

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 42 (1992)
Heft: 3: Philosophie de l'action

Artikel: Introduction
Autor: Glauser, Richard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381481>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 24.11.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

INTRODUCTION

RICHARD GLAUSER

Les articles réunis dans le présent volume constituent les actes du colloque *Philosophie de l'action: ontologie et intentionalité*¹ tenu à l'Université de Neuchâtel les 15 et 16 novembre 1991². Ils s'inscrivent dans le courant des recherches philosophiques contemporaines sur l'action humaine. Nombreuses sont, évidemment, les sciences empiriques et les disciplines philosophiques à en traiter. Parmi les premières figurent la psychologie, l'anthropologie, la sociologie, les sciences politiques et les sciences économiques; parmi les secondes, l'éthique, la théorie de la décision, la philosophie du droit, la philosophie sociale, la philosophie politique, et la philosophie de l'histoire. Dans chacune d'elles on rencontre des problèmes concernant l'action qui relèvent spécifiquement de la philosophie de l'action. Pour les étudier, celle-ci s'est enrichie depuis les trente dernières années d'apports théoriques issus de la philosophie du langage, de la philosophie de l'esprit et de la logique philosophique. On peut distinguer principalement cinq groupes de questions philosophiques concernant l'action, entre lesquels existent des connexions étroites et souvent complexes:

¹ Nous avons pris le parti d'écrire «intentionnalité» avec un seul «n» selon l'usage établi par Claude Pichevin dans sa traduction française de l'ouvrage de Searle, *L'intentionnalité* (Paris, Minuit, 1985). Selon Searle, «(...) l'Intentionnalité est la propriété en vertu de laquelle toutes sortes d'états et d'événements mentaux renvoient à ou concernent ou portent sur des objets et des états de choses du monde.» (p.15). C'est dans cette acception que le terme est pris dans le présent recueil. Pichevin ajoute que, pris en ce sens, il s'agit d'un «terme emprunté au vocabulaire des scolastiques et réactualisé dans la philosophie moderne par Brentano et par la phénoménologie. Selon les scolastiques, il désigne la propriété de la pensée d'être toujours pensée d'un objet différent d'elle-même. Husserl désigne par là le caractère essentiel à toute conscience d'être toujours orientée vers un objet, actuel ou possible.» (p.330). Lorsque le terme prend deux «n», comme au début de l'article de Neuberger, il a son sens habituel relatif au caractère intentionnel (par opposition au caractère inintentionnel) d'une action.

² Le colloque a eu lieu grâce au soutien de l'Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales. La publication des actes a été possible grâce au concours de la Commission des Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel et de l'Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales. Je tiens à remercier ces deux institutions. Je voudrais remercier également les coresponsables du colloque, Daniel Schulthess et Roberto Casati. En particulier, je dois beaucoup à Daniel Schulthess pour son aide généreuse et efficace dans le travail éditorial.

- 1) celles qui se rapportent à l'ontologie de l'action: sa nature, sa structure, ses antécédents et ses composantes;
- 2) celles qui concernent la place de l'intentionnalité, de la causalité et de la rationalité dans l'action;
- 3) le problème de l'*akrasia* ou faiblesse de la volonté;
- 4) le problème, logiquement antérieur aux problèmes de l'éthique et de la philosophie du droit, des rapports de l'action et de la responsabilité;
- 5) le problème, généralement traité en métaphysique, de la compatibilité ou de l'incompatibilité du déterminisme avec la liberté d'action.

Etant donné le thème du colloque, les contributions à ce volume portent principalement sur le premier et le second groupe de problèmes. Le volume se divise ainsi en deux parties, relatives, chacune, à un groupe de problèmes.

Première partie: la structure, les antécédents et les composants de l'action

Déterminer la *nature* de l'action revient en partie à déterminer le genre d'être qu'est une action, à spécifier la catégorie ontologique à laquelle elle appartient. S'agit-il d'un état de choses, d'un événement, d'un processus ou d'autre chose encore? Cette question résolue, il faut encore préciser de quelle manière une action se distingue des autres entités de même genre. Ainsi, si l'action est un événement, comment se distingue-t-elle des événements qui ne sont pas des actions, mais sont subis par l'agent? Comment l'action de lever le bras diffère-t-elle d'un mouvement du bras qui serait extérieurement indiscernable de celle-ci et ne serait pas une action, mais un simple mouvement réflexe? De manière générale, on voudrait être en mesure de spécifier les conditions nécessaires et suffisantes pour qu'un épisode de tel ou tel genre soit une action.

Selon une importante famille de théories, une des différences – entre l'action de lever le bras et le mouvement corporel extérieurement indiscernable de cette action, mais qui ne serait pas une action – est que, dans le cas de l'action, le mouvement du bras est causé par un épisode mental d'un certain type. On a pu concevoir l'épisode mental causal ou bien comme un complexe de certaines croyances et de certains désirs, ou bien comme une volition, ou bien comme une intention d'agir, ou bien encore comme une tentative d'agir. Selon l'hypothèse envisagée, on admet ou bien que l'épisode mental causal précède le mouvement corporel, ou bien qu'il l'accompagne. Il faut toutefois que la relation causale entre l'épisode mental et le mouvement corporel possède certaines caractéristiques (à déterminer) en vertu desquelles elle est «appropriée», car il est possible d'imaginer des

relations causales «déviantes» dont la présence exclurait qu'il y ait une action.

Si on admet une théorie de cette famille, comment délimitera-t-on une action? C'est ici que nous passons à la *structure* de l'action. A partir des hypothèses précédentes, on peut dégager, très sommairement, au moins trois conceptions. Premièrement, il est possible d'identifier l'action avec le seul mouvement corporel causé par l'épisode mental. Dans ce cas, l'épisode causal ne fait pas partie de l'action, mais, s'il la précède, il en est un *antécédent*. Deuxièmement, il est possible d'identifier l'action avec le seul épisode mental, considérant alors le mouvement corporel comme un simple effet de l'action, un événement physique extérieur à l'action. Troisièmement, si l'épisode mental précède le mouvement qu'il cause ou bien s'il l'accompagne, il est possible d'identifier l'action avec le complexe formé par les deux et par la relation causale appropriée qui les relie. Telle est la position de Searle, pour lequel l'épisode mental accompagnant et causant le mouvement corporel est une «intention en action». Celle-ci, la relation causale et le mouvement causé sont ainsi des *composantes* de l'action.

Les contributions de Neuberg, Buekens, Dokic et Casati ont en commun de formuler des objections importantes contre une ou plusieurs de ces positions. Ainsi, *Neuberg* critique la thèse suivant laquelle l'action se définit par rapport à une intention. Il étudie la structure externe de l'action de manipuler un objet, pour montrer que la référence à une intention n'est pas nécessaire à l'identification de ce type de comportement comme action (intentionnelle ou non), bien qu'elle soit nécessaire à l'explication de l'action. Il nie que le mouvement corporel soit neutre par rapport à sa description comme action ou comme événement arrivant à l'agent. *Buekens* soutient qu'il n'est pas vrai que toute action soit précédée ou accompagnée d'une tentative d'agir qui la causerait. Il n'est pas vrai non plus qu'une tentative d'agir soit commune aux actes réussis et aux actes ayant échoué. Selon lui, la tentative (réussie) de faire X et l'action de faire X ne sont pas deux entités, mais une seule et même entité décrite différemment. *Dokic* rejette l'identification de l'action avec une tentative précédant et causant le mouvement corporel, et considère que l'action est au contraire un événement psychologique entraînant essentiellement un changement extérieur. Se fondant sur les notions d'intention volitive et d'intention dynamique qu'il introduit, il décrit une structure de l'action plus complexe et féconde que celles que j'ai mentionnées plus haut. *Casati* construit un argument en faveur de l'existence de corps phénoménaux distincts des corps physiques. Il envisage une théorie de l'action dans laquelle l'objet immédiat de la tentative est un corps phénoménal, le corps physique en étant l'objet médiat. Ainsi, lorsque l'agent essaie de mouvoir son corps physique, il essaie de le faire en essayant de mouvoir son corps phénoménal.

Une théorie de la structure de l'action devrait également fournir des réponses à certaines questions subordonnées aux précédentes ou impliquées par elles. Quelle différence y a-t-il entre agir et essayer d'agir, accomplir une action et essayer de l'accomplir? Quels sont les rapports entre une intention préalable, c'est-à-dire antérieure à la tentative d'agir, et la tentative d'agir? Quelle est la différence entre une action volontaire et une action involontaire, une action intentionnelle et une action inintentionnelle? Et quelle est la différence entre une action inintentionnelle et un événement qui n'est pas une action, mais qui est causé par une intention de l'agent? Une omission est-elle une action?

Enfin, quelle que soit la théorie adoptée concernant la structure de l'action, elle doit pouvoir s'intégrer dans une théorie générale de la vie pratique. Elle doit donc pouvoir être utilisée dans une analyse et une explication des rapports globaux de l'action avec les dispositions pratiques, la délibération, la préférence, le choix et la décision. L'analyse de ces notions, à son tour, est nécessaire à l'élucidation des quatrième et cinquième problèmes mentionnés plus haut, relatifs à la responsabilité et à la liberté.

Deuxième partie : action, intentionalité, causalité et rationalité

Moya étudie les rapports entre l'intentionnalité et la rationalité relativement à l'action. Il estime que la rationalité et l'intentionnalité ne sont pas indépendantes de – et logiquement antérieures à – la conduite intentionnelle. Selon lui, la conduite intentionnelle primitive comporte des relations internes, ou connexions inséparables, entre l'objet visé par la conduite, les attitudes du sujet relatives à l'objet (par exemple ses croyances, ses désirs et ses intentions) et la conduite elle-même. Dans l'action intentionnelle primitive, une intentionalité primitive (celle des contenus de certaines attitudes du sujet) serait établie ou déterminée par la conduite, et ne s'avérerait donc pas conceptuellement antérieure à celle-ci. Dans le renversement de perspective que propose *Moya*, la notion de conduite intentionnelle doit être comprise comme logiquement antérieure aux concepts de raison et de rationalité relatifs à l'action.

Les articles de *Engel* et de *Jacob* mettent en rapport la philosophie de l'action et le problème de l'âme et du corps. Traditionnellement attribué au domaine de la métaphysique, ce problème est aujourd'hui largement reconnu comme appartenant à la philosophie de l'esprit. Le rapport entre la philosophie de l'action et ce problème de la philosophie de l'esprit porte en priorité sur la causalité psycho-physique.

En effet, une des questions fondamentales de la philosophie de l'action est de savoir en quoi consiste exactement l'explication d'une action en termes de raisons. On admet souvent que les raisons qui motivent et qui

expliquent tel ou tel comportement humain en constituant des causes. Dans cette hypothèse, l'explication d'un comportement par des raisons est une explication causale. Comme ces raisons sont des croyances, des désirs ou d'autres attitudes propositionnelles, il faut admettre que ces états mentaux ont une réelle efficacité causale. Et comme le comportement à expliquer comprend des épisodes physiques, il faut admettre une causalité psycho-physique, c'est-à-dire que certains états mentaux de l'agent produisent ou modifient des états de son corps. C'est ainsi que le problème de l'explication du comportement par des raisons est étroitement lié au problème général de la causalité psycho-physique, qui fait partie du problème de l'âme et du corps.

Supposons que l'esprit soit immatériel, c'est-à-dire non spatial et non soumis à des lois physiques, chimiques ou biologiques. On est alors confronté aux très grandes difficultés du dualisme cartésien relatives à l'individuation des esprits, à l'union de l'esprit et du corps, à la production naturelle de l'esprit, et, tout particulièrement, à la causalité de l'esprit sur le cerveau et sur le corps. Car, si les états mentaux ne sont pas dans l'espace et s'ils n'obéissent pas à des lois physiques, chimiques ou biologiques, comment concevoir qu'ils produisent ou qu'ils modifient des états du cerveau et du corps? Et comment concevoir une loi susceptible de décrire une telle causalité? Certes, avec l'épiphénoménalisme³ ce problème disparaît, mais il n'est pas résolu. D'ailleurs, admettre une telle position semble un geste désespéré, puisque la thèse de la causalité psycho-physique paraît théoriquement indispensable. Comment, sans elle, distinguer une raison *en faveur* d'une action d'une raison *motivant* réellement une action?

³ Le terme «épiphénoménalisme» peut désigner deux positions différentes, mais voisines. Dans le paragraphe présent il désigne une variante du dualisme cartésien, dans laquelle il existe une causalité physico-psychique, mais non une causalité psycho-physique. C'est-à-dire que les états et les événements cérébraux causent des états et des événements mentaux, mais ceux-ci étant dépourvus d'activité causale, ils ne produisent d'effet ni sur le cerveau ni sur le corps ni même sur d'autres états mentaux. C'est ce qu'on appelle l'épiphénoménalisme des particuliers («token-epiphenomenalism»). Cette position a été adoptée par T.H. Huxley dans un article de 1874: «On the Hypothesis That Animals Are Automata» (*Collected Essays*, London, Macmillan, 1893, vol. I). Une des implications de cette position est que, contrairement à ce que nous croyons ordinairement, la volition de faire X n'est pas la cause (ni une partie de la cause) de l'action volontaire de faire X, mais seulement un effet concomitant de l'état cérébral qui cause (ou qui fait partie de la cause de) l'action volontaire de faire X. Il faut noter qu'un épiphénoménaliste peut néanmoins affirmer que l'action volontaire de faire X n'aurait pas eu lieu si la volition de faire X n'avait pas eu lieu. L'autre position désignée par le terme sera expliquée dans le paragraphe suivant. Il s'agira de ce qu'on appelle l'épiphénoménalisme des types («type-epiphenomenalism»); c'est dans cette seconde acception que le terme sera pris dans ce recueil.

D'un autre côté, si on admet que les états mentaux ne sont pas immatériels, mais identiques à des états physiques particuliers dépendant du cerveau, alors le type de causalité qu'ils exercent est naturelle et conforme à des lois causales strictes, lesquelles sont théoriquement concevables. Pourtant, même dans cette hypothèse, on rencontre plusieurs difficultés concernant la causalité en question. En effet, les états mentaux (identiques ici à des états physiques particuliers dépendant du cerveau) auront, d'une part, des propriétés physiques et, d'autre part, des propriétés mentales. Par exemple, mon désir de voir Paris cet automne a la propriété non physique, mentale, d'avoir pour contenu intentionnel «que je voie Paris cet automne». Or, comme le soulignent Engel et Jacob, il y a plusieurs arguments célèbres en faveur de l'idée suivant laquelle les propriétés mentales ne sont pas causalement pertinentes, c'est-à-dire pertinentes pour la formulation des lois causales. Ce serait donc en vertu de leurs propriétés physiques, non de leurs propriétés mentales, que les états mentaux sont causalement efficaces. On est ainsi menacé d'une seconde sorte d'épiphénoménalisme. Le risque n'est plus que les états mentaux soient dépourvus d'activité causale; il porte à présent sur la possibilité que *ce ne soit pas en vertu de leurs propriétés mentales* que les états mentaux exercent une causalité. L'épiphénoménalisme peut-il être évité? A supposer que les contenus intentionnels des attitudes propositionnelles ne soient pas causalement efficaces, est-ce que cela implique que les contenus ne jouent aucun rôle dans des explications causales? Telles sont certaines des questions examinées par Engel et par Jacob.

On trouvera quelques indications bibliographiques sur la philosophie de l'action dans les listes de références à la fin des articles de Buekens, Moya, Engel et Jacob. Une notice sur les auteurs se trouve à la fin des actes.