en effet, *justification* et *explication* de l’action. On peut selon lui apporter, pour *justifier* une certaine action, un certain nombre de raisons (« j’arrosais simplement mes plantes » ou bien « je déteste mon voisin », etc.) ; mais pour *expliquer* une action il convient d’isoler sa *raison primaire* qui est l’ensemble de ce que Davidson appelle une « pro-attitude » et une « croyance »<sup>36</sup>. Il objecte finalement à Anscombe son refus de concevoir les *raisons* comme des hypothèses *explicatives* de l’action (au sens où l’on fait, en science, l’hypothèse de l’existence d’une cause à partir du constat de certains effets), dans la mesure où il estime qu’on n’a pas véritablement fourni d’explication tant qu’on n’a pas apporté une explication causale. Il lui reproche de plaquer l’ordre des raisons (qu’on va décrire plus loin) sur celui de l’action en affirmant que « donner des raisons redécrit simplement l’action » et ne permet pas l’invocation de « causes séparées »<sup>37</sup>. Autrement dit, il rejette la thèse selon laquelle les raisons ou les intentions se manifesteraient essentiellement à « l’extérieur » (dans l’action) au profit d’un retour à une thèse d’héritage mentaliste selon laquelle l’intentionnalité de l’action est avant tout à chercher dans une raison ou

<sup>33</sup> D. Davidson, « Thinking Causes » in *Truth, Language and History*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 185.

<sup>34</sup> D. Davidson, « Actions, raisons et causes » in *Actions et événements*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>35</sup> D. Davidson, « Avoir une intention » in *Actions et événements*, *op. cit.*, p. 124.

<sup>36</sup> D. Davidson, « Actions, raisons et causes » in *Actions et événements*, *op. cit.*, pp. 17-22.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 24.

une intention séparée, antérieure à l'action et interne à l'agent :

« Parler de trames et de contextes ne répond pas à la question de savoir comment les raisons expliquent les actions, parce que la trame ou le contexte pertinents contiennent à la fois la raison et l'action ».

Davidson reproche donc à ce type d'analyse contextuelle de ne pas fournir d'*explication* de l'action. Sans entrer dans le détail de ce qu'il nomme « raison primaire », on peut retenir qu'il fait comme s'il était toujours possible d'isoler chez l'agent, pour chacune de ses actions, une raison d'agir qui serait *la* bonne et qui aurait alors valeur de cause. Mais ceci pose une difficulté : comment isoler cette fameuse raison parmi d'autres ? Où faut-il la chercher : dans le monde physique ou dans les paroles de l'agent ? En réponse à l'argument (proposé par exemple par Kenny, Hampshire ou Ryle) selon lequel action et raison d'agir ne seraient pas (logiquement ou ontologiquement) distinctes et selon lequel on ne pourrait par conséquent pas isoler une raison comme étant la cause de l'action en question, Davidson affirme qu'il existe bien un événement mental (par exemple ma volonté de me venger en arrosant mon voisin) qui permet d'expliquer mon action en termes de cause. Il invoque d'autre part des cas où nous ignorerions la raison pour laquelle nous aurions agi en indiquant que pour autant nous ne nierions pas que notre action a une cause<sup>38</sup>.

Ainsi résumé, l'argument de Davidson peut recevoir deux objections: (1) La première est de confondre deux niveaux d'explication (ou de description) : malgré la critique de la réduction conceptuelle, la réduction ontologique autorise à identifier les raisons à des causes physiques (sous une description) et permet d'assimiler l'ordre téléologique à l'ordre causal, (2) la seconde est d'invoquer la présence d'un *événement* mental capable d'avoir une action causale sans proposer de critères objectifs permettant de l'isoler ou de l'identifier.

(1) Lorsqu'on se pose la question « Pourquoi Jones a-t-il fermé la porte ? », on comprendra spontanément qu'il s'agit d'élucider les *raisons* pour lesquelles Jones a fermé la porte : il y avait un courant d'air, des gens parlaient trop fort dans le couloir et gênaient son travail, etc. Mais que signifierait mettre à jour les *causes* de son action ? Au fond, Anscombe pose à Davidson la question suivante : en quoi a-t-on fourni une meilleure explication une fois qu'on a considéré que, parmi les raisons invoquées, l'une valait comme cause, et qu'en vertu de ceci, une des descriptions données était plus explicative que les autres ? Si l'on cherche réellement à fournir une explication causale, il faudrait plutôt pouvoir remonter la chaîne des causes depuis le

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 28.

mouvement du bras de Jones, jusqu'à ceux de son système nerveux, jusqu'aux mécanismes de son cerveau. Mais cette démarche est vouée à l'échec dès lors qu'on veut imposer le fait que la cause déclenchante est une croyance, une intention ou une certaine « pro-attitude » de l'individu agissant. La critique d'Anscombe ne conduit donc pas à une résistance au progrès scientifique dans l'analyse des phénomènes neurologiques qui induisent certains mouvements du corps ou certaines réactions psychologiques. Elle invite cependant à résister au fantasme scientifique qui consiste à penser que tant qu'on n'a pas découvert un mécanisme sous-jacent, alors on n'a rien expliqué du tout. Vouloir intégrer dans la chaîne causale physiologique des éléments tels qu'intentions, croyances, volontés, buts, volitions, désirs, etc. (même sous la forme prétendument physique que Davidson veut leur donner – car il reste à prouver qu'une telle entreprise a un sens) c'est « être à la poursuite d'un type d'histoire causale à laquelle ces choses n'appartiennent pas *du tout* »<sup>39</sup> :

« L'unité de l'enquête physique sur l'action d'un être humain est l'unité de l'enquête physiologique (...). Et une enquête physique sur ce qu'il se passe à l'intérieur de lui ne révélera pas si ce que fait un homme consiste à, disons, signer un chèque, une pétition ou un testament : de telles descriptions ne concernent pas le physiologiste et il ne peut pas non plus s'occuper des intentions qu'elles impliquent »<sup>40</sup>.

(2) Pour appuyer sa thèse selon laquelle il faut que la raison de mon action corresponde à un événement mental identifiable dans le monde physique, Davidson n'invoque pas une observation quelconque mais un pseudo sens commun : « Il va de soi qu'un événement mental est présent »<sup>41</sup>. Mais on sait bien que ni Wittgenstein, ni Anscombe, ni Ryle (pour n'en citer que quelques-uns) ne nie l'existence d'événements mentaux. Cependant, le sens commun invoqué est censé nous dire (et c'est sur cette étape censément inoffensive que se fonde le désaccord) que ces événements mentaux, pour exister, doivent exister – monisme oblige – sur le même mode que les entités matérielles (d'où l'obligation de trouver et d'isoler l'événement ou l'état physique qu'il décrivent). Or, Wittgenstein et ses héritiers ont bien montré qu'il est aberrant de soutenir que tout ce qu'on dit exister doit avoir une existence matérielle ou que leur connaissance doit nécessairement se faire sur le mode contemplatif ou empirique décrit plus haut : un récit de rêve ou de roman existe en un sens autre que la Tour Eiffel ; si le roman n'était que des traces d'encre sur du papier relié, il n'aurait aucun intérêt car c'est l'histoire qu'il raconte qui a un intérêt et ce

<sup>39</sup> « The Causation of Action », in *Human Life Action and Ethics*, *op. cit.*, p. 100.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>41</sup> D. Davidson, « Actions, raisons et causes » in *Actions et événements*, *Op. Cit.*, p. 27. Descombes a bien montré (in *La denrée mentale*, *Op. Cit.*, en particulier pp. 105-119) que l'une des habiles stratégies de cette thèse mentaliste est justement de nous faire croire qu'il s'agit-là d'une thèse de sens commun.

n'est pas parce qu'on ne peut la réduire à un certain nombre de propriétés physiques qu'elle n'existe pas. Il serait aberrant de dire qu'un récit n'est que quelques traces d'encre sur du papier sous une description. De même, sans un certain nombre de processus physiques il serait impossible de voir le chat courir après la souris dans un dessin animé, mais il serait absurde de dire que la trame qui se joue n'est rien d'autre qu'un ensemble d'électrons qui balaient l'écran de télévision sous une description.

La critique de l'hypothèse mentaliste selon laquelle il serait possible d'isoler un événement mental qui causerait l'action est corrélative de l'objection qui vient d'être exposée. Il est erroné de croire qu'une action faite dans une certaine intention ou qu'une action intentionnelle témoigne d'une relation causale entre acte et intention car rien ne nous oblige à considérer l'intention comme un « état psychologique » indépendant et distinct de l'action elle-même. La plupart du temps, c'est *dans* l'action que se manifeste l'intention et si elle n'était qu'un processus interne séparé, nous ne pourrions même pas en parler. L'erreur des modèles mentalistes sur ce point est de concevoir l'action comme l'*indice* de quelque chose d'interne. L'action n'est pas un indice de quelque chose d'invisible, elle est *l'expression* d'une volonté ou d'une intention qui se définissent par cette expressivité. Nous ne pourrions même pas débattre sur ce qu'est une intention, si cela n'était qu'un processus interne de décision :

« Ce n'est pas que l'existence chez un homme d'une croyance, d'un désir, d'un but, ou d'une intention, ne puisse pas être la cause de choses diverses qui surviennent plus tard. Ils le peuvent, et l'effet d'une intention peut même être une action exécutant cette intention! (...) L'erreur est de penser que la relation de *être fait dans l'exécution d'une certaine intention*, ou *être fait intentionnellement* est une relation causale entre acte et intention. Nous voyons que c'est une erreur si nous notons qu'une intention n'a pas à être un état psychologique distinct existant précédemment ou même contemporain à l'action intentionnelle dont elle est l'intention »<sup>42</sup>.

De plus, comme le suggère l'analyse du raisonnement pratique, non seulement une action a toujours lieu dans des circonstances particulières, mais les raisons de l'agent s'inscrivent dans son *histoire* individuelle et conceptuelle (c'est-à-dire une certaine pratique de la langue) et celles-ci n'expliquent donc quelque chose que relativement à une histoire et à un certain nombre de connaissances de la part de l'agent. Cela signifie qu'il faut prendre en compte des facteurs qui vont au-delà de l'acte. Mais ceci ne revient pas à chercher ce qu'il y a de caché derrière l'acte. Il s'agit plutôt de porter son attention sur des circonstances élargies, sur des pratiques humaines en général. La plupart du temps, le contexte immédiat me permet de distinguer une action

<sup>42</sup> « The Causation of Action », *op. cit.*, p. 95.

intentionnelle d'une action non-intentionnelle. Et, si ce n'est pas le cas, il est alors légitime de chercher plus d'informations sur les circonstances de l'acte (par exemple en demandant directement à l'agent ce qu'il fait ou pourquoi il le fait). Ainsi, ce qui explique la caractérisation intentionnelle des gestes maladroits d'un clown par contraste avec ma chute maladroite non-intentionnelle, c'est avant tout le contexte pertinent dans lequel l'action a lieu. C'est-à-dire non seulement le contexte immédiat, mais également le contexte élargi – celui qui permet d'intégrer l'action dans une catégorie de pratiques sociales. Il semble dès lors extrêmement compliqué d'isoler la croyance ou la « pro-attitude » censée générer l'action. Car cette croyance ou cette « pro-attitude » dépend généralement d'un réseau extrêmement vaste de significations et de pratiques. Ainsi, la reconnaissance d'une action n'est pas quelque chose qui pourrait exister indépendamment des descriptions qu'on en donne et les descriptions qu'on en donne sont généralement d'ordre rationnel :

« Ainsi, la description de quelque chose comme une action humaine ne pourrait pas préexister à la question “Pourquoi ?”, considérée comme une forme d'expression verbale qui nous pousserait *alors* obscurément à nous poser cette question » (*L'intention*, §46).

Ceci suggère qu'action humaine et rationalisation se définissent ensemble et ne peuvent être considérées indépendamment l'une de l'autre, sans quoi on aboutirait à des questions obscures, comme celle posée par Davidson concernant la « connexion mystérieuse » entre raison et action : « Si l'on trouvait une connexion causale, nous pourrions toujours demander : “Mais l'acte a-t-il été commis en visant la fin et en vue de la chose crue ? »<sup>43</sup>. Ce qui fait que nous distinguons entre une action et ce qui ne fait qu'arriver, c'est que dans le second cas nous cherchons des causes et pas dans le premier. Ce dont nous parlons est déjà, en un sens, donné comme une action et pas simplement, par exemple, comme un geste involontaire<sup>44</sup>. On pourrait envisager son modèle causal comme une explication de l'efficacité du raisonnement pratique<sup>45</sup>. Mais on a vu les problèmes posés par ce modèle. Tournons-nous à présent vers la deuxième solution, celle de la *nécessité logique* proposée par Von Wright.

### ***B. Le modèle logique (Von Wright)***

« Von Wright n'aime pas cette explication par l'efficacité causale, mais il est attiré par l'alternative qu'il propose – la compulsion logique »<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> « Practical Inference », *op. cit.*, p. 2.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> D. Davidson, « Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible ? » in *Actions et événements*, *op. cit.*, pp. 37-66.

<sup>46</sup> E. Anscombe, « Practical Inference », *op. cit.*, p. 3 – ma traduction.

Pour montrer l'intérêt du raisonnement pratique, Von Wright le décrit, non pas comme le représentant d'une force causale qui me pousserait à agir, mais comme obéissant à des règles *logiques* permettant de prédire antérieurement l'action ou de la justifier *a posteriori*. Il propose d'expliquer l'efficacité du raisonnement pratique en s'appuyant sur l'idée qu'il serait une inférence *valide*. Mais Anscombe, signale immédiatement l'échec de principe de cette démarche. Certes, le raisonnement pratique doit aboutir à une action, mais cela ne saurait être en vertu de règles d'inférence :

« Comment une action pourrait-elle logiquement s'ensuivre de prémisses ? Est-il seulement *possible* que, étant donné certaines pensées, il *doit* logiquement *se produire* une chose que quelqu'un ferait ? Ceci n'a aucun sens »<sup>47</sup>.

Ainsi, Von Wright resterait tributaire de la tentation qui nourrit les thèses de Davidson : expliquer pourquoi ou comment ce qu'on pense peut se matérialiser en acte. Il propose de remplacer les causes naturelles de Davidson par une « compulsion logique ». Et il exprime explicitement (en particulier dans son article de 1963, « Practical Inference ») sa volonté de rendre compte du caractère *logiquement* contraignant de l'inférence pratique et de la nécessité logique que, des prémisses d'une telle inférence, s'ensuive une action. (Il est probablement, en ce sens, plus proche d'Aristote que d'Anscombe.) Dans l'article de 1963, l'interprétation qu'il donne de l'exigence selon laquelle le raisonnement pratique doit conduire à l'action est parfaitement claire : sa conclusion doit rendre compte d'une « nécessité pratique ». Il distingue à ce titre l'inférence pratique à la première personne de celle à la troisième personne. A la troisième personne, dit-il, le raisonnement pratique ne peut aboutir qu'à « une nécessité pratique *objective* ». C'est-à-dire que nous pouvons simplement conclure de ce raisonnement que, si l'individu en question se donne tel ou tel but, alors il doit effectuer telle ou telle action pour le réaliser ; mais nous ne pouvons pas déduire du fait qu'il *doit* le faire, le fait qu'il *va* effectivement agir ainsi. Je n'entrerai pas ici dans le détail des obstacles qui peuvent faire échouer (même en cours d'action) un raisonnement pratique. En revanche, à la première personne, que le raisonnement aboutisse à une action est bien une « nécessité *logique* »:

« Une inférence pratique à la première personne conduit donc nécessairement ou se termine par une action. Vouloir la fin et comprendre les réquisits causaux pour l'atteindre mettent le sujet en mouvement. (...) J'appellerai la détermination de l'action par une inférence pratique à la première personne, une nécessité pratique subjective. Il me semble que Aristote a dû penser à ce type particulier de nécessité

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 11 – ma traduction.

lorsqu'il soutenait avec insistance que la conclusion du syllogisme pratique est un acte »<sup>48</sup>.

L'objet du présent article n'est pas de trancher sur la question de la fidélité respective de Anscombe ou de Von Wright à Aristote, mais on peut remarquer que leur prétention à cette fidélité provient de l'ambiguïté évoquée plus haut : le fait que, tout en revendiquant les similitudes entre raisonnement pratique et raisonnement théorique, Aristote soutient que le raisonnement pratique doit se conclure par une action. Anscombe et Von Wright revendiquent tous deux leur héritage aristotélicien sur ce second point. Mais, Anscombe se détache explicitement d'Aristote sur le premier point (ce que Von Wright lui reprochera<sup>49</sup>).

En revanche, ni l'un, ni l'autre ne pense que l'efficacité de l'inférence pratique a une quelconque affinité avec un processus interne naturel (mental) qui induirait causalement et physiologiquement les comportements de l'agent, même si Von Wright soutient que « l'inférence pratique comme schème explicatif joue un rôle comparable dans les sciences humaines à celui de l'explication nomologique déductive dans les sciences naturelles »<sup>50</sup>. Ainsi, même si Anscombe va rejeter (au moins en partie) le modèle formel de l'inférence pratique de Von Wright, ils s'accordent sur un point très important : s'il y a une efficacité explicative du raisonnement pratique, celle-ci ne peut être que formelle ou descriptive<sup>51</sup>. Elle ne symbolise aucunement une réalité psychique ou un processus mental interne :

« Etablir que lorsque l'agent cause l'émergence de A c'est un cas où il fait A, ce n'est pas établir, en plus du fait que A a lieu, un événement qui se produirait, pour ainsi dire, "dans l'agent". C'est *comprendre* (la signification de) la conduite de l'agent, c'est-à-dire voir à certains changements de son corps ou à des changements causalement reliés à des changements de son corps que l'agent *visé* ce résultat. (...) Nous *expliquons* son action en la plaçant dans la "perspective téléologique" de sa visée d'une certaine fin et de son attitude épistémique envers les exigences de la situation, c'est-à-dire le fait qu'il juge son action comme une nécessité pratique en vue de cette fin. Ceci est un prototype de ce que l'on appelle habituellement une *explication téléologique* »<sup>52</sup>.

Il existe donc bien un accord de fond sur ce point entre Anscombe et Von Wright et, malgré les critiques par l'une de l'approche formelle de l'autre, l'explication téléologique fournie par le raisonnement pratique ne saurait se rabattre sur une

<sup>48</sup> G.H. Von Wright, « Practical Inference », *op. cit.*, p. 166 – ma traduction.

<sup>49</sup> Voir le début de « On So-Called Practical Inference » *op. cit.*

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 46 – ma traduction.

<sup>51</sup> Ce que Michon a montré dans son article, *op. cit.*

<sup>52</sup> G.H. Von Wright, « On So-Called Practical Inference », *op. cit.*, pp. 57-58 – ma traduction.

explication naturaliste de l'action humaine, tant sur un plan descriptif qu'ontologique. Formaliser le raisonnement pratique ne consiste pas nécessairement à affirmer qu'il décrit quelque chose qui a lieu ou devrait nécessairement avoir lieu (intérieurement ou extérieurement, d'ailleurs) dans tous les cas d'action.

Cependant, Anscombe reproche à Von Wright de confondre la nécessité logique (pratique) avec une forme de « compulsion »<sup>53</sup> à agir. Ce que celui-ci interprète comme une « compulsion logique » n'est autre que la connexion des vérités (c'est-à-dire la nécessité logique qui fait que des prémisses, la conclusion s'ensuit) qui a lieu tant dans le raisonnement pratique que dans le raisonnement théorique. Or, pour qu'une nécessité logique donne effectivement lieu à une compulsion à agir, il faudrait introduire dans l'analyse du raisonnement pratique des considérations psychologiques – ce que ni Von Wright, ni Anscombe ne souhaitent faire, car cela obscurcirait les qualités explicatives du raisonnement pratique.

Ainsi, ce qui distingue l'inférence théorique et l'inférence pratique n'est pas tant leur forme – même si souvent leur forme diffère du fait, par exemple, que tout un ensemble de prémisses caractérisant des éléments contextuels pertinents sont souvent implicites dans le raisonnement pratique. Ce qui les distingue c'est surtout leur rapport à la vérité, c'est-à-dire ce qu'on appelle habituellement leur « direction d'ajustement » (*direction of fit*). Ce concept de « direction d'ajustement » est présenté dans « l'apologue des deux listes » : d'un côté (celui de la théorie), il faut que ma description ou mon inférence corresponde bien à un état du monde pour être vraie ; de l'autre (celui de la pratique), c'est un changement dans le monde qui doit rendre vraie mon inférence. La « vérité pratique » c'est « la vérité qu'on produit en agissant en accord avec un choix et une décision »<sup>54</sup>. Pour reprendre l'exemple concret des deux listes : si le détective écrit que l'individu a acheté du beurre, ceci ne sera vrai que si l'individu a bien acheté du beurre et pas de la margarine (auquel cas ce qu'il a écrit sera simplement faux) ; maintenant, s'il est écrit « beurre » sur ma liste de course et que j'achète de la margarine ce n'est pas ma liste qui est fautive, mais j'ai commis une erreur pratique. Le raisonnement pratique explicite les actions à accomplir pour rendre vrai un certain état de choses voulu ou désiré, pour que « les choses soient comme celui qui les désire veut qu'elles soient »<sup>55</sup>. Tandis que l'inférence théorique nous dit simplement ce qu'il en est de l'état des choses, compte tenu de la vérité (ou de la fausseté) d'un ensemble de prémisses. C'est en cela que Anscombe voit une différence majeure entre inférence théorique et inférence pratique:

<sup>53</sup> E. Anscombe, « Practical Inference », *op. cit.*, p. 19 – ma traduction.

<sup>54</sup> E. Anscombe, « Practical Truth » in *Logos*, 2/3, 1999, p. 68-76, repris in *Human Life Action and Ethics*, *op. cit.*, p. 155 – ma traduction.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 153 – ma traduction.

« J’ai soutenu que les *faits logiques* sont tout simplement les mêmes [pour les modèles de l’inférence pratique] que ceux de l’inférence théorique : par exemple, les connexions de vérité (*truth-connexions*) de *p*, si *p* alors *q*, et *q* ; et de *non-p*, seulement si *p* alors *q*, et *non-q*. Mais leurs modèles ne sont pas les mêmes ; les éléments sont mis dans un ordre différent et les propositions ne sont pas affirmées mais proposées comme des possibilités pouvant être rendues vraies »<sup>56</sup>.

Or, Von Wright a confondu le fait que les prémisses des inférences pratiques qu’il présente impliquent « la *vérité* de la proposition selon laquelle l’agent ferait quelque chose »<sup>57</sup> avec l’idée que la conclusion logique nécessaire de ces inférences devait être l’action elle-même, « le faire »<sup>58</sup>. Ainsi, l’action qui s’ensuit de l’inférence pratique ne s’ensuit pas en vertu d’une nécessité logique, car la nécessité logique ne dit que ce qui doit être rendu vrai pour que la chose voulue ou désirée se réalise :

« Les fondements pratiques peuvent « exiger » une action lorsqu’ils montrent que la fin ne peut être obtenue *que* par son moyen, mais ils sont tout autant des moyens lorsqu’ils montrent simplement que la fin *sera* obtenue par un certain moyen »<sup>59</sup>.

Il n’y a donc pas, à proprement parler, de force logique (pas plus qu’il n’y a de force causale au sens naturaliste du terme) de l’inférence pratique. Si le raisonnement pratique contraint la pratique, c’est en un tout autre sens qu’il nous reste à explorer. Pour Anscombe, vouloir traiter le raisonnement pratique comme un raisonnement théorique est absolument exclu s’il s’agit de montrer qu’une simple inférence logique pourrait conclure à un acte :

« J’ai toujours rejeté les explications du raisonnement pratique qui le réduisent au raisonnement théorique, c’est-à-dire à l’argument du passage de la vérité des prémisses à la vérité d’une conclusion qu’elles impliquent [...]

« D’après moi, la conclusion d’un syllogisme pratique est une action ou une décision – le fait qu’un homme tire telle conclusion montre qu’il veut avoir ou éviter quelque chose qui est mentionné dans les prémisses, et les prémisses montrent ce qu’était l’objet de l’action ou de la décision »<sup>60</sup>.

Anscombe ne nie pas que le raisonnement « ordinaire » soit théorique, mais si, par définition, il aboutit à un acte, alors on peut le qualifier de raisonnement pratique :

<sup>56</sup> *Ibid.* p. 27 – ma traduction.

<sup>57</sup> *Ibid.* p. 11 – ma traduction.

<sup>58</sup> *Ibid.* p. 11.

<sup>59</sup> *Ibid.* p. 11.

<sup>60</sup> Commentaire de R. Chisholm « Practical Reason and the Logic of Requirement » in *Practical Reason*, Oxford, Blackwell, 1974, p. 19.

« la différence réside dans les rôles différents qu'on leur assigne »<sup>61</sup>. Il n'y a rien de tel qu'une « compulsion logique » à agir ou une « nécessité » engendrée par l'inférence<sup>62</sup>. Si l'on peut donc entrevoir une « validité » du raisonnement pratique, celle-ci ne saurait être purement formelle. Elle réside plutôt, comme on va le voir brièvement, dans le caractère sensé (c'est-à-dire rationnel) de l'inférence proposée pour décrire l'action considérée. Dès lors, Descombes a raison d'insister sur une forme de *contingence* du raisonnement pratique<sup>63</sup>. En réalité, vouloir traiter cette question de l'assimilation du raisonnement pratique à un raisonnement théorique, c'est avant tout ignorer le fait que le raisonnement pratique n'est par définition qu'un *mode de description* de l'action qui vise à rationaliser cette dernière d'une certaine façon. Autrement dit, le raisonnement pratique n'est pas un objet réel dont il faudrait déterminer la nature ou le rôle pratique ou théorique<sup>64</sup>, mais c'est un concept visant à caractériser l'activité de délibération qui conduit à l'action.

En s'appuyant précisément sur le critère distinctif entre théorie et pratique en termes de directions d'ajustement, Descombes remarque que, dans le cas du raisonnement pratique, il se peut que deux raisonnements valides à propos d'une situation donnée aboutissent à des conclusions différentes et même incompatibles, sans qu'aucune d'entre elles ne soit fausse ou invalide. Il marque ainsi une différence entre rationalité pratique et rationalité théorique : contrairement à la première, la seconde n'exige pas une « uniformité de la conclusion »<sup>65</sup>. Cette remarque met l'accent sur une double sensibilité de la rationalité pratique : une sensibilité à l'état du monde (aux circonstances dans lesquelles l'agent réalise son action) et une sensibilité aux valeurs (c'est-à-dire à un certain jugement – notamment moral – que l'agent a de son action, des objectifs qu'il se fixe)<sup>66</sup>. Mais cette rencontre des faits et des valeurs ne suffit pas encore à transformer un raisonnement en action. Une action humaine

<sup>61</sup> « Practical inference », *op. cit.*, p. 18 – ma traduction.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>63</sup> C'est peut-être parce qu'il veut rendre compte de cette contingence (bien qu'il maintienne, assez artificiellement, une forme de nécessité logique évoquée plus haut) que le modèle de l'inférence pratique proposée par Von Wright apparaît somme toute affaibli dans son article de 1972 par rapport à celui de 1963.

<sup>64</sup> « Ce qui ne m'est pas du tout sympathique c'est la pleine assimilation du raisonnement pratique à un mouvement trivial de raisonnement spéculatif », commentaire par Anscombe de R. Chisholm « Practical Reason and the Logic of Requirement », *op. cit.*, p. 18.

<sup>65</sup> V. Descombes, *Le raisonnement de l'ours*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>66</sup> Notons que cette distinction a, avant tout, une ambition théorique. Il ne s'agit pas de nier le fait que les valeurs ont un usage pratique direct (par exemple sélectionner tel ou tel élément du contexte). Pour le dire autrement, cette distinction vise à insister sur l'idée d'une connaissance pratique (qui renvoie chez Anscombe à ce qu'elle appelle « connaissance sans observation »), c'est-à-dire le fait que je *sais* suffisamment de choses sur le monde pour être en mesure de le modifier selon mes désirs ou mes intentions. En ce sens « je sais ce que je fais », d'une part, parce que je connais mon intention et, d'autre part, parce que je sais que mon action A devrait produire le résultat C. J'ai une certaine maîtrise du monde matériel. L'idée est donc juste de mettre l'accent sur cette maîtrise pratique du monde et pas nécessairement de la détacher de sa dimension normative. Merci à Marc Pavlopoulos pour ses remarques à ce propos.

rationnelle n'est jamais ou rarement réductible à l'application d'une maxime ou d'une règle de conduite universelle (qu'il s'agisse d'un précepte moral ou d'une règle de type mode d'emploi). Ce qui fait la rationalité de l'action humaine, c'est justement cette capacité à *adapter* sa conduite à une situation donnée, à prendre en compte des *circonstances* particulières. C'est seulement dans le cadre d'une telle analyse qu'une action peut être dite rationnelle.

#### IV. Raisonnement pratique et ordre des descriptions

Venons-en, à présent qu'on a délimité les débats au sein desquels se situe le travail d'Anscombe, à l'élucidation de sa propre caractérisation du raisonnement pratique, et notamment à la solution qu'elle propose pour légitimer la possibilité qu'un raisonnement aboutisse à une action sans être contraint ni par une nécessité causale, ni par une nécessité logique. Pour cela, revenons un peu en arrière dans sa réflexion et considérons l'exemple suivant:

« Il existe une sorte particulière de multiplicité de niveaux de description des actes humains dont je voudrais parler. Je mets de l'encre sur le papier sous la forme de lettres. J'écris quelque chose. En fait, je suis en train de signer quelque chose de mon nom. Et de cette façon je m'engage dans une pétition destinée au gouverneur de l'Etat – ou de la prison – où j'habite. Je prends part à une campagne pour que les gens soient torturés lors des interrogatoires. Ce faisant je tiens une promesse. J'évite des ennuis avec des conspirateurs qui m'ont contrainte à faire cette promesse »<sup>67</sup>.

L'analyse de cet exemple permet de montrer, d'une part, (1) qu'une même action décrite par « X tient une promesse », peut recevoir un certain nombre de descriptions différentes (« X écrit quelque chose », « X signe une pétition », etc.) ; et d'autre part (2) qu'il est possible d'ordonner ces descriptions de manière à *rationaliser* l'action de X. Ainsi, X en faisant A (« écrire quelque chose »), fait B (« signe une pétition »), fait C (« prend part à une campagne pour que les gens soit torturés »), fait D (« tient la promesse faite aux conspirateurs »), etc. Ainsi A,B,C,D sont non seulement quatre descriptions différentes d'une même action, mais sont également la description d'un « ordre intentionnel » qui témoigne du fait que l'agent *sait* qu'en faisant A il est aussi en train de faire B, C et D. C'est ce que Anscombe appelle la « connaissance pratique » :

« Un homme a une connaissance pratique s'il sait comment faire les choses ». (...) «L'action intentionnelle» implique toujours, si l'on peut dire, de «bien s'y connaître» dans ce sur quoi porte la description sous laquelle l'action peut être

<sup>67</sup> E. Anscombe, « Practical Truth », *op. cit.*, p. 149 – ma traduction.

appelée intentionnelle. Cette connaissance s'exerce dans l'action : il s'agit de la connaissance pratique » (*L'intention*, §49, pp. 150-151).

Dans son analyse du raisonnement pratique, elle signale qu'il n'est rien d'autre que cet « ordre des descriptions » décrit au §23 de *L'intention*. Il faut donc retenir quatre caractéristiques majeures du raisonnement pratique : (1) il s'agit d'un *mode de description* de l'action, (2) il s'agit d'un *calcul* de moyens en vue d'une fin, (3) il ne *nécessite* pas (logiquement) l'action mais la  *motive*  par le biais de la fin visée, (4) il témoigne d'un certain « *savoir pratique* » de la part de l'agent.

Le troisième caractère permet de répondre en partie à la question qui nous intéresse : celle de l'engendrement de l'action à partir d'un simple raisonnement :

« “Je dois faire cela, donc je le vais faire” n'est pas plus un raisonnement pratique que “C'est bon donc je vais en prendre”. 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 voulue » (*L'intention*, §41, p. 137).

Cette distinction entre la fin visée et l'action proprement dite est centrale. L'action est le résultat du raisonnement pratique, c'est la mise en place des moyens visant à réaliser la fin désirée. Malgré tout, on peut concevoir que l'action soit décrite en exposant la fin visée : « J'évite des ennuis avec des conspirateurs qui m'ont contrainte à faire cette promesse ». Mais la conclusion du raisonnement pratique aura été : « Il convient que je signe cette pétition (si je veux atteindre ma fin qui est d'éviter les ennuis, etc.) » En réalité, il n'est aucunement nécessaire que j'effectue l'action qui me conduira à réaliser la fin visée, mais si je *veux* la réaliser, mon raisonnement me permet de concevoir les étapes qui m'y conduiront<sup>68</sup>.

Dès lors, une ligne de conduite générale ne saurait pousser quelqu'un à agir s'il ne trouvait pas dans la réalisation de son action une « caractéristique de désirabilité », c'est-à-dire un élément qui anime sa volonté de réaliser cette action<sup>69</sup>. La première prémisse du syllogisme pratique envisage généralement l'action (ou l'objectif de l'action) *sous une description* qui la rend désirable (*L'intention*, §35). Autrement dit, le raisonnement pratique intervient dès lors que j'ai l'intention ou le projet de faire quelque chose, il intervient dans une situation où, pour réaliser mon action, il me faut procéder par étapes, évaluer la situation, etc. Autrement dit, la première prémisse (ou prémisse majeure) du raisonnement pratique n'est pas une pure et simple maxime universelle. Encore faut-il que l'agent juge désirable ce qu'ordonne

<sup>68</sup> Cyrille Michon dans son article l'interprétera comme une « cause formelle », c'est-à-dire, à proprement parler, un raisonnement qui me fournit les étapes utiles à la réalisation de la fin que je vise.

<sup>69</sup> E. Anscombe, *L'intention*, *op. cit.*, §36 sqq.

la maxime et calcule les moyens de la réaliser dans les circonstances dans lesquelles il se trouve, afin de voir si elle est réalisable et souhaitable dans les conditions actuelles – et si elle n’entre pas en conflit avec d’autres objectifs. Ainsi, la simple inférence rationnelle ne suffit pas ; encore faut-il que l’agent *veuille* effectuer l’action envisagée. Qu’il le *veuille* signifie qu’il doit être capable de rendre compte des raisons pour lesquelles cette action peut être vue comme désirable.

Ce qui va donc *rendre compte* en définitive de l’émergence de l’action est cette « caractéristique de désirabilité » : notre volonté d’agir (celle qui est impliquée dans le raisonnement pratique) s’accompagne d’une « caractéristique de désirabilité » de l’objet voulu *tel qu’il est décrit dans la première prémisse*. Celle-ci correspond à la *raison ultime* que nous donnons lorsqu’on nous demande « Dans quel but ? » : c’est ainsi qu’on peut caractériser la finitude de la chaîne des raisons comme le « terme de cet ordre particulier des raisons que Aristote a qualifié de “pratique[s]” »<sup>70</sup>. Ceci justifie la possibilité qu’à la question « Pourquoi fais-tu ceci ? » nous répondions « Parce que j’en ai envie » ou « Cela me fait plaisir ». Et ce genre de réponse sera parfaitement accepté dans la plupart des situations.

« Le rôle de “vouloir” dans le raisonnement pratique est assez différent de celui d’une prémisse : il consiste en ceci que, quelle que soit la chose décrite dans la proposition qui sert de point de départ à l’argument, cette chose doit être voulue pour que le raisonnement conduise à une action. (...) En gros, on peut dire que le raisonnement qui aboutit à l’action nous rend capables d’inférer ce que voulait la personne qui a raisonné ainsi » (*L’intention*, §35, pp. 120-121).

Ainsi, contrairement à ce que soutient Von Wright, par exemple, le vouloir n’est pas un élément interne au raisonnement pratique qui permettrait d’expliquer son efficacité. Le vouloir est pour ainsi dire extérieur au raisonnement en ce qu’il le motive. Par contre il est présent en ce sens que la première prémisse se présente sous une description qui la rend désirable (par exemple, telle ou telle chose est bonne pour la santé, mieux vaut éviter les ennuis avec les conspirateurs, etc.) Le premier caractère, à savoir le caractère descriptif, du raisonnement pratique est particulièrement important pour soutenir et comprendre ce point. En effet, si le raisonnement pratique est surtout une description de l’action, non seulement il ne doit pas être conçu comme un préalable nécessaire à toute action humaine et, d’autre part, on ne peut réduire l’action humaine à ce type de description. C’est précisément ce qui est suggéré par le fait qu’une action peut parfaitement être involontaire ou non intentionnelle. L’élément rationnel n’est pas nécessairement antérieur à l’action et c’est une des raisons majeures pour lesquelles on peut refuser d’en faire un antécédent causal : souvent la caractérisation intentionnelle a lieu *a posteriori*. Ainsi,

<sup>70</sup> *Ibid.*, §38, p. 130.

si l'on peut caractériser ou qualifier de manière intentionnelle les « ajustements » de l'action en fonction des circonstances – le fait de forcer sur les touches du téléphone car celles-ci sont coincées –, c'est pour expliquer ou justifier son action (par une description intentionnelle : « je voulais décoincer les touches »). Mais l'intention n'est pas nécessaire au déclenchement de l'action pas plus qu'elle n'est nécessaire à sa description : je pourrais bien dire « je l'ai fait machinalement, sans m'en rendre compte », comme une réaction à la résistance que m'opposaient les touches du téléphones<sup>71</sup>. Il ne s'agit donc pas de nier qu'on puisse agir sans raisons particulières. Le raisonnement pratique n'est pas une *règle* ou une caractéristique essentielles de l'action humaine :

« Remarquons bien que cette sorte d'action faite « sans raison particulière » existe et qu'il n'y a alors pas de caractéristique de désirabilité. Cependant, cela ne signifie pas que la demande de caractéristique de désirabilité n'a pas lieu d'être, chaque fois qu'il y a un but quel qu'il soit » (*L'intention*, § 38).

Dès lors qu'on considère que la rationalisation fait partie de la définition même de l'action et que c'est même parce qu'on s'interroge sur les raisons de l'action qu'on parle d'action, on aperçoit un peu plus clairement les contours de ce concept : lorsqu'un homme agit, il est légitime de lui demander pourquoi il le fait (qu'il ait ou non une raison). L'ordre rationnel, le raisonnement pratique, est simplement un outil, une « construction artificielle » :

« [Le] texte [d'Aristote] n'indique pas clairement s'il pense ou non qu'une prémisse doit d'abord être présente à l'esprit (“contemplée”) pour être “utilisée”. Mais il y a peu d'intérêt à savoir ce qu'il pense sur ce point. On ne passe que très rarement par toutes les étapes d'un raisonnement pratique conforme au modèle aristotélicien pour dire, par exemple, “Je suis un homme”, et “Se coucher sur un lit est un bon moyen de se reposer”. (...) Mais si l'explication d'Aristote était supposée décrire des processus mentaux actuels, elle serait généralement absurde. Son explication nous intéresse parce qu'elle décrit un ordre présent à chaque fois que des actions sont faites dans des intentions. Il s'agit de l'ordre auquel je suis arrivée quand je me suis demandé ce qu'était une action intentionnelle. (...) Dans un sens, ma construction est aussi artificielle que la sienne » (*L'intention*, §42, pp. 138-139).

Ainsi, le raisonnement pratique ne devrait pas avoir la prétention de rendre compte de ce qu'il se passe effectivement « dans ma tête » lorsque j'agis. Et c'est bien en cela que notre vision s'oppose aux modèles naturalistes d'inspiration mentaliste. Le rôle du syllogisme pratique est avant tout d'explicitier les raisons d'une

<sup>71</sup> Cet exemple est tiré de E. Anscombe, « The Causation of Action », *op. cit.*, p. 96.

action donnée dans des circonstances particulières afin d’attribuer un certain *sens* à l’action envisagée. Il permet de mettre un peu d’ordre dans le domaine de l’action qui est somme toute relativement disparate et complexe :

« “La description de l’action humaine est quelque chose d’extrêmement compliqué, si l’on devait dire ce qui y est réellement impliqué – et pourtant, même un enfant peut le dire !” De même, “il préparait un massacre” décrit ce que faisait notre nazi quand il déplaçait des objets en métal ou qu’il prenait des munitions dans le tiroir. Le “raisonnement pratique” d’Aristote ou la structure que j’ai mise au jour avec les questions “Pourquoi ?” peuvent être considérées comme un moyen de faire apparaître l’ordre qui réside dans ce chaos » (*L’intention*, §43).

Bien entendu, et c’est, on l’a indiqué, la force de l’analyse d’Anscombe à l’encontre de l’illusion mentaliste, il n’est en aucun cas nécessaire qu’un calcul ou qu’un raisonnement pratique ait explicitement (ou même implicitement) lieu pour qu’on puisse qualifier une action comme telle. C’est le cas dans l’exemple « Il a tué mon père, donc je vais le tuer » : « La conjonction “donc” n’indique pas nécessairement qu’il y a eu un calcul, un raisonnement » (*L’intention*, §35, p.119).

## V. Note au sceptique

Les tentatives fondatrices de la morale ou de la rationalité « n’ont pas renoncé à faire du point de vue pratique une simple extension du point de vue théorique »<sup>72</sup>, en ce qu’elles continuent à chercher une justification ultime ou à prendre la Vérité comme critère de l’aboutissement de la recherche philosophique, tout en affirmant son inaccessibilité. Face au sceptique qui exige que nous fondions en raison *toutes* nos évaluations, il nous faudrait ainsi assumer qu’elles sont injustifiables, car la question du sceptique est « radicale » : elle exige une justification absolue, valable pour un « auditeur quelconque »<sup>73</sup>. Le Wittgenstein de *De la certitude* nous a montré que cette question n’avait pas de sens lorsqu’il s’agissait de fonder une connaissance empirique. Car, dès lors qu’on se place dans une attitude sceptique à l’égard du monde et des choses, on perd du même coup les raisons et les critères du doute, qui sont situés ou relatifs à la situation précise dans laquelle ce doute intervient. On ne sait plus ce qu’on cherche. En effet, décider de la vérité (ou de l’attribut de connaissance) d’une certaine affirmation dépend nécessairement d’un cadre et de critères de vérités donnés. Si l’on est dans l’attitude sceptique, on sort de tout cadre de questionnement et la question des fondements de la connaissance perd son sens.

<sup>72</sup> V. Descombes, *Le raisonnement de l’ours*, op. cit., p. 72

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 73.

Or le parallèle entre les deux questions est frappant. Nous savons parfaitement ce qui consiste à prouver ou à réfuter une assertion dans une situation donnée. Il arrive un moment où l'enquête s'arrête et où nous pouvons dire avec certitude « cet ordinateur est devant moi », « je suis assise dans ce fauteuil ». La raison à cela est qu'il existe un contexte à mon enquête, que je possède des critères me permettant de valider ou d'invalider mon jugement. Ces critères me sont donnés dans et par la pratique. Je sais ainsi reconnaître avec une certitude fiable un plancher solide sur lequel je peux marcher sans crainte, d'un plancher peu solide et dangereux, à travers lequel je pourrais facilement passer (on peut penser au même type d'expérience en présence d'un lac glacé).

De la même façon, il arrive un moment où cela n'a plus de sens de me demander pourquoi j'agis de telle ou telle façon. « La chaîne des 'pourquoi' se finit avec cette réponse » (*L'intention*, §40). Si la chaîne des raisons a une fin, c'est ainsi qu'il arrive un moment où mon interlocuteur, dans le contexte d'une pratique à laquelle il a été initié, saura reconnaître ma justification comme telle. Il y a des « règles de validité »<sup>74</sup> propres à l'attitude pratique, et en ce sens on ne saurait être dans l'arbitraire des valeurs. Or le défi sceptique s'adresse à un auditeur prétendument « impartial », désengagé et dégagé de toute rationalité pratique<sup>75</sup>, c'est-à-dire un auditeur vierge de toute valeur et de tout préjugé normatif, autrement dit, une fiction philosophique.

« Si l'opération d'un choix rationnel des valeurs ainsi conçu est impossible, ce n'est pas parce que les valeurs sont librement choisies, donc arbitraires. C'est parce que l'opération demandée est incohérente : il faudrait dire quelles sont les valeurs *supérieures* aux autres, et pourquoi elles leur sont supérieures, mais il faudrait le faire *sans évaluer* »<sup>76</sup>.

Ainsi, la justification de mon action ne vaudra comme telle aux yeux de l'auditeur (qui partage et maîtrise les notions d'action intentionnelle et de justification) que s'il peut lui attribuer un *sens*. Ce critère du sens, malgré son caractère assez vague, a l'avantage d'embrasser un ensemble d'actions semble-t-il beaucoup plus vaste que celui de « valeur ».

En effet, lorsque Anscombe parle de « voir un bien » ou de « voir ce qu'il y a de désirable » dans l'action à laquelle nous conduit notre raisonnement pratique, elle n'invoque pas une simple valeur morale, mais plus largement une convention ou une norme me permettant d'accepter une raison comme telle. Ainsi, la justification de mon action ne lui attribue pas nécessairement une finalité morale, mais elle peut tout

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 83.

simplement expliquer en quoi il est plus cohérent pour moi d’agir de telle ou telle façon plutôt que d’une autre. Ainsi, supposons que je dise « Je vais chercher mon appareil photo à l’étage » et que quelqu’un réplique « Mais ton appareil photo est à la cave »<sup>77</sup>. Si alors je réponds « Je sais, mais je monte quand même le chercher », mon discours apparaît « inintelligible » (à moins que je ne fournisse une explication supplémentaire).

C’est pourquoi « la notion de ‘bien’...n’est pas la notion de ce qui est vraiment bien mais celle de ce que l’agent conçoit comme un bien. Ce que l’agent veut, il devrait pouvoir le caractériser lui-même comme bon, en supposant qu’il soit capable d’articuler ce qu’il veut [*if we may suppose him not to be impeded by inarticulateness*] »<sup>78</sup>. Ce critère du sens ou d’intelligibilité renvoie à la même notion de partage des conventions ou de « forme de vie » que l’idée d’un partage des valeurs. Tant qu’on maîtrise certaines *règles* du jeu de langage des raisons et de la justification de l’action, on maîtrise alors un certain nombre de critères discriminants permettant d’accepter ou de refuser une réponse selon qu’elle fait sens ou non, qu’elle vaut comme rationalisation ou non.

Ainsi, si la rationalité est normative parce qu’elle est, en un sens, relative, elle n’est pas pour autant arbitraire. Parce que nous ne vivons pas dans le monde du sceptique détaché qui refuse de se fier aux normes et aux valeurs, mais dans un monde de conventions, de langage, de normes et de valeurs qui constituent la rationalité.

---

## **BIBLIOGRAPHIE**

---

Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1169 a 1, trad. R. Bodéüs, Paris, Garnier Flammarion, 2004.

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

E. Anscombe, « Practical Inference » in *Virtues and Reasons : Philippa Foot and Moral Theory*, R. Hurthouse, G. Lawrence & W. Quinn (éds), Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 1-34.

E. Anscombe, « On Practical Reasoning » in *Practical Reasoning*, J. Raz (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1978, pp. 33-45.

---

<sup>77</sup> E. Anscombe, *L’intention*, §22.

<sup>78</sup> *Ibid.*, §40, p. 134.

- E. Anscombe, « Thought and Action in Aristotle: What is Practical Truth? » in *Collected Philosophical Papers 1: From Parmenide to Wittgenstein*, The University of Minnesota Press, 1981, pp. 66-77.
- E. Anscombe, « The Causation of Action » in *Human Life Action and Ethics*, M. Geach & L. Gormally (éds), Exeter, St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, 2005, pp. 89-108.
- E. Anscombe, commentaire de R. Chisholm, « Practical Reason and the Logic of Requirement », in *Practical Reason*, S. Körner (ed.), Oxford, Basil Blackwell, 1974, pp. 17-21.
- E. Anscombe, « Practical Truth » in *Logos*, 2/3, 1999, p. 68-76, repris in *Human Life Action and Ethics*, Exeter, St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, 2005, pp. 149-167.
- E. Anscombe, « Modern Moral Philosophy », in *Human Life Action and Ethics*, Exeter, St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, 2005, pp. 169-194.
- J.L. Austin, « Other Minds », in *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 76-116.
- J.L. Austin, *Quand dire c'est faire*, trad. G. Lane, Paris, Seuil, 1970.
- D. Davidson, « Action, Raisons et Causes », trad. P. Engel in *Action et événement*, PUF, Paris, 1993, pp. 15-36.
- D. Davidson, « Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible ? » in *Actions et événements*, trad. P. Engel, Paris, PUF, 1993, pp. 37-66.
- D. Davidson, « Problems in the Explanation of Action » in *Problems of Rationality*, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 102-116.
- D. Davidson, « Avoir une intention » in *Actions et événements*, trad. P. Engel, Paris, PUF, 1993, pp. 119-145.
- D. Davidson, « Thinking Causes » in *Truth, Language and History*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 185-200.
- V. Descombes, *La denrée mentale*, Paris, Minuit, 1995.
- V. Descombes « Comment savoir ce que je fais ? » in *Philosophie*, 76, Paris, Minuit, pp. 15-32.
- V. Descombes, *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Seuil, 2007.
- C. Michon, « La causalité formelle du raisonnement pratique. » in *Philosophie*, 76, Paris, Minuit, 2002, pp. 63-81.

M. Mothersill, « Anscombe's account of the practical syllogism » in *The Philosophical Review*, 71/4, 1962, pp. 448-461

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

G.H. Von Wright, « Practical inference » in *The Philosophical Review*, 72/2, 1963, pp. 159-179.

G.H. Von Wright, « On So-Called Practical Inference » in *Acta Sociologica*, 15/1, 1972, pp. 39-53 ; repris in *Practical Reasoning*, Oxford, Oxford University Press, 1978, pp. 46-62.

L. Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, §621, Trad. E. Rigal, Paris, Gallimard, 2004.