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

Artikel: Intention, intentionalité et causalité
Autor: Moya, Carlos
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381486

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: 11.01.2026

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 124 (1992), P. 293-304

INTENTION, INTENTIONALITÉ ET CAUSALITÉ

CARLOS MOYA

Résumé

La philosophie actuelle de l'esprit tente de concevoir l'intentionalité en partant de la causalité et/ou de la rationalité. La conception de l'esprit chez Davidson relève de ces deux catégories, dont le parallélisme au sein de l'esprit humain reste pour Fodor 'un mystère'. Cet article prend plutôt comme point de départ la 'conduite intentionnelle primitive', un concept inspiré de ce que Wittgenstein a appelé 'l'expression primitive de l'intention'. Les lignes fondamentales de la conception de l'esprit qui en dérive sont mises en évidence, ainsi que les avantages de cette conception sur celles de Davidson et de Fodor.

Le problème de l'intentionalité, c'est-à-dire du lien intentionnel de la pensée, dans ses diverses formes, avec ses objets, se trouve au centre de plusieurs domaines de la réflexion philosophique. Un des traits caractéristiques de la philosophie actuelle de l'esprit est la prétention de comprendre le lien intentionnel sur la base de la causalité et/ou de la rationalité. Mon propos sera, au contraire, de souligner l'importance, pour l'intelligence du lien intentionnel et de la rationalité, de ce que j'appellerai la «conduite intentionnelle primitive». Cette idée est fortement inspirée de l'œuvre de Wittgenstein, ainsi que de l'interprétation de cet auteur qu'a développée mon collègue et ami José Luis Prades. Je commencerai par une esquisse de quelques aspects de la conception de l'action intentionnelle et de l'intentionalité chez deux philosophes actuels importants, Donald Davidson et Jerry Fodor. Je présenterai ensuite, dans leurs lignes fondamentales, les rapports entre la conduite intentionnelle primitive, l'intentionalité et la rationalité. Sur cette base, je tenterai de montrer les avantages théoriques que présente cette position par rapport aux deux points de vue exposés plus haut. Finalement, j'en tirerai quelques conséquences pour certaines tendances actuelles de la philosophie de l'esprit.

Je commence donc par une esquisse de la théorie davidsonienne de l'intentionalité et de l'action intentionnelle.

D'après Davidson, le contenu intentionnel des états mentaux est le résultat du processus d'interprétation et d'explication de la conduite humaine. Le lien intentionnel des états mentaux avec le monde dérive du fait que, dans les cas de base, on attribue au sujet, comme contenus de ses croyances, les situations objectives qui causent ces mêmes croyances. A partir de là, le processus d'interprétation est guidé par le principe constitutif de la rationalité et de la cohérence entre les états mentaux d'un sujet, et entre ceux-ci et sa conduite. Dans ce processus, on attribue à un sujet des croyances et des désirs qui font que sa conduite et ses états mentaux apparaissent, en général, rationnels et cohérents. Ainsi, la causalité et la rationalité sont-elles, dans la théorie davidsonienne, des catégories fondamentales sur la base desquelles on essaie d'expliquer l'intentionalité de l'esprit. A leur tour, l'intentionalité de l'esprit, la causalité et la rationalité, constituent le point de départ de l'analyse de l'action intentionnelle. Car une action est intentionnelle, sous une certaine description, seulement si cette description est rationnellement rattachée au contenu des croyances et des désirs qu'on attribue à l'agent, et si, de plus, l'action est causée par ces croyances et ces désirs. Il en résulte que la théorie davidsonienne ne peut pas faire appel au concept d'action intentionnelle pour comprendre la nature de l'intentionalité et de la rationalité, car autrement elle entrerait dans un cercle vicieux.

Fodor part, lui aussi, de l'existence d'un double rapport entre les états mentaux et entre ceux-ci et la conduite: un rapport causal et un rapport «sémantique» équivalant au rapport rationnel chez Davidson. Cependant, Fodor trouve surprenant le parallélisme entre ces deux rapports, c'est-à-dire, le fait que la conduite causée par un état mental se trouve aussi, très souvent, sémantiquement rattachée à celui-ci (et on peut dire la même chose du rapport entre les états mentaux). Fodor pense que ce parallélisme doit être expliqué. Et dans son livre, *Psychosemantics*, il propose, en guise d'explication, sa théorie computationnelle de l'esprit. Si l'esprit pouvait être conçu comme un ordinateur, on comprendrait pourquoi les rapports de causalité entre les états représentatifs préservent les rapports sémantiques entre les représentations, car un ordinateur est une machine qui a pour fonction précisément de réaliser cela. Fodor considère donc comme «un grand mystère» le fait que, par exemple, mon intention d'aller au cinéma ait justement comme effet que j'aille au cinéma, c'est-à-dire, cause une action dont la description est sémantiquement rattachée au contenu de l'intention. Pour Davidson, par contre, le fait que les croyances et les intentions soient sémantiquement rattachées à l'action qu'elles causent n'est pas surprenant, puisque ces relations sémantiques dérivent du fait que nous décrivons les rapports entre les états mentaux et l'action, et que nous interprétons l'action elle-même d'une façon holiste, en nous guidant d'après le principe constitutif de la rationalité. Ces rapports sémantiques sont donc produits par nous-mêmes. D'après Fodor, cependant, un état mental a son

propre contenu indépendamment des contenus des autres, et ces contenus ne sont pas produits par nous. De là s'ensuit pour lui que le parallélisme entre la relation causale et la relation sémantique reste un mystère.

Je vais essayer, à présent, de caractériser ce que j'entends par une conduite intentionnelle primitive.

Pensons à un petit enfant qui ne maîtrise pas encore le langage. Dans son comportement, cet enfant montre de l'intérêt pour ce qui l'entoure: il regarde certains objets, tend ses bras vers eux et les saisit. Il ne s'agit pas ici, évidemment, de simples mouvements réflexes. L'enfant n'arrête le mouvement de son corps qu'au moment où il arrive à prendre l'objet. Nous voyons comment il regarde l'objet et concentre son attention sur lui. Dans ce type de situation, il nous semble naturel de dire que l'enfant désire l'objet ou qu'il a l'intention de le prendre. Il nous semble aussi naturel de dire qu'il agit de la sorte parce qu'il désire l'objet ou qu'il a l'intention de le prendre.

A vrai dire, dans ce cas primitif de conduite intentionnelle, on voit clairement, si on y réfléchit, une connexion étroite entre les trois éléments suivants: l'objet que vise la conduite, les attitudes envers cet objet, et le développement de la conduite elle-même. Objet, attitudes et conduite intentionnelle se trouvent dans une connexion inséparable. A vrai dire, on devrait parler d'une connexion interne, car aucun de ces éléments ne préserverait sa nature en dehors de cette connexion. Nous ne pouvons concevoir, *dans ce cas*, les attitudes — désir, intention, attention, avidité — comme séparées de la conduite. A son tour, la conduite sans les attitudes serait un pur mouvement. Quant à l'objet, il serait une simple partie du monde, et non le but qui oriente la conduite et les attitudes elles-mêmes. La particularité de la conduite intentionnelle primitive réside dans le fait que le but, ou l'objet qu'elle vise, établit un rapport interne entre les différentes étapes de la conduite elle-même, et ce but ou objet est, à son tour, déterminé par le développement de la conduite et par les attitudes qui s'y manifestent.

Voyons maintenant quelle interprétation de cette situation serait donnée du point de vue davidsonien. La conduite de l'enfant est intentionnelle dans la mesure où il est possible d'en construire une explication correcte en attribuant à l'enfant des états mentaux (croyances et désirs) qui rationalisent l'action et en sont les causes. Le contenu des croyances et des désirs, dans ce cas primitif, serait probablement identifié avec certains objets publics qui causent ces mêmes croyances et désirs. Mais la causalité introduit ici un élément d'indétermination inévitable. S'il y a un rapport causal entre un objet et un organisme, il y a aussi un rapport causal entre les parties de l'objet et l'organisme, entre les propriétés individuelles de l'objet et l'organisme, etc. Cette indétermination du contenu des états mentaux ne peut être surmontée par l'interprétation holiste. Celle-ci, au contraire, introduit de

nouvelles sources d'indétermination. Plusieurs hypothèses interprétatives, chacune cohérente en elle-même, sont compatibles avec les données empiriques fournies par la conduite de l'enfant, pourvu qu'on soit préparé à ajuster les autres états mentaux qu'on lui attribue. Outre l'indétermination du contenu, la vérité de ces attributions crée aussi un problème, du moment que l'enfant ne maîtrise ni le langage ni l'inférence rationnelle. Dans la mesure où le contenu intentionnel dépend de l'interprétation rationnelle, là où il n'y a pas de base pour l'attribution de la rationalité à l'agent, ses états mentaux sont aussi problématiques. La conclusion davidsonienne serait qu'un enfant, dans les conditions indiquées, ne possède pas clairement des croyances, des désirs ou des intentions au sens plein de ces termes. En outre, puisqu'une conduite n'est intentionnelle qu'en vertu de son rapport à ces états mentaux, la conduite de l'enfant n'est pas proprement intentionnelle. A mon avis, ce résultat contraste de façon directe avec la naturalité de notre attribution à l'enfant de désirs et d'intentions déterminées au vu de sa conduite. Cette attribution naturelle d'états mentaux et d'actions intentionnelles devient fausse du point de vue davidsonien, et cette conséquence n'est pas facile à accepter.

Voyons maintenant quelle serait l'interprétation de Fodor. Dans sa perspective, l'attribution de croyances, de désirs et d'intentions à l'enfant peut être vraie, car le contenu intentionnel des états mentaux ne dépend pas de l'interprétation d'autres sujets ni de l'application du principe de la rationalité, mais de l'existence d'une réalité psychologique dans l'enfant, qui appartient à l'ordre des représentations intérieures. D'autre part, ces représentations n'exigent pas la maîtrise du langage public, car elles peuvent être des signes appartenant à un langage inné, le langage de la pensée. Aussi le fait que l'enfant ne maîtrise pas le langage public n'exclut-il pas qu'il puisse avoir les états mentaux qui lui sont attribués. La conduite de l'enfant est, littéralement, l'effet extérieur d'états représentatifs intérieurs. Ces avantages sur la position davidsonienne entraînent, néanmoins, de sérieux inconvénients. Il y a, d'abord, le problème du rapport entre les représentations intérieures et les objets extérieurs, puisque la réalité des unes est indépendante de celle des autres. Pourquoi un certain état intérieur devrait-il représenter un objet extérieur? Fodor fait appel à la causalité, mais ceci pose des difficultés parallèles à celles qu'on a trouvées chez Davidson, auxquelles s'ajoutent les difficultés propres au caractère privé des représentations chez Fodor. Deuxièmement, chaque représentation intérieure ayant sa propre réalité, qui est indépendante de celle des autres représentations et de la conduite, on peut en principe concevoir qu'un état mental quelconque puisse causer une conduite quelconque, même en l'absence d'un rapport de cohérence entre les deux. En fait, les états mentaux causent en général des conduites qui leur sont rattachées par des rapports de cohérence, des rapports «sémantiques», ainsi que Fodor les appelle. Mais c'est là un

simple fait. Ce fait est exprimé par des généralisations causales contingentes (des lois psychologiques) et ces généralisations exigent une explication mécanique qui puisse rendre compte du parallélisme entre les rapports causaux et les rapports sémantiques. Ainsi donc, d'après la conception de Fodor, c'est un fait contingent que, si un enfant désire prendre un objet, cet enfant développe une conduite appropriée à ce désir, et non une autre conduite absolument différente; ou encore, comme nous l'avons déjà remarqué, c'est un fait contingent que l'intention d'aller au cinéma nous fasse aller au cinéma au lieu de nous faire, par exemple, boire un verre d'eau. A mon avis, cette conséquence n'est pas plausible.

Remarquons, de plus, que les théories de Davidson et Fodor se heurtent à des difficultés inverses l'une de l'autre. Ainsi, du moment que Davidson conçoit l'esprit à partir du processus d'interprétation de la conduite, c'est-à-dire, du point de vue de la troisième personne, il rencontre des difficultés à expliquer la connaissance que nous avons de notre propre esprit, car, en général, nous ne nous attribuons pas des états mentaux à nous-mêmes au moyen de l'interprétation de notre propre conduite. Fodor se voit confronté à la difficulté inverse. Etant donné que pour lui les états mentaux sont des attitudes du sujet envers des représentations intérieures, il peut expliquer de façon relativement aisée la connaissance qu'a un sujet de son propre esprit, mais il rencontre des problèmes quand il s'agit d'expliquer la connaissance de l'esprit d'autrui, car les représentations intérieures d'un sujet ne sont directement accessibles à aucun autre.

J'aimerais suggérer qu'à la racine de ces difficultés se trouve le fait que l'intentionalité et la rationalité sont conçues comme des propriétés indépendantes et conceptuellement antérieures à la conduite intentionnelle.

Je ne vais pas jusqu'à dire que, dans la situation primitive décrite plus haut, on puisse parler d'action intentionnelle au sens qui serait exigé, par exemple, pour l'attribution d'une responsabilité morale. Néanmoins, je soutiens que dans la situation mentionnée se trouvent déjà les éléments fondamentaux du lien intentionnel, des états mentaux et de l'action intentionnelle au sens plein du mot. Le contenu du désir est fixé par la conduite dirigée vers l'objet au lieu d'être indépendant de celle-ci, et ce contenu est fixé dans la mesure où la conduite le fixe. C'est cette intentionalité primitive, établie par la conduite intentionnelle, qui fournit les bases sur lesquelles l'apprentissage progressif du langage et de ses rapports au monde peut déjà avoir lieu. C'est aussi cette intentionalité primitive qui fournit les fondements sur lesquels se développe la vie mentale plus complexe capable de former des intentions dirigées vers le futur, ou de penser à des objets très éloignés de l'agent. Le lien intentionnel qui met en rapport l'esprit et le monde a déjà été établi dans cette action primaire dirigée vers les objets, et nous n'avons pas besoin d'une explication supplémentaire de ce lien. Les façons de se conduire à l'égard de l'objet et les attitudes envers lui fixent

les modes de le concevoir et posent ainsi les bases de l'intensionalité (avec 's') caractéristique de la vie mentale développée.

Se fondant sur ce rapport primitif avec les objets, l'enfant apprend les concepts intentionnels, tels ceux de désir, de volonté, de croyance, et d'intention. Et les adultes les lui font apprendre de la même façon qu'ils les ont appris eux-mêmes, c'est-à-dire par leur rapport avec la conduite intentionnelle primitive. Lorsque, en face d'une conduite dirigée vers une balle, l'adulte dit «l'enfant veut la balle», il emploie le verbe «vouloir» de manière appropriée et avec sa signification pleine: il exprime ce qu'il entend lui-même par «vouloir». La signification du mot «vouloir», enracinée dans cette intentionalité primitive, contient la relation entre le désir, l'objet du désir et la conduite. Ce ne sont pas les prétendues généralisations sous forme de lois, tellement importantes pour Fodor et pour le fonctionnalisme, et d'après lesquelles, par exemple, désirer quelque chose est suivi, en général et *ceteris paribus*, d'une certaine conduite dirigée vers la satisfaction du désir. Nous n'observons *pas* que le désir de l'enfant d'obtenir un objet soit suivi en général d'une certaine conduite dirigée vers la satisfaction du désir. La relation est inverse: nous observons une conduite dirigée vers un objet et nous rapportons de manière interne ses diverses phases à son aboutissement, et c'est pour cela que nous sommes capables de comprendre le concept de désir et d'attribuer un désir à l'enfant. Il n'est donc pas surprenant que si quelqu'un désire quelque chose, il se conduise, *ceteris paribus*, d'une façon déterminée. Il ne s'agit pas là d'une généralisation empirique; cela fait plutôt partie des connexions du concept de désir avec la conduite intentionnelle primitive.

D'après cette conception du lien intentionnel, l'objet intentionnel d'un désir ou d'une croyance n'est pas, primitivement, une entité intermédiaire entre l'agent et le monde. Ce n'est pas une représentation ou une idée, mais un objet public et commun, parce que la conduite intentionnelle primitive est guidée par lui. Cette conduite se rapporte et s'intéresse à des objets et à des situations accessibles à l'agent et à l'observateur, et ce sont ces objets et ces situations que nous attribuons — et nous ne pouvons pas le faire autrement — comme contenus des désirs et des intentions de l'agent. Dans notre vie mentale développée nous pouvons penser à des objets qui ne sont pas présents et en avoir des images; nous pouvons même penser à ce qui n'existe pas. Mais ces processus, certainement intentionnels, ne font que se substituer progressivement au lien intentionnel primitif qui rattache un être vivant à un objet public. Leur intentionalité est donc dérivée et ce n'est pas en eux qu'il faut chercher le fondement du lien intentionnel.

D'autre part, il faut dire contre Davidson que ce n'est pas la rationalité qui peut expliquer l'action intentionnelle, mais c'est celle-ci qui fournit les bases des transitions qui se réalisent dans le processus de l'inférence rationnelle. Lorsqu'un petit enfant agit intentionnellement, en essayant de prendre

un objet, il n'est pas en train de tirer une conclusion. Mais cette conduite qui vise un but, dont les phases sont rattachées les unes aux autres par leur rapport à ce but, constitue la structure primitive dans laquelle le raisonnement et l'inférence logique et inductive trouvent leur fondement. Il est incorrect, ainsi que Davidson l'a remarqué lui-même, de considérer la relation entre les croyances, les désirs et l'action, comme une relation déductive. Du fait qu'un sujet désire l'objet O, et croit que l'action A est un bon moyen d'obtenir O, on ne peut pas déduire logiquement qu'il fera A. Mais faire A intentionnellement, de sorte que cette action manifeste le désir et la croyance de l'agent, remplit le vide logique entre le désir, la croyance et l'action, c'est-à-dire, établit la connexion que la pure relation logique se montrait incapable d'établir.

Adressons-nous maintenant aux processus d'inférence logique. Comme Lewis Carroll l'a mis en évidence, il n'y a rien, dans certaines prémisses et règles d'inférence, qui nous *oblige logiquement* à en tirer une certaine conclusion. La seule justification pour extraire la conclusion, comme P. Winch l'a remarqué à propos de Carroll, est simplement de *voir* qu'en fait la conclusion suit des prémisses. D'autre part, comme Wittgenstein l'a montré, une règle — et donc une règle logique — peut avoir un nombre indéfini d'interprétations, bien qu'en fait la conclusion que nous tirons montre qu'en général nous sommes d'accord sur l'interprétation de la règle. Voir qu'une conclusion suit de certaines prémisses, et interpréter une règle logique d'une certaine façon, sont des choses que nous apprenons dans la socialisation. A la base de cet apprentissage, il ne peut y avoir seulement une capacité abstraite de raisonner, car cela paralyserait le processus d'inférence pour les raisons que j'ai indiquées. Et je veux suggérer que la capacité d'agir intentionnellement, elle aussi, est indispensable. De même que la conduite intentionnelle primitive établit une connexion interne entre les états mentaux et leur objet intentionnel, de même, la capacité de réaliser ce type de conduite est ce qui permet à l'agent de passer, de façon naturelle, de certaines prémisses à une conclusion ou d'interpréter une règle d'une façon déterminée, puisqu'il n'y a pas de justification sous forme de règles logiques explicites pour ce passage à la conclusion. Evidemment, il ne s'agit pas d'un processus de sélection que l'agent réaliserait entre les diverses interprétations de la règle. Il s'agit plutôt du fait que, dans le processus d'apprentissage, la plupart des sujets trouvent naturel un certain passage et non un autre; c'est en vertu de cela qu'ils apprennent à inférer. Comme vous l'aurez remarqué, ces observations sont étroitement liées à l'insistance de Wittgenstein sur l'importance des réactions naturelles, non apprises, pour les processus d'actions où l'agent suit des règles; ces observations sont en rapport également avec sa remarque cryptique d'après laquelle: «lorsque je suis la règle je ne choisis pas: je suis la règle aveuglément» (P.U., I, § 219). En fait, si je devais choisir, je ne pourrais suivre

des règles: je ne pourrais parler ni réaliser des inférences. Le fait qu'une certaine (description d'une) action ne puisse être inférée logiquement à partir des croyances et des désirs de l'agent ne nous empêche pas de voir, dans les cas de base, un rapport interne entre l'action, d'une part, et ses croyances et désirs, de l'autre; et cela n'empêche pas non plus l'agent de combler ses désirs par son action. Il n'y a pas de processus d'inférence logique dans ce rapport interne. De plus, une telle inférence n'existe pas non plus dans la perception de ce rapport: dans le cas de base que nous avons appelé «conduite intentionnelle primitive», nous n'inférons pas l'intention ou le désir de l'agent à partir de sa conduite, mais nous percevons directement le désir ou l'intention *dans* la conduite. Néanmoins, quoiqu'il n'y ait pas, dans les cas de base, d'inférence logique dans ce rapport ni dans sa perception, c'est sur ceux-ci que reposent l'inférence logique et la tâche — si importante dans la vie quotidienne, mais également pour l'histoire et les sciences sociales — d'interpréter la conduite, les désirs et les intentions des autres.

Ainsi donc, ce que nous avons appelé la «conduite intentionnelle primitive» acquiert un rôle fondamental pour la compréhension de l'esprit humain.

Nous pouvons maintenant aborder le «grand mystère» que constitue, d'après Fodor, le parallélisme des rapports causaux et des rapports sémantiques entre les états mentaux et la conduite. Je voudrais suggérer à présent que la clé de ce «grand mystère» se trouve dans le rapport entre les diverses phases de la conduite intentionnelle primitive. Ces diverses phases sont liées de manière interne par le but visé dans la conduite. L'intention avec laquelle l'enfant agit et la conduite qu'il développe ne sont pas ici deux choses séparées: nous percevons cette intention dans le déroulement de la conduite, orientée vers l'objet. Celle-ci est la connexion primitive entre l'intention avec laquelle on agit et l'action elle-même, connexion qui serait inintelligible sans la conduite intentionnelle. Cette connexion n'est donc pas contingente. Sur la base de cette conduite intentionnelle primitive, et avec le développement conceptuel qui en dérive, l'agent devient capable de séparer mentalement ses divers aspects et phases. Ainsi, l'intention avec laquelle on agit se sépare progressivement de ses connexions immédiates avec la conduite, et l'agent peut alors se proposer des buts et des fins à long terme. Néanmoins, cette séparation temporelle ne rompt pas les connexions internes avec la conduite appropriée; d'où il suit qu'il n'est nullement mystérieux qu'un certain but nous amène à agir d'une façon qui est cohérente avec lui. A leur tour, les phases initiales de la conduite intentionnellement dirigée vers un objet sont remplacées plus tard par l'expression d'une intention: «je ferai ceci et cela», «demain, je veux faire ceci et cela», «je me propose de faire ceci et cela». (R.G. Collingwood a bien compris ce point puisqu'il dit qu'une intention est déjà le commencement de l'action).

L'intention dirigée vers le futur ne remplace pas l'intention avec laquelle on agit, mais les phases initiales de l'action. C'est pourquoi l'objet intentionnel d'une intention dirigée vers le futur est toujours une action, tandis que l'intention avec laquelle on agit est l'obtention d'un but ou d'un état de choses. Or la séparation temporelle et mentale entre les diverses phases de la conduite intentionnelle primitive préserve leur connexion interne, et cette connexion interne est la clé du rapport entre l'intention dirigée vers le futur et l'action. Dans mon livre, *The Philosophy of Action*, j'ai essayé d'exprimer cette connexion en disant qu'une intention dirigée vers le futur nous engage à réaliser l'action qui est son objet. J'ai tenté, ici, de clarifier les bases de cet «engagement».

De même que la conduite intentionnelle primitive contient la clé du lien intentionnel entre la pensée et son objet et entre le langage et le monde, elle contient la clé de la connexion entre l'intention dirigée vers le futur et l'action qui constitue son objet intentionnel. Cet objet est, à l'origine, une conduite réelle et effective, et ce fait assure la connexion entre nos intentions et notre intervention effective dans le monde. D'autre part, une intention dirigée vers le futur n'est pas une *raison* pour faire quelque chose, de même que le fait que l'enfant se meuve vers une balle n'est pas une raison pour qu'il continue à se mouvoir. Une intention dirigée vers le futur n'est pas une raison pour une action, parce qu'elle est elle-même une partie de l'action. Néanmoins, le remplacement de l'action physique effective par la formation d'une intention dirigée vers le futur est extrêmement important, puisqu'il nous permet, à la différence des autres animaux, de nous engager à agir et de dépasser la connexion immédiate de la conduite intentionnelle primitive, dirigée vers des objets présents. En vertu de ce fait, nous sommes capables d'agir intentionnellement au sens de suivre une intention formée antérieurement. Cette capacité fournit le fondement du libre arbitre et de la responsabilité morale.

Dès la publication de l'ouvrage d'Elizabeth Anscombe, *Intention*, la conception de l'action intentionnelle comme étant ce qui a une explication au moyen de raisons a joui d'une grande fortune et a même constitué — à l'encontre de la position de Anscombe — la base des théories causales de l'action intentionnelle, comme celles d'Alvin Goldman et Donald Davidson. L'analyse que j'ai développée ici, clairement inspirée de Wittgenstein, donne une autre image de l'action intentionnelle. D'après cette analyse, il n'y a pas de concept indépendant de raison par rapport auquel on pourrait comprendre l'action intentionnelle. Le concept de raison pour une action est logiquement postérieur à celui de conduite intentionnelle: la compréhension du concept de raison pour une action requiert la capacité de voir, dans des segments déterminés de conduite, le but qu'ils visent comme un aspect de cette conduite qui la distingue d'autres types de processus. C'est dans ce contexte de la conduite intentionnelle primitive que le but immédiat, qui se

manifeste dans le développement de cette conduite, donne le jour au concept de raison pour une action. Par conséquent, face à ces théories qui conçoivent l'action intentionnelle par rapport à autre chose (en particulier par rapport à des raisons), ma thèse est que l'action intentionnelle doit être comprise comme un concept de base ou concept primitif, logiquement préalable au concept de raison. Dans ce cadre, on peut caractériser l'action intentionnelle au sens plein du mot, en rapport avec la liberté et la responsabilité morale, comme une conduite qui suit correctement une intention dirigée vers le futur. C'est ainsi que je l'ai conçue dans *The Philosophy of Action.* Cette conception ne contredit pas l'idée d'après laquelle l'action intentionnelle ne doit pas être comprise par rapport à autre chose, car, dans mon analyse l'intention dirigée vers le futur remplace les premières phases de la conduite intentionnelle primitive, et elle n'est donc pas un état mental indépendant et distinct de l'action intentionnelle elle-même.

Ainsi, le rétablissement des rapports de dépendance entre conduite intentionnelle primitive, lien intentionnel et rationalité nous permet d'éviter les conséquences dépourvues de plausibilité des conceptions de Davidson et Fodor. A l'encontre de Davidson, nous pouvons considérer notre attribution naturelle de désirs et d'intentions à un enfant comme vraie, et nous pouvons aussi admettre sans difficulté que l'enfant agit intentionnellement. De plus, le contenu des états mentaux ne reste pas indéterminé, mais est fixé par la conduite elle-même. L'intentionalité ne dépend pas de la rationalité; c'est l'inverse qui est vrai. Et, contrairement à ce que pense Fodor, le «parallélisme entre les rapports causaux et les rapports sémantiques» ne constitue aucun mystère. Ce parallélisme n'est pas un fait contingent; il dérive de la structure de la conduite intentionnelle primitive elle-même et de ses connexions internes avec les états qui s'y manifestent. Par conséquent, nous n'avons pas besoin d'une théorie causale ou computationnelle de l'esprit pour expliquer ce fait. Le désir d'obtenir un objet ne pourrait pas produire une conduite manquant de toute relation sémantique avec lui, pas plus que mon intention d'aller au cinéma ne pourrait me porter à boire un verre d'eau. En outre, du point de vue de la conception défendue ici, le fait que les états mentaux se rapportent intentionnellement au monde n'est pas un problème; ils héritent ce rapport intentionnel de la connexion que la conduite intentionnelle primitive établit avec des situations et des objets publics.

Par ailleurs, cette conception de l'esprit conjugue de façon satisfaisante les points de vue de la première et de la troisième personne. Rappelons que Davidson trouvait des difficultés à rendre compte du premier point de vue, tandis que Fodor rencontrait des difficultés à expliquer le second. D'après la conception présentée ici, l'analyse de l'esprit exige qu'on tienne compte de la perspective de la troisième personne, de l'interaction sociale en vertu de laquelle l'enfant apprend les concepts de désir, d'intention, etc., tels que

les autres personnes les conçoivent. Mais la perspective de la première personne est tout aussi indispensable. En effet, l'attribution d'états mentaux à l'enfant s'effectue en observant sa conduite intentionnelle, mais c'est l'enfant, et non l'adulte qui lui attribue des états mentaux, qui développe cette conduite, qui agit en première personne. C'est l'enfant, et non l'adulte, qui se meut vers un objet sans observer sa propre conduite; c'est pourquoi, plus tard, il n'aura pas besoin d'observer ses propres actions pour savoir ce qu'il désire, ce qu'il croit ou ce qu'il a l'intention de faire. Par contre, il aura besoin d'observer les actions d'autrui afin de connaître ses désirs, ses croyances et ses intentions.

Pour terminer, je ferai quelques remarques qui découlent de ce qui précède.

D'abord, si le lien intentionnel est inséparable de la conduite intentionnelle primitive et s'y établit, alors les états intentionnels sont des états d'un sujet capable de développer ce type de conduite, ce sont des états d'un sujet vivant unitaire et capable d'orienter spontanément sa conduite par rapport à ce qui l'entoure. Cela présuppose qu'il n'y a plus d'états *intentionnels* aux niveaux inférieurs de la description de cet être vivant. Il y a certainement des états de divers types, par exemple des états neurophysiologiques. Mais ces derniers sont des états du système nerveux, et le système nerveux, ou ses parties telles que le cerveau, ne sont pas capables de développer d'eux-mêmes une conduite intentionnelle; il suit que les états dans lesquels ils peuvent se trouver ne sont pas des états intentionnels. Un cerveau n'a ni croyances, ni désirs, ni intentions. Cette conséquence a la vertu, entre autres, de permettre d'éluder le problème sceptique des cerveaux dans une cuve. Nous ne pouvons pas être des cerveaux dans une cuve, parce que nous avons des états intentionnels et que les cerveaux n'en ont pas. D'autre part, un esprit incorporel ne peut pas non plus avoir des états intentionnels. Et si la possibilité logique qu'un esprit incorporel ait des états mentaux est une conséquence du fonctionnalisme, alors, par *modus tollens*, le fonctionnalisme ne peut être une théorie correcte de l'esprit.

Je ne cherche naturellement pas à nier que des rapports causaux entre des événements physiques s'insèrent dans ce que j'ai appelé la «conduite intentionnelle primitive», et donc dans le lien intentionnel. Mais je nie que la recherche causale propre aux sciences physiques puisse avoir, sans présupposer les concepts d'action intentionnelle et d'intentionalité, un critère qui lui permette de caractériser ces concepts au moyen de relations ou de lois causales. Les relations causales entre les objets physiques et les organismes sont innombrables. Le lien intentionnel n'en est pas une. Si l'objet intentionnel d'un état mental est fixé à l'origine par la conduite intentionnelle primitive d'un *agent*, ce n'est pas le concept de relation causale entre *événements* qui pourra accomplir la tâche de fixer cet objet intentionnel.

Je reconnais que mon approche de l'esprit et de l'action intentionnelle ne permet pas le développement d'une science naturelle de ces phénomènes. Je ne me propose plus cette tâche. Mon but n'est pas le contrôle de l'esprit et de l'action humaine, mais une connaissance de ceux-ci au sens traditionnel de *theoria*, et de plus, dans la mesure du possible, l'amélioration de notre propre vie et de nos rapports avec nos semblables à travers cette connaissance.

RÉFÉRENCES

ANSCOMBE, G. E. M. (1979): *Intention*, Oxford, Basil Blackwell.

CARROLL, L. (1895): «What the Tortoise Said to Achilles», *Mind*, 4, pp. 178-286.

DAVIDSON, D. (1982): «Actions, Reasons and Causes» in *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, pp. 3-19.

DAVIDSON, D. (1986): «A Coherence Theory of Truth and Knowledge», in E. LEPORE (éd.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 307-319.

DAVIDSON, D. (1982): «Rational Animals», *Dialectica*, 36, pp. 317-327.

FODOR, J. A. (1981): *Representations. Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*, Brighton, Harvester Press.

FODOR, J. A. (1987): *Psychosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge Mass., MIT Press.

GOLDMAN, A. I. (1970): *A Theory of Human Action*, Princeton, Princeton University Press.

MOYA, C. (1990): *The Philosophy of Action. An Introduction*, Cambridge, Polity Press.

PRADES, J.-L. (1988): «Intencionalidad y lenguaje privado», *Quadernas de Filosofia i Ciència*, 13/14, pp. 53-68.

PRADES, J.-L. & SANFELIX, V. (1990): *Wittgenstein: Mundo y lenguaje*, Madrid, Cincel.

WINCH, P. (1958): *The Idea of a Social Science*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

WITTGENSTEIN, L. (1971): *Philosophische Untersuchungen*, Francfort, Suhrkamp.