

CONNAISSANCE DU CORPS ET CONNAISSANCE DE L'ACTION CHEZ ANSCOMBE

Pascal Ludwig

(Université Paris-Sorbonne/SND)

1.

Dans *L'Intention*, Anscombe amorce sa célèbre discussion de l'action intentionnelle en soutenant que nous pouvons connaître nos propres actions sans procéder à des observations. La notion de connaissance sans observation est cependant introduite à partir d'un cas bien différent de celui de l'action, le cas de la connaissance de la position des membres. Anscombe n'entend pas nier qu'on puisse, dans certains cas, inférer la position de nos propres membres à partir de sensations : on pourrait par exemple partir d'un certain ensemble de sensations de pression, et inférer que l'on a les jambes croisées. Elle soutient néanmoins que ce n'est *en général* pas ainsi que nous prenons conscience des positions relatives des segments corporels et de leurs mouvements dans l'espace : en général, nous ne connaissons pas la position de nos membres par l'intermédiaire de sensations qui seraient susceptibles d'être décrites indépendamment des faits qu'elles révèlent. Mon but dans cet article est de tenter d'élucider le concept anscombien de connaissance directe des mouvements du corps. A la suite de John McDowell, je soutiendrai qu'Anscombe reconnaît l'existence d'une connaissance directe mais non sensorielle de certains faits : si Anscombe a raison, nous sommes dans certaines circonstances directement conscients de la position et des mouvements de nos membres, sans que cette prise de conscience passe par l'intermédiaire de contenus à proprement parler sensoriels. A cet égard, la connaissance du corps est comparable à la connaissance directe qu'un agent peut former de ses propres actions intentionnelles.

2.

Voici le texte dans lequel la notion de connaissance « sans observation » intervient pour la première fois :

« (...) commençons par délimiter un ensemble particulier de choses qui sont vraies d'un homme ; à savoir les choses qu'il connaît sans observation. Par exemple, un homme connaît souvent la position de ses membres sans observation. Nous disons

“sans observation”, parce que rien ne lui *montre* la position de ses membres ; ce n’est pas comme si un picotement dans le genou lui signalait que sa jambe n’était pas étendue mais repliée. L’observation suppose que nous ayons des sensations descriptibles séparément, et que les avoir soit en un sens notre critère pour en dire quelque chose. En général, ce n’est pas le cas quand nous savons quelle est la position de nos membres. Pourtant nous pouvons le dire sans qu’on nous le souffle. Je dis cependant que nous le savons et non simplement que nous pouvons le dire, parce qu’il est possible d’avoir raison ou de se tromper : et il n’y a d’intérêt à parler de savoir que là où un contraste existe entre “il sait” et “il pense (simplement) qu’il sait”¹. »

Comme le rappelle John McDowell², le mouvement de pensée dans lequel cet extrait prend place est assez complexe. Au paragraphe 5 de *L’intention*, Anscombe avait caractérisé les actions intentionnelles comme les actions auxquelles « s’applique un certain sens de la question “Pourquoi ?” (...) dans lequel la réponse mentionne, si elle est positive, une raison d’agir³ », pour remarquer immédiatement qu’on ne pouvait se contenter de cette caractérisation. Agir avec une raison, ou bien agir dans un contexte dans lequel la question « pourquoi ? » possède le sens pertinent spécifique des actions intentionnelles, cela revient en effet au même, et il serait donc circulaire de proposer une élucidation du concept d’action intentionnelle qui reposerait entièrement sur celui de raison d’agir. Aussi Anscombe tente-t-elle de caractériser, ou au moins de décrire, la classe des mouvements involontaires de façon non-circulaire. Si nous arrivons à saisir ce à quoi renvoie l’idée d’involontaire, sans bien sûr présupposer une compréhension de la notion d’intentionnalité, ni de la notion liée du volontaire, nous aurons progressé dans l’enquête. C’est précisément dans le cadre de cet essai de description non-circulaire qu’Anscombe introduit le concept des choses qu’un homme connaît « sans observation ». Ce concept prendra une importance centrale dans les développements qui vont suivre, car « la classe des actions intentionnelles en est un sous-ensemble ». Pour autant, il y a bien d’autres choses à côté des actions intentionnelles qui sont connues sans observation, et de fait le concept est introduit dans le cadre d’une description du domaine de l’involontaire : « l’ensemble des choses connues sans observation a aussi un intérêt spécifique pour notre enquête, parce qu’il nous permet de décrire l’ensemble des “actions involontaires” que je

¹ G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford, Blackwell, 1957, pp. 13-14 ; trad. fr. par M. Maurice et C. Michon, *L’intention*, Gallimard, 2002, p. 50. Voir aussi G. E. M. Anscombe, « On sensations of position », in *Analysis*, 22 (3), 1962, pp. 55-58.

² J. McDowell, « Anscombe on bodily self-knowledge », in *Essays on Anscombe’s Intention*, Harvard, Harvard University Press, 2011.

³ G. E. M. Anscombe, *Intention*, *op. cit.*, p. 9 ; trad. fr. p. 45.

n'ai mentionnées jusqu'à maintenant qu'en donnant quelques exemples⁴ ». Considérons des mouvements corporels comme le spasme d'endormissement⁵, ou comme le coup de pied réflexe que l'on donne après que le médecin nous a frappé le genou⁶. Ces mouvements, quoique clairement involontaires, possèdent une caractéristique qui les rapproche des actions intentionnelles : nous pouvons les connaître sans observation. Le fait de pouvoir être connus sans observation est une caractéristique contingente des mouvements corporels, mais une caractéristique essentielle des actions intentionnelles. Ainsi, je ne peux connaître le mouvement péristaltique de mon propre intestin⁷ autrement qu'en effectuant certaines observations, alors que je peux savoir sans observation que mon genou s'est déplacé suite à un choc. Pourtant, les deux mouvements appartiennent à une unique classe, la classe des mouvements corporels involontaires. En revanche il serait contradictoire selon Anscombe de considérer qu'une action en voie d'effectuation est intentionnelle, et que pourtant le sujet ne peut déterminer le type d'acte qu'il est en train d'accomplir qu'à l'aide d'une observation des mouvements de son corps. Considérons ainsi le cas, inventé par Perry⁸, d'une personne étourdie qui, alors qu'elle est en train de faire ses courses au supermarché, laisse derrière elle une trace de farine à cause d'un sac percé qu'elle a posé dans son charriot sans s'apercevoir qu'il était endommagé. On peut imaginer à la suite de Perry que cette personne, par l'intermédiaire d'un jeu de miroirs, en vient à prendre conscience par observation qu'elle est en train de salir le magasin : elle voit dans un miroir une personne qui salit le magasin, et il se trouve qu'elle est elle-même cette personne, même si elle n'en a pas conscience. Dans une telle situation, la question « pourquoi ? » au sens spécifique identifié par Anscombe ne s'applique pas. Certes, l'agent sait en un sens qu'il est en train d'accomplir une certaine action – une connaissance qu'il exprimerait à la troisième personne plutôt qu'à la première personne, en déclarant par exemple « ce client est en train de salir le magasin ». Mais ce savoir repose de façon essentielle sur un certain nombre d'expériences sensorielles, et donc sur une observation. Anscombe avait déjà souligné que la question « pourquoi ? », dans son sens pertinent, n'avait pas d'application relativement à un comportement lorsque l'agent n'était tout simplement pas conscient d'être en train de réaliser le comportement en

⁴ *Ibid.*, p. 14, trad. fr. p. 51.

⁵ *Ibid.*, p. 13 ; trad. fr. p. 49.

⁶ *Ibid.*, p. 15 ; trad. fr. p. 52.

⁷ *Ibid.*, p. 13 ; trad. fr. p. 49.

⁸ J. Perry, *The Problem of the Essential Indexical and Other Essays*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 33.

question. Ainsi, si vous venez d'éteindre la lumière parce que vous vous êtes appuyée sans en avoir conscience sur l'interrupteur, la question « pourquoi ? » n'a pas le sens qu'elle aurait dans le contexte d'une action intentionnelle. Au paragraphe 8 de *L'intention*, Anscombe précise cependant sa pensée, en soulignant qu'il ne suffit pas qu'un agent ait conscience qu'il est en train d'agir pour que son action puisse être décrite comme intentionnelle : il faut, également, que la conscience de l'action ne repose pas sur une observation. Nous voyons donc que le concept de connaissance « sans observation » que le sujet d'une action peut former sur lui-même ou sur sa propre action possède pour elle une importance stratégique, puisque le savoir pratique, la connaissance qu'un agent possède de l'action intentionnelle qu'il est en train d'accomplir, appartient précisément à cette grande catégorie. Néanmoins, il faut souligner, en suivant encore McDowell, que la fonction du texte sur la connaissance sans observation des positions des segments corporels n'est pas d'élucider la nature de la connaissance pratique. C'est en effet dans le cadre d'une discussion des comportements involontaires qu'Anscombe introduit le concept, et si elle souligne très vite, dans le paragraphe 8, l'importance que possède également le concept pour une théorie générale des actions intentionnelles, elle ne prétend à aucun moment que notre précompréhension naïve de l'origine des connaissances corporelles soit susceptible de jeter un éclairage explicatif sur la notion de savoir pratique. Elle se contente en fait de souligner que nous avons une connaissance sans observation préalable de certains mouvements corporels involontaires, exactement de la même façon que nous avons une connaissance sans observation préalable des actions intentionnelles que nous accomplissons. Il nous faut donc essayer maintenant de comprendre en quoi consiste exactement cette sorte de connaissance. Car si la connaissance, de l'intérieur, des positions relatives de nos propres membres ne peut pas reposer sur une forme d'observation, sur quoi peut-elle bien reposer ?

3.

Il est plus facile à cet égard d'identifier la position qu'Anscombe rejette que celle qu'elle adopte, et nous allons donc commencer par caractériser son approche de manière négative. Il est dès l'abord clair qu'une de ses cibles provient directement des *Remarques sur la philosophie de la psychologie* de Wittgenstein : il s'agit de la thèse selon laquelle cette connaissance serait indirecte, et proviendrait d'une inférence fondée sur des sensations

corporelles⁹. Anscombe rejoint Wittgenstein sur le point suivant : en général, ce n'est pas par l'intermédiaire de sensations corporelles que nous en venons à connaître les positions de nos segments corporels dans l'espace ou leurs mouvements – ce que j'appellerai à partir de maintenant, par commodité, la *connaissance de la posture et des mouvements corporels*. Ni Wittgenstein, ni Anscombe ne nient bien sûr que nous possédions des sensations corporelles, et que nous puissions dans certaines situations inférer ce genre d'informations à partir de telles sensations. Ils remarquent simplement que dans le cas général, ces sensations ne suffisent pas à fonder l'ensemble de nos connaissances de la posture et des mouvements corporels. Supposons ainsi, pour reprendre l'exemple de Wittgenstein, que je bouge l'un de mes doigts. Il est probable que son mouvement sera accompagné de certaines sensations, par exemple de sensations de tension musculaire. Pourtant, il ne paraît pas plausible sur le plan phénoménologique de soutenir que ma connaissance de la trajectoire du doigt repose entièrement sur des inférences fondées sur ce vécu sensoriel. C'est aussi ce que veut dire Anscombe lorsqu'elle écrit : « nous disons "sans observation" parce que rien ne montre [au sujet] la position de ses membres ; ce n'est pas comme si un picotement dans le genou lui signalait que sa jambe n'était pas étendue mais repliée¹⁰ ». Soulignons qu'un picotement dans le genou peut tout à fait, dans un certain contexte, amener indirectement un sujet à conclure que sa jambe est pliée plutôt que tendue ; mais en général, ce n'est pas ainsi que nous prenons connaissance d'un tel fait : il n'est pas nécessaire de ressentir un tel picotement, ni même en fait de ressentir quelque sensation que ce soit, pour acquérir un savoir de ce type.

La thèse négative de Wittgenstein et d'Anscombe apparaît donc comme avant tout phénoménologique. Il existe une classe bien délimitée de sensations corporelles, qui, pour reprendre les critères énumérés par Malcolm Budd, sont des occurrences psychologiques qui « possèdent (i) une intensité, (ii) une qualité, (iii) une authentique durée et (iv) une localisation¹¹ ». Nous pouvons prendre connaissance de ces caractéristiques en focalisant notre attention sur une partie du corps. Par exemple, je peux porter mon attention sur le bas de mon dos, et y ressentir une douleur d'intensité moyenne, lancinante, ayant une certaine qualité sensorielle, pas forcément facile à décrire mais certainement associée à

⁹ L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, vol. I, Oxford, Blackwell, 1980, §772. Voir également la présentation très claire de Malcolm Budd : M. Budd, *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Londres et New York, Routledge, 1989, pp. 147 sq.

¹⁰ G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford, Blackwell, 1957, p. 13-14 ; trad. fr. p. 50.

¹¹ M. Budd, *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Londres et New York, Routledge, 1989, p. 149.

une valeur négative, et une certaine extension dans le temps. Or, nous pouvons prendre connaissance de la posture et des mouvements de notre corps tout à fait indépendamment de notre prise de conscience de telles sensations. De manière frappante, il n'est pas nécessaire de prêter attention à une partie du corps pour posséder un tel savoir, et Wittgenstein souligne qu'il y a bien là un contraste avec les sensations corporelles. Si je cesse complètement de prêter attention à une douleur de faible intensité, la douleur disparaîtra de mon champ de conscience, et je pourrai même en arriver à oublier son existence et à agir de manière inappropriée, en risquant par exemple d'augmenter le dommage corporel responsable de la douleur. En revanche, il est difficile de voir comment nous pourrions cesser de posséder la connaissance portant sur les positions et les mouvements de nos membres. Sans une telle connaissance, la plupart des actions les plus banales seraient impossibles à réaliser : pour réaliser une action, disons pour répondre au téléphone, il faut que je sache comment faire en sorte que cette action précise, répondre au téléphone, soit accomplie dans le contexte dans lequel je me trouve. Or, ce savoir présuppose une connaissance de la posture et des mouvements corporels. Si j'ignorais, par exemple, que ma main droite était plus proche du téléphone que ma main gauche, je n'aurais pas de raison de lever la main droite plutôt que la gauche afin de l'attraper.

Pour autant, il serait difficile de considérer que ce que l'on sait par l'observation est appris indirectement, à l'aide d'une inférence prenant pour base la saisie de certaines sensations. Supposons par exemple que j'observe ma main en train de bouger, et que j'apprenne, par l'intermédiaire de cette expérience visuelle, quelle trajectoire exacte ma main a suivie dans l'espace. Il ne va pas du tout de soi que ma connaissance de la trajectoire de ma main soit inférée à partir d'une connaissance préalable, introspective, d'une certaine sensation visuelle. Il n'est en effet pas nécessaire de porter attention à une sensation visuelle, ni de réfléchir aux caractéristiques qualitatives de cette sensation, pour acquérir visuellement une telle connaissance du mouvement de la main. Certes, j'observe bien quelque chose lorsque je regarde ma main bouger, mais ce n'est pas une sensation que j'observe, c'est bien un objet extérieur. On dirait aujourd'hui, à ce propos, que l'expérience visuelle est transparente, au moins au sens suivant : il n'est pas nécessaire de focaliser son attention sur un objet interne, sur une sensation, pour acquérir une connaissance visuelle, il suffit de tourner son regard vers les objets présents dans la scène visuelle. Mais en quoi exactement la connaissance du corps acquise par le

truchement de sensations corporelles est-elle alors plus « observationnelle » que la connaissance qu'Anscombe décrit comme « sans observation » ? On pourrait certainement soutenir que de même que nous ne prêtons pas attention à des objets internes, mais bien à des objets externes, lorsque nous regardons les choses qui nous entourent et que nous formons des croyances visuelles sur cette base, c'est de même vers des parties de notre corps et non vers de mystérieuses « sensations » que nous dirigeons notre attention lorsque nous éprouvons des sensations corporelles comme celles de chatouillement, de douleur, de tension musculaire, de pression, etc. Si par « connaissance par observation » on voulait qualifier une connaissance acquise inférentiellement à partir de l'introspection d'états phénoménaux, il serait douteux que quelque connaissance du corps que ce soit corresponde à la description. Il est clair, par ailleurs, à la lecture de l'article « The Intentionality of Sensation¹² », qu'Anscombe elle-même n'adhère pas à une forme de réalisme indirect selon laquelle la connaissance perceptuelle serait en général médiatisée par une connaissance directe, introspective, de propriétés sensorielles ou de *sense-data*.

Comme plusieurs commentateurs l'ont souligné, la clef pour comprendre la distinction anscombiennne entre connaissance par observation et connaissance sans observation réside dans le concept de « *sensations descriptibles séparément* » : « l'observation suppose que nous ayons des sensations descriptibles séparément, et que les avoir soit en un sens notre critère pour en dire quelque chose. En général, ce n'est pas le cas quand nous savons quelle est la position de nos membres ». Que faut-il entendre par là ? Anscombe s'en explique dans le passage suivant :

« Par exemple, vous savez, même les yeux fermés, que vous avez donné un coup de pied quand le docteur a tapé le genou, même si vous ne pouvez pas identifier une sensation par laquelle vous le savez. Si vous parlez de “cette sensation qu'on a en donnant un coup de pied, quand on nous tape le genou”, ce n'est pas comme, par exemple, “la sensation de descendre dans un ascenseur”. On pourrait en effet, à la rigueur, dire “J'ai pensé que j'avais donné un coup de pied réflexe, alors que je n'avais pas bougé”, mais en aucun cas, “Apprendre des nouvelles surprenantes procure cette sensation (qu'on a quand on donne par réflexe un coup de pied)” : la sensation n'est pas séparable, comme l'est la sensation de “descendre dans un ascenseur”¹³. »

Ce texte est difficile à interpréter, car il n'est pas facile de saisir ce qu'Anscombe entend exactement par « sensation séparable », par opposition à « sensation non-

¹² G. E. M. Anscombe, « The Intentionality of Sensation : A Grammatical Feature », *op. cit.*, pp. 3-20.

¹³ G. E. M. Anscombe, *op. cit.*, p. 15 ; trad. fr. p. 52.

séparable ». Roger Teichman considère que cette distinction se fonde entièrement sur certaines caractéristiques de la relation qui existe entre les sensations et les *concepts* de sensations¹⁴. Selon lui, une sensation *S* est séparable si et seulement si (i) *S* est conçue à l'aide d'un certain concept *C*, par exemple le concept de la sensation que l'on éprouve en descendant un ascenseur et (ii) il est concevable que *S* existe dans un monde possible sans être décrite par le concept *C*. Teichman prend l'exemple de la sensation « de descendre dans un ascenseur », qu'il analyse de la façon suivante : « dans un monde sans ascenseurs (ce qui n'est pas difficile à concevoir), les gens pourraient encore avoir "ce sentiment de tomber", un sentiment qui pourrait être décrit – qui en fait serait forcément décrit ou identifié – sans faire référence au fait de descendre dans un ascenseur ; alors que dans un monde sans coups de pied réflexes, il n'est pas concevable que les gens auraient exactement la sensation que nous appelons "la sensation de donner un coup de pied réflexe"¹⁵ ». Il n'est pas très facile de saisir ce que Teichman veut dire exactement dans ce passage. Sa définition d'une sensation séparable semble trivialement satisfaite. En effet, l'énoncé suivant possède toujours, semble-t-il, une lecture vraie lorsque *P* ne décrit pas une propriété essentielle de l'entité désignée :

(1) L'unique *x* tel *P* aurait pu ne pas être *P*.

On voit mal du coup comment un sujet pourrait à la fois disposer d'un concept descriptif d'une de ses sensations, et ne pas pouvoir concevoir un monde possible dans lequel la sensation en question ne posséderait pas les propriétés identifiantes attribuées par la description. Par ailleurs, l'interprétation de Teichman ne cadre pas exactement avec la lettre du texte. Anscombe ne parle pas de "sensation de donner un coup de pied réflexe", mais d'une pensée, la pensée selon laquelle le sujet a donné un coup de pied réflexe. S'il est vrai qu'elle emploie ensuite le terme de sensation, c'est pour opposer immédiatement cette sorte de sensation aux sensations séparables.

4.

Il me semble donc qu'une lecture bien différente de celle de Teichman est possible. Afin de décrire cette lecture de façon précise, je vais commencer par introduire un vocabulaire en partie étranger à la pensée d'Anscombe, mais qui me semble ici précieux. Tout d'abord, je parlerai d'"états mentaux", en particulier à propos des expériences de

¹⁴ R. Teichman, *The Philosophy of Elisabeth Anscombe*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 13.

¹⁵ *Ibid.*

nature sensorielle, même si j'ai bien conscience qu'Anscombe rejeterait peut-être pour sa part les présupposés ontologiques d'un discours de ce type. Dans le cadre de la question précise que je discute, il me semble cependant qu'un tel discours est acceptable. Je dirai par ailleurs que certains états mentaux possèdent un caractère phénoménal (ou qualitatif) : un état *E* a un tel caractère si et seulement si cela fait un certain effet bien précis au sujet d'être dans cet état. Ainsi, le caractère phénoménal de l'état de douleur causé par un lumbago diffère du caractère phénoménal de l'état de douleur causé par une fracture, puisque cela ne fait pas le même effet (douloureux en l'occurrence) d'être victime d'un lumbago ou d'une fracture. Enfin, je considérerai que l'on peut comparer les caractères phénoménaux entre eux, et les classer en attribuant aux états phénoménaux des propriétés phénoménales (ou qualitatives). Deux états possèdent une même propriété phénoménale, en ce sens, pour autant qu'ils se ressemblent relativement à une certaine dimension. Pour reprendre notre exemple, l'état phénoménal causé par le lumbago ressemble à celui causé par la fracture car les deux états sont douloureux. Lorsque nous disons qu'ils sont tous les deux douloureux, nous les classons ensemble en leur attribuant la propriété phénoménale « être douloureux », qui est censée rendre compte de cette ressemblance qualitative.

Aidé de ce vocabulaire, il me semble qu'on peut interpréter le texte d'Anscombe de la façon suivante. Il faut distinguer entre deux sortes d'états sensoriels conduisant à acquérir des connaissances : certains de ces états possèdent des propriétés phénoménales, et l'on peut faire référence à ces propriétés pour justifier les croyances qu'ils sont disposés à causer ; mais d'autres états sensoriels sont liés à des dispositions à juger sans pour autant posséder de propriétés phénoménales. Considérons les états visuels, afin d'illustrer le premier cas. Lorsque je vois une rose rouge, cette expérience produit typiquement certains jugements et certaines croyances sur le monde. Ces jugements et ces croyances peuvent être justifiés en faisant référence aux propriétés phénoménales de l'expérience visuelle : c'est parce que le monde m'apparaît comme contenant un certain objet, ici une rose, qui m'apparaît comme étant rouge, qu'il est rationnel pour moi de croire qu'il y a une rose rouge située en face de moi. Il ne s'agit pas ici de soutenir que l'expérience ne porte pas directement sur le monde, ni qu'il existerait des objets internes, les sensations visuelles, qui serviraient d'intermédiaires entre les sujets et les les objets vus, mais simplement de décrire la manière dont le vocabulaire de la vision est typiquement utilisé. De fait, nous pouvons justifier une croyance en faisant

référence à la manière dont le monde nous apparaît visuellement. En revanche, nous ne pouvons pas, semble-t-il justifier nos croyances éventuelles sur notre posture et nos mouvements corporels en faisant *en général* référence à la manière dont notre corps nous apparaît. Non pas que la notion d'apparence corporelle soit dénuée de sens : je l'ai souligné plus haut, Anscombe reconnaît, à la suite de Wittgenstein, l'existence de sensations corporelles séparables, et l'on pourrait considérer que ces sensations présentent notre corps comme étant d'une certaine façon. Il n'est ainsi pas absurde de considérer que lorsque je ressens une pression sur le haut de la main, une partie de mon corps m'apparaît d'une certaine manière. Mais *en général*, ce n'est pas au travers de telles sensations séparables que nous en venons à connaître notre posture et nos mouvements corporels. Selon mon interprétation, on peut parler d'une sensation séparable lorsqu'il est possible de faire référence aux propriétés phénoménales d'un certain état pour justifier une croyance ; mais certains états sensoriels conduisent à des croyances sans qu'un tel lien de justification existe entre le contenu phénoménal et la croyance. Dans le cas de la posture et des mouvements corporels, il n'est pas même clair que les états sensoriels pertinents possèdent des propriétés phénoménales¹⁶. Mais à supposer qu'ils possèdent de telles propriétés – je soutiendrai que ce n'est en fait pas le cas – c'est un fait linguistique que nous n'y faisons pas référence dans les contextes de justification des croyances.

Pourquoi parler cependant du caractère « séparable » d'une sensation ? Soulignons d'abord qu'Anscombe reconnaît que les sujets ont une autorité particulière lorsqu'ils décrivent la manière dont le monde leur « apparaît » au travers d'expériences de perception, même si cela ne la conduit pas pour autant à postuler l'existence d'entités internes qui ne seraient accessibles que de manière privée. Cette autorité ne porte pas sur le monde lui-même cependant, mais bien sur la façon dont il apparaît au sujet, donc sur ce que j'ai appelé les propriétés phénoménales de ses expériences. On peut remettre en question le bien fondé du jugement de perception d'un sujet portant sur une certaine scène si l'on estime par exemple que le sujet ne se trouvait pas dans des conditions qui lui permettaient d'observer correctement la scène. En revanche, il semble plus difficile de remettre en question le jugement que le sujet porte sur la façon dont les choses lui sont

¹⁶ Lorsqu'elle revient au paragraphe 28 de *L'intention* sur le sens de la formule « connu sans observation », Anscombe utilise une formulation particulièrement prudente : « peut-être », dit-elle, avons-nous des sensations de la posture et du mouvement corporel, mais ce n'est en général pas en « identifiant » ces sensations que nous formons des connaissances sur les états du corps. G. E. M. Anscombe, *Intention, op. cit.*, pp. 49-50, trad. fr. p. 98.

apparues. Considérons ainsi l'exemple qu'Anscombe discute dans l'article « The Intentionality of Sensation¹⁷ » :

(2) « Je viens de voir à l'instant même quelqu'un dans le bureau ». « Absurde ! Vous ne pouvez-pas avoir vu quelqu'un, il n'y a personne dans cette pièce ». « Ah bon. Je me demande ce que j'ai vu, alors ».

Le sujet accepte ici la correction de son interlocuteur pour autant qu'elle concerne la scène perçue ; mais il a néanmoins une entière autorité en ce qui concerne la manière dont la scène lui est apparue visuellement : quelque chose lui est apparu comme un homme, et même s'il se demande quelle est cette chose – peut-être était-ce, par exemple, une simple ombre projetée –, il ne doute pas un instant d'avoir bien vu, c'est-à-dire d'avoir vécu une expérience possédant un certain caractère phénoménal, présentant visuellement certains aspects de la réalité. Anscombe reconnaît que le sens habituel des rapports de perception comme (3) :

(3) J'ai vu une rose rouge.

est factif. Ainsi, la vérité de (3) implique normalement qu'il existe bien une rose rouge dans le contexte de la perception, et que j'ai perçu cette rose¹⁸. Elle reconnaît également que cet usage factif possède une certaine priorité conceptuelle : nous présupposons que la perception nous révèle des propriétés que les choses possèdent réellement, et nous faisons référence à ces propriétés pour décrire les propriétés phénoménales de nos expériences, c'est-à-dire la manière dont ces choses réelles nous apparaissent. C'est la raison pour laquelle elle écrit :

« (...) nous devons dire non pas "Être rouge, c'est apparaître rouge (*looking red*) sous une lumière normale et pour une personne ayant une vue normale", mais plutôt "Apparaître rouge, c'est apparaître comme une chose qui est rouge apparaît sous une lumière normale à une personne ayant une vue normale". Car si nous devons utiliser la première formulation, comment comprenons-nous "apparaître rouge" ? Pas en comprenant d'abord "rouge" et "apparaître". Il faudrait pouvoir l'expliquer comme une idée simple ; et de même pour toutes les autres apparences de couleurs¹⁹. »

Ce texte montre de manière limpide qu'il n'y a pas, selon Anscombe, d'indépendance entre la façon dont nous concevons les objets réels sur lesquels portent nos sensations – dans le cas de la vision, des couleurs réelles – et la façon dont nous concevons les propriétés phénoménales de ces sensations. Pourrions-nous, dans un monde sans

¹⁷ G. E. M. Anscombe, 1981, « The Intentionality of Sensation : A Grammatical Feature », *art. cit.*, p. 12.

¹⁸ Elle nomme cet usage factif des verbes de perception leur « usage matériel ». *Ibid.*, p. 13.

¹⁹ *Ibid.*, p. 14.

couleurs et donc sans objets colorés, concevoir des apparences de couleurs ? Il semble que non, selon le texte que nous venons de citer, car il semble nécessaire de pouvoir d'abord concevoir le rouge, par exemple, pour pouvoir dans un second temps concevoir la façon dont le rouge m'apparaît²⁰.

Il existe un usage des concepts de propriétés perceptibles, comme les couleurs, dans lequel nous utilisons ces concepts pour décrire non pas des objets réels, mais bien des apparences. Et cet usage, quoique dérivé, apparaît parfaitement légitime à Anscombe : « il y a quelque chose comme simplement décrire les impressions, simplement décrire les apparences sensibles qui se présentent à une personne située de telle ou telle façon – ou qui se présentent à moi-même²¹ ». Anscombe propose donc de distinguer deux fonctions épistémiques bien distinctes, quoique liées conceptuellement, des expériences perceptives : ces expériences nous permettent (dans les contextes normaux) d'acquérir des connaissances sur le monde ; mais elles nous permettent aussi de parler de la manière dont le monde nous apparaît en exprimant ces manière d'apparaître par des « aveux » (« avowals »). Le fait de voir une rose rouge me justifie d'abord à croire qu'une certaine fleur possède une certaine couleur, mais me permet aussi d'exprimer ma sensation visuelle par l'aveu « cette fleur m'apparaît de couleur rouge ». Et inversement, je peux mentionner le fait d'être affecté d'une certaine façon indépendamment de ma croyance portant sur la fleur, et même pour justifier cette dernière. Anscombe le souligne très clairement : il existe des situations dans lesquelles nous pouvons d'écrire l'apparence visuelle qu'a un objet pour nous, sans savoir par quoi nous sommes affectés. Si une personne peut dire qu'elle voit, nous « pouvons lui demander “Que vois-tu ?”. A quoi elle peut répondre “Je ne sais pas”²² ». Dans une telle situation, le sujet peut décrire certaines apparences visuelles sans pouvoir décrire l'objet réel présenté par ces apparences.

Ce type de situation éclaire bien, je pense, ce qu'Anscombe entend par « sensations descriptibles séparément ». Puisqu'une sensation visuelle nous informe à la fois d'un certain état de choses objectif et de la manière dont cet état de choses nous apparaît, nous pouvons certainement décrire cette manière d'apparaître indépendamment de l'état de choses, et la non-existence éventuelle de l'état de choses ne remet pas en question la

²⁰ Cela n'implique pas que les états sensoriels correspondant à nos sensations de couleurs ne pourraient pas exister dans un monde sans couleurs ; mais ce qui est certain, c'est que nous ne les concevions pas selon Anscombe comme nous les concevons dans le monde réel.

²¹ G. E. M. Anscombe, 1981, « The Intentionality of Sensation : A Grammatical Feature », in *Metaphysics and the Philosophy of Mind : Collected Philosophical Papers II*, Oxford, Basil Blackwell, p. 15.

²² G. E. M. Anscombe, 1981, « The Intentionality of Sensation : A Grammatical Feature », *art. cit.*, p. 15.

description. C'est exactement ce qu'Anscombe explique dans le passage suivant, où elle revient sur la distinction entre les sensations que l'on peut décrire séparément, et celles pour lesquelles une telle description ne peut exister :

« D'ordinaire, il n'est pas possible de trouver quoi ce soit qui nous montre que notre jambe est pliée. Peut-être le savons-nous parce que nous avons des sensations, mais cela ne signifie pas que nous le savons en identifiant les sensations que nous avons. Les sens externes permettent habituellement d'identifier des sensations. Je veux dire que si un homme dit qu'il a vu quelqu'un à un endroit, qu'il a entendu quelqu'un bouger, ou qu'il a senti un insecte ramper sur lui, il est toujours possible de se demander s'il ne s'est pas trompé sur une apparence, un son, ou une impression. Dès lors, on pourra lui demander : "Regardez, n'est-ce pas plutôt cela que vous avez vu ?" (...). Mais il n'en va pas du tout comme avec les sens extérieurs dans le cas de la position des membres, par exemple. Si quelqu'un dit que sa jambe est pliée alors qu'elle est étendue, il est incorrect de répondre qu'il a pris une apparence kinesthétique interne pour une apparence de jambe pliée, mais qu'en réalité, ce qui lui apparaissait, c'était sa jambe étendue²³. »

Dans le cas de « sens externes », les états perceptifs présentent certes des faits, mais ils ont aussi des propriétés phénoménales : ils permettent « d'identifier des sensations », pour autant que les faits nous apparaissent d'une certaine façon au travers d'une certaine expérience. Les choses sont cependant très différentes en ce qui concerne les positions et les mouvements des membres. Supposons que je sois par exemple en train de jouer au tennis, et que je me prépare à accomplir une certaine action – par exemple, que je décide de loper mon adversaire montée au filet. La connaissance de ce que j'appellerai désormais mon *schéma corporel* – l'ensemble des positions relatives de mes membres, et de la façon dont ces positions vont évoluer dans le temps en fonction de certaines décisions motrices – est une condition de possibilité de l'action : en l'absence d'une telle connaissance, l'action n'est pas réalisable. Néanmoins, comme le souligne à juste titre Anscombe, l'ensemble de faits dynamiques complexes présentés au travers du schéma corporel ne semble pas accompagné d'un ensemble d'apparences que nous pourrions identifier. Encore une fois, il ne s'agit pas de nier que le corps puisse nous apparaître par l'intermédiaire de sensations identifiables : c'est le cas pour les sensations de douleur, pour les sensations de pression, et pour toutes sortes d'autres sensations corporelles. Mais il y a précisément là un contraste très intéressant avec le cas du schéma corporel. Lorsque je ressens par exemple un chatouillement dans le dos, mon attention est attirée, et une certaine localisation dans le dos m'apparaît comme pourvue de qualités sensibles

²³ G. E. M. Anscombe, *Intention, op. cit.*, pp. 49-50, trad. fr. p. 98-99.

– des propriétés qui pourraient se présenter à mon esprit même en l’absence de la partie du corps concernée²⁴. Il n’y a rien de tel cependant lorsque je mobilise mon schéma corporel pendant une partie de tennis : les positions relatives de mes membres n’attirent pas mon attention, et l’on ne peut pas parler dans ce cas d’apparences distinctes des faits présentés.

4.

Anscombe fait donc, me semble-t-il, une remarque phénoménologique d’une grande importance : il est possible d’obtenir des connaissances sensorielles sans que ces connaissances passent par l’intermédiaire d’états phénoménaux, ou en tout cas sans que ces connaissances soient présentées au travers d’apparences subjectives. La question de savoir en quel sens exactement l’on peut parler de connaissance dans une telle situation a été soulevée par plusieurs auteurs. Selon Harcourt en premier lieu, « connaître la position et le mouvement de ses membres n’est rien d’autre que de pouvoir dire où ils sont, tout en pouvant se tromper²⁵ ». D’après cette interprétation, les états liés à notre maîtrise du schéma corporel diffèrent de façon fondamentale des états perceptifs. Comme Gareth Evans l’a souligné, les états perceptifs sont indépendants des croyances, et donc des dispositions à juger²⁶. Les cas d’illusions persistantes montrent que l’on peut être parfaitement conscient qu’une expérience présente une scène perceptive incorrectement tout en continuant à percevoir la scène de façon trompeuse. Dans le cas de l’expérience de Müller-Lyer par exemple, un sujet bien informé n’est pas disposé à juger que l’une des lignes est plus longue que l’autre, puisqu’il sait que les lignes ont la même longueur ; néanmoins, cette ligne continuera de lui apparaître visuellement comme étant plus longue. Selon l’interprétation d’Harcourt néanmoins, il n’y a rien de tel dans le cas de notre connaissance du schéma corporel : en l’absence de toute sensation séparable – en l’absence de toute phénoménologie, donc –, « normalement, connaître la position et le mouvement de ses membres se ramène entièrement au fait de pouvoir dire où ils sont, accompagné d’une possibilité d’erreur ; pour le dire autrement, la connaissance de la posture et du mouvement se réduit, dans le cas normal, à une disposition faillible à juger

²⁴ Cf. le cas des douleurs localisées dans des membres fantômes.

²⁵ E. Harcourt, « Wittgenstein and Bodily Self-Knowledge », in *Philosophy and Phenomenological Research* 72, 2008, p. 306.

²⁶ G. Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 123.

cette sorte de chose²⁷ ».

Je propose pour ma part d'interpréter notre connaissance dynamique des positions et mouvements des membres dans le cadre d'une théorie du schéma corporel. La notion de « schéma corporel » a été introduite en 1911 par Head et Holmes dans la littérature neuroscientifique²⁸. Il existe en neurosciences une distinction semblable à celle introduite par Wittgenstein et Anscombe, entre d'un côté les sensations corporelles comme la douleur, ou la sensation de chatouillement, et d'un autre côté le schéma corporel, que Michael Graziano décrit ainsi : « le schéma corporel est un modèle interne – un ensemble organisé d'informations qui représente la forme, la structure, et les mouvements du corps, et qui distingue entre les objets appartenant au corps et ceux qui lui sont étrangers²⁹ ». Afin d'éviter tout malentendu, il me semble utile de distinguer cette notion de schéma corporel de celle qui est introduite par Maurice Merleau-Ponty. Dans *La Phénoménologie de la perception*, celui-ci écrit en effet : « mon corps tout entier n'est pas pour moi un assemblage d'organes juxtaposés dans l'espace. Je le tiens dans une possession indivise et je connais la position de chacun de mes membres par un schéma corporel où ils sont tous enveloppés³⁰ ». Contrairement à Anscombe, Merleau-Ponty ne considère pas le schéma corporel comme un ensemble de connaissances « sans observation », mais plutôt, de façon plus radicale, comme une forme d'être-au-monde, qui entretient un rapport pré-intentionnel avec la perception et l'action³¹. Or, il me semble que la description du schéma corporel que l'on peut trouver dans les travaux des neuroscientifiques est bien plus proche de l'idée anscombiennne d'une connaissance sans observation que de la notion d'être-au-monde introduite par Merleau-Ponty. Selon Graziano par exemple, le schéma corporel constitue bien un « modèle interne », donc un ensemble d'informations qui sont directement accessibles au système cognitif de formation de croyances, de raisonnement et de prise de décision.

La position d'Anscombe se situe donc entre deux extrêmes. D'un côté, on peut avoir

²⁷ E. Harcourt, « Wittgenstein and Bodily Self-Knowledge », *art. cit.*, p. 307.

²⁸ H. Head et G. Holmes, « Sensory disturbances from cerebral lesions », in *Brain* 34, 1911, pp. 102-254.

²⁹ M. Graziano, *Consciousness and the Social Brain*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2013, p. 63.

³⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 114.

³¹ Merleau-Ponty écrit ainsi que « si mon corps peut être une "forme" et s'il peut y avoir devant lui des figures privilégiées sur des fonds indifférents, c'est en tant qu'il est polarisé par ses tâches, qu'il existe vers elles, qu'il se ramasse sur lui-même pour atteindre son but, et le "schéma corporel" est finalement une manière d'exprimer que mon corps est au monde » (Ibid, p. 117). L'interprétation de cet extrait dépasse de loin le cadre du présent article, mais il est clair néanmoins que le schéma corporel ne relève pas pour Merleau-Ponty d'un mode de connaissance perceptif.

la tentation, bien reflétée dans l'article d'Harcourt, de réduire la connaissance de la position des membres et de leurs mouvements à une simple disposition à juger ou à croire. D'un autre côté, on peut vouloir, comme Merleau-Ponty, décrire le schéma corporel comme une condition de possibilité de notre relation perceptuelle et motrice au monde. Pour sa part, Anscombe semble bien considérer que le schéma corporel constitue une forme de connaissance, mais une connaissance qui partage avec la connaissance perceptive la caractéristique d'être indépendante des croyances. Pour répondre à Harcourt, il suffit de constater que le schéma corporel est susceptible d'engendrer des illusions. Considérons ainsi la version suivante de la célèbre illusion de Pinocchio. On accroche des bracelets à un sujet, on lui demande de se tenir les hanches, et l'on provoque une vibration des bracelets. Cette vibration va susciter un tremblement de certains tendons, qui sera interprété par le cerveau comme un mouvement des mains. Deux informations sont alors intégrées dans le schéma corporel : d'une part l'information issue des sensations tactiles des mains touchant les hanches et restant fixes, et d'autre par l'information provenant des tendons, selon laquelle les mains sont en mouvement. Il en résulte une illusion : le sujet a l'impression que ses hanches rétrécissent. Exactement comme dans le cas d'une illusion d'optique, le sujet a dans le cas de l'illusion de Pinocchio accès à une information qui s'avère indépendante de la croyance et du jugement. Le sujet victime de l'illusion ne va pas pour autant former le jugement que ses hanches ont réellement rétréci.

Il me semble que le fait que l'information résumée dans le schéma corporel puisse contribuer à des illusions suffit à réfuter la position d'Harcourt : on ne peut pas réduire la connaissance de la position et des mouvements des membres à une simple disposition à juger. Dans le cas présent, le sujet est bien victime d'une illusion, mais il n'est pas pour autant disposé à juger que les choses sont telles qu'il lui semble. Je rejoins donc la position de John McDowell, à partir de prémisses différentes : lorsque nous apprenons la position et les mouvements de nos membres, nous le faisons en exerçant une « capacité de connaissance non-inférentielle », qui ne se réduit pas à une simple disposition à juger ou à croire³². Reste à mieux comprendre la nature de cette connaissance, et ce qui la distingue de la perception.

³² J. McDowell, « Anscombe on bodily self-knowledge », *art. cit.*

5.

Résumons-nous. La connaissance du schéma corporel s'apparente à la connaissance perceptive, parce qu'elle est directe plutôt qu'inférentielle, et parce qu'elle est indépendante des croyances. Elle en diffère néanmoins aussi, parce que l'exercice de la perception s'accompagne toujours de l'occurrence de *sensations séparables*. Lorsque je vois un objet au sein d'une scène visuelle, la scène m'apparaît d'une certaine façon, et ce mode d'apparition, pour autant qu'il corresponde au contenu phénoménal d'une sensation, ne dépend pas de l'existence de la scène elle-même. Mais il n'y a rien de tel que des sensations séparables dans le cas de la connaissance de la position et des mouvements des membres. Aussi McDowell considère-t-il, à juste titre je pense, que cette sorte de connaissance n'est pas perceptuelle.

Je l'ai souligné plus haut : la position d'Anscombe est particulièrement originale, puisqu'elle semble faire une place à une connaissance d'un type spécifique. Cette originalité se confirme lorsqu'on rapproche sa théorie de la connaissance corporelle et sa théorie de la connaissance pratique : selon elle en effet, « l'ensemble des choses connues sans observation a un intérêt général pour notre enquête, car la classe des actions intentionnelles en est un sous-ensemble³³ ». Au paragraphe 28 de *L'intention*, lorsqu'elle revient sur le concept de connaissance sans observation, Anscombe précise sa pensée, en renvoyant comme souvent à un exemple concret : la connaissance sans observation de l'action, c'est précisément ce qui manque lorsqu'un agent réalise qu'il est en train d'accomplir une action sans s'en apercevoir, de manière non-intentionnelle, donc³⁴. Sans le savoir, je peux ainsi faire sonner une cloche après avoir tiré sur une corde, et ce pour diverses raisons : je peux avoir tiré involontairement la corde, ou avoir ignoré qu'il existait un lien causal entre le fait de tirer sur la corde et la sonnerie. Dans une telle situation, je n'ignore pas que la cloche sonne, je peux en un certain sens observer les conséquences de mon action, et pourtant il me manque une information cruciale, l'information selon laquelle c'est moi qui fait sonner la cloche.

Y a-t-il un lien entre les deux formes de connaissances sans observation, celle des positions et des mouvements des membres ? Nous avons vu que lorsqu'Anscombe introduit la notion de connaissance sans observation dans *L'intention*, c'est dans le cadre de considérations complexes liées à la caractérisation du domaine de « l'involontaire ». Il

³³ G. E. M. Anscombe, *Intention, op. cit.*, p. 14 ; trad. fr. p. 51.

³⁴ V. Aucouturier, *Elisabeth Anscombe. L'esprit en pratique*, Paris, CNRS Editions, 2012, p. 114.

serait certainement erroné de lui attribuer l'idée selon laquelle une compréhension de la connaissance sans observation relevant du schéma corporel permettrait de jeter un éclairage sur la connaissance sans observation des actions intentionnelles. Néanmoins, je voudrais dans ce paragraphe conclusif aller au-delà du texte de *L'intention* lui-même, afin de montrer la pertinence que l'analyse d'Anscombe conserve dans le débat contemporain.

En premier lieu, on doit souligner que la connaissance sans observation des actions intentionnelles partage plusieurs caractéristiques avec la connaissance sans observation des positions et mouvements des membres³⁵. On peut savoir qu'on est en train d'accomplir une action sans la percevoir, et c'est précisément pour cela qu'Anscombe est justifiée à employer le vocabulaire de la « connaissance sans observation ». Christopher Peacocke illustre ce point à l'aide de l'exemple suivant. Supposons qu'un patient ait subi une anesthésie locale avant une intervention dentaire. Si le dentiste lui demande d'ouvrir la bouche, il parviendra à réaliser cette action, et saura qu'il est en train de la réaliser. Mais d'où provient cette connaissance ? Sans doute pas d'une perception de l'action en train de s'accomplir, ni même de sensations proprioceptives ou de sensations corporelles. Ici, exactement comme dans le cas de la perception de la position des membres, nous sommes donc en présence d'une connaissance directe, non-inférentielle, d'un certain fait, qui n'est pourtant pas accompagné de sensations séparables. Peacocke utilise l'expression d'« *action-awareness* » (conscience de l'action) pour désigner cette connaissance non-inférentielle.

En second lieu, la connaissance de l'action intentionnelle porte sur un contenu à la fois en première personne, et au présent progressif³⁶. Considérons les trois énoncés suivants :

- (4) Pascal Ludwig ouvre la porte.
- (5) J'ai ouvert la porte.
- (6) Je suis en train d'ouvrir la porte.

La conscience directe, au sens de Peacocke, du fait que je suis en train d'ouvrir la porte ne justifie pas le jugement (4) dans tous les contextes, puisque je peux agir sans savoir que je suis Pascal Ludwig. Par ailleurs, cet état de connaissance ne justifie pas non plus le jugement (5) : même s'il est vrai que j'ai déjà ouvert la porte en question dans le

³⁵ Dans ma présentation de ces points communs, je suis l'analyse de Christopher Peacocke. C. Peacocke, *Truly Understood*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 246.

³⁶ C. Peacocke, *Truly Understood*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 248.

passé, mon état présent de conscience ne justifie certainement pas mon acceptation d'une telle proposition (alors qu'un souvenir épisodique pourrait la justifier). En revanche, la conscience d'agir constitue bien une justification du jugement (6), selon Peacocke, puisque ce dernier est formulé à la première personne et au présent progressif. Il en va exactement de même en ce qui concerne notre connaissance directe de la position et du mouvement de nos membres : ce que j'apprends lorsque je prends directement conscience de cette sorte d'information, c'est bien que *mes* membres sont situés *maintenant* de telle ou telle façon.

Enfin, le contenu connu possède des conditions de satisfaction, qui peuvent être invalidées par le monde. C'est vrai dans le domaine de l'action intentionnelle, comme dans celui des positions et mouvements des membres. Ces conditions de satisfaction sont indépendantes des croyances. Considérons, à la suite de Peacocke, la situation d'une personne amputée du bras droit, et parfois victime de l'illusion du membre fantôme³⁷. Il est possible que dans certaines circonstances, cette personne ait l'impression, par exemple, de lever le bras droit. Dans de telles circonstances, les conditions de satisfaction associées à son état de conscience ne sont pas satisfaites par le monde. Mais il faut souligner aussi que l'occurrence d'un tel état n'est pas systématiquement associée à une disposition à croire ou à juger. Le sujet sait bien que son impression n'est qu'illusoire, il ne sera donc pas disposé à juger qu'il est en train de lever le bras même si c'est son impression.

Peut-on aller au-delà de la constatation d'un simple parallélisme entre la connaissance sans observation de la position des membres et de leurs mouvements et celle de l'action intentionnelle, et affirmer qu'il existe un lien essentiel entre ces deux sortes de connaissance ? Je voudrais suggérer que c'est bien le cas, et en tirer une conclusion générale. Si l'on met de côté les actions mentales, comme le calcul mental ou le raisonnement, agir suppose de pouvoir bouger son corps de manière appropriée à un environnement. Etant donné une certaine connaissance pratique du contexte de l'action, on peut supposer que la connaissance directement apportée par le schéma corporel peut donner lieu à la connaissance de l'action intentionnelle. Bien entendu, il ne faut pas confondre le simple mouvement corporel et l'action. C'est le sens du célèbre paragraphe

³⁷ C. Peacocke, *Truly Understood*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 247.

621 des *Recherches philosophiques*³⁸, dans lequel Wittgenstein écrit :

« Mais n'oublions pas ceci : Quand "je lève mon bras", mon bras se lève. D'où ce problème : qu'est-ce qui reste quand je soustrais le fait que mon bras se lève du fait que je lève le bras ? »

La conscience d'agir, en tant que connaissance non-inférentielle d'une action intentionnelle, ne se réduit certes pas à la conscience d'un mouvement corporel. Néanmoins, les deux types d'états conscients sont fort similaires, puisqu'il s'agit dans les deux cas de l'exercice d'un « pouvoir faillible de connaître », pour reprendre l'expression de McDowell, irréductible à une simple disposition à juger ou à croire, mais néanmoins indépendant de toute sensation séparable.

J'ai suggéré que, parce qu'ils n'étaient pas accompagnés de sensations séparables, ces états n'avaient pas de propriétés phénoménales, contrairement par exemple aux états visuels. Cette suggestion est certainement contestable. Elle revient à soutenir que l'on peut se trouver dans un certain état de conscience, par exemple dans un certain état de conscience concernant l'action d'être en train de lever le bras, sans pouvoir pour autant caractériser cet état en faisant référence à ses propriétés phénoménales. Elle me semble néanmoins intéressante, et le concept anscombien d'une connaissance du corps ou de l'action indépendante de toute sensation séparable m'apparaît à cet égard particulièrement précieux. Selon certaines approches en effet, la conscience présuppose l'existence de représentations sensorielles, et donc de propriétés phénoménales³⁹. Par ailleurs, la distinction proposée par Ned Block entre d'une part la conscience phénoménale, essentiellement liée à un certain effet subjectif, et la conscience comme accès cognitif, est particulièrement influente dans la littérature contemporaine⁴⁰. Les réflexions d'Anscombe doivent cependant selon moi nous conduire à repenser ces notions : il semble bien, si l'on suit sa description particulièrement fine de la phénoménologie du sujet agissant, que l'expérience consciente soit constituée à la fois par des contenus phénoménaux, auxquels on peut associer des sensations séparées, et par des contenus d'une autre nature, qui rendent possible la connaissance sans observation du

³⁸ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 1953 ; trad. fr. F. Dastur, M. Elie, J- L Gautero, D. Janicaud, E. Rigal, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004.

³⁹ Ainsi, Jesse Prinz écrit-il que « la conscience requiert deux choses : des représentation spécifiques à un point de vue, et une modulation attentionnelle » (J. Prinz, *The Conscious Brain : How Attention Engenders Experience*, Oxford, Oxford University Press). Les représentations spécifiques à un point de vue correspondent exactement à ce qu'Anscombe appelle des « sensations séparables ».

⁴⁰ N. Block, « On a Confusion about a Function of Consciousness », in *The Behavioral and Brain Sciences* 18, 2, pp. 227-287.

schéma corporel comme de l'action intentionnelle.