

# Agir et expliquer

*par Simon-Pierre Chevarie-Cossette*

---

**Qu'est-ce qu'une action et pourquoi agissons-nous ? À ces questions philosophiques classiques Constantine Sandis apporte des réponses inédites et subtiles dans un recueil d'articles inédit en français.**

---

À propos de : Constantine Sandis, *Raisons et responsabilité. Essais de philosophie de l'action*, trad. R. Clot-Goudard et préface de B. Gnassounou Paris, Ithaque, 2021, 327 p., 25 €.

## Trois puzzles sur l'action

Gaston prépare des macarons. Il effectue les mélanges, place les « protomacarons » au four, les fait refroidir pendant la nuit, ce qui complète la recette. Gaston n'est pas philosophe<sup>1</sup>.

« Mais, se demande-t-il, combien d'actions ai-je effectuées en mettant ma préparation au réfrigérateur ? Une, à savoir, déplacer le contenant ? Ou plusieurs, par exemple *compléter la recette, cuisiner des macarons, ruiner ma tentative de régime ?* » Il semble bizarre qu'il ait pu faire tout cela en même temps, d'un seul mouvement du bras. On pourrait alors dire qu'une même action a *plusieurs descriptions*<sup>2</sup>. En même

---

<sup>1</sup> L'auteur remercie John Hyman et Antoine Vuille pour leurs retours judicieux.

<sup>2</sup> Voir G.E.M. Anscombe, *L'intention*, trad. C. Michon et M. Maurice, Paris, Gallimard, 2002.

temps, cuisiner des macarons cause la ruine du régime ; or, une action ne peut être sa propre cause. Gaston pose alors au moins deux actions<sup>3</sup>.

Gaston s'interroge également sur le moment où il a terminé de confectionner les macarons. Quand a-t-il fini ? Au moment de mettre la préparation au réfrigérateur ou au moment de l'en sortir le lendemain ? S'il donne la première réponse, Gaston devrait accepter qu'il a confectionné les macarons, même si quelqu'un (lui-même, peut-être), sort la préparation du réfrigérateur avant qu'elle prenne, et la jette. Si Gaston choisit la deuxième réponse (il a terminé de cuisiner le lendemain matin), il devrait accepter l'idée qu'il aurait confectionné les macarons jusqu'au matin, même s'il était mort pendant la nuit.

Enfin, Gaston se demande pourquoi il a confectionné des macarons. Première réponse : cela ferait plaisir à ses amis. Deuxième réponse : Gaston *croit* que cela ferait plaisir à ses amis et c'est ce qu'il *désire*. Troisième réponse : au fond, il voulait impressionner son entourage ; son action s'explique par un motif caché. Gaston voit bien que la question n'est pas simple (il aurait pu dire également qu'il n'y avait pas de noix pour faire des baklavas !).

Voilà quelques puzzles classiques de la philosophie de l'action. Qu'est-ce qui compte comme une action ? Quand se produit-elle ? Comment l'expliquer ? Ce ne sont que quelques questions qui forment le paysage auquel le livre *Raisons et responsabilité* de Constantine Sandis, professeur de philosophie à l'Université du Hertfordshire, contribue.

## Quelques distinctions

Le pari méthodologique de Sandis dans son imposant recueil (14 articles assez techniques publiés en anglais entre 2008 et 2015) est à peu près le suivant : les choses sont plus compliquées qu'elles en ont l'air, mais les problèmes qui ont déchiré les philosophes s'envolent une fois que nous avons opéré les bonnes distinctions. Tentons d'en extraire le maximum, au risque (paradoxal) de simplifier les choses.

Sandis (chap. 1) distingue d'abord plusieurs sens du terme « action » : on peut le référer à *ce que nous faisons* ou bien à notre *faire (our doing)*. Hasardons une analogie

---

<sup>3</sup> Voir John Hyman, *Action, Knowledge, and Will*, Oxford, Oxford University Press, 2015, chap. 3.

pour bien cerner la différence. Supposons que nous jouions au badminton. *Ce à quoi nous jouons*, le badminton (un sport), n'est pas la même chose que *le processus qui consiste à jouer au badminton*. Le premier, le sport, est une abstraction, il ne se déroule pas dans un lieu et un temps ; le second, oui. De la même manière, *ce que nous faisons* (par exemple cuisiner) est une abstraction. C'est quelque chose qui n'est pas dans le temps ou l'espace, mais dont on peut retrouver des instanciations concrètes ici et là, sous la forme de processus qui, eux, sont situés dans le temps et l'espace. Notre *faire* (*our doing*), c'est ce processus.

Une fois la distinction opérée, on peut répondre de façon plus serrée aux deux premiers puzzles (voir chap. 3). Combien y a-t-il d'actions ? Il y a plusieurs choses que Gaston fait : il cuisine, il déplace un contenant, il fait plaisir à des gens. Ces différentes actions (*ce que Gaston fait*) ne sont pas toutes les descriptions d'une seule et même action. En revanche, l'action de Gaston, au sens du *faire*, est une seule chose qui peut recevoir plusieurs descriptions. De là, Sandis conclut : « Anscombe [...] a tort de dire que "tendre deux bouts de papier à la jeune femme" est la même action que "payer la note de gaz", même si mon action de faire l'un est parfois la même que mon action de faire l'autre. » (p. 68)<sup>4</sup> Pour revenir à l'analogie sportive, imaginons une personne qui court un 100 m en jouant au rugby – on peut supposer qu'il y a un coup de feu de départ, un minutage, et qu'en même temps la personne coure exactement là où il faut pour couvrir un joueur. Il faudrait dire qu'elle pratique *deux sports* et non *un sport ayant deux descriptions*<sup>5</sup>. Mais son action de sprinter peut être la même que son action de jouer au rugby. Bref, Gaston effectue-t-il plusieurs actions en même temps ? Oui et non : oui si par « action » on entend *ce qu'il fait* ; non si on entend son *faire*.

Deuxième puzzle : quand l'action se déroule-t-elle ? *Ce que nous faisons* n'a pas de temporalité (tout comme *le basketball* n'a pas un lieu et un temps), mais *notre faire* (tout comme le match de basketball)<sup>6</sup> a un début et une fin dans le temps. Pour Sandis (chap. 1), ce début et cette fin n'ont pas à être datés avec précision, c'est-à-dire qu'à midi le lendemain, on pourra dire que Gaston a cuisiné des macarons *hier*. Cela permet

---

<sup>4</sup> Pourtant Anscombe distingue différents *types d'action* (le type « payer la note de gaz », le type « tendre un bout de papier », etc.), associés à ces différentes descriptions, et instanciés par une seule et même action. Difficile alors de voir en quoi la solution de Sandis constitue plus qu'un changement de vocabulaire.

<sup>5</sup> Comme le remarque Antoine Vuille dans son travail en cours sur les manières, il faut bien faire attention avec l'analogie : pour qu'elle fonctionne bien, il faudrait que le « en » signifie non pas simplement une concomitance temporelle, mais un moyen en vue d'une fin : le joueur profite du sprint pour jouer au rugby (ou l'inverse).

<sup>6</sup> Ou plutôt l'événement de notre faire ? C'est une autre distinction difficile à laquelle nous invite Sandis sans bien nous expliquer en quoi elle est essentielle.

d'éviter les affirmations paradoxales comme « Gaston est mort hier et a cuisiné les macarons ce matin ». « Insister », nous dit-il, « pour avoir une localisation temporelle plus précise [serait] aussi stupide que d'insister sur l'idée que le meurtre [la préparation des macarons] doit également avoir une localisation spatiale plus étroite que, par exemple, celle d'une huche à pain. » (p. 37) Le lecteur a lieu de se demander s'il avait vraiment besoin de la distinction de Sandis, étant donné qu'il pouvait, semble-t-il, refuser de répondre au puzzle<sup>7</sup>.

## Pour quelles raisons agit-on ?

La thèse la plus originale de Sandis concerne le troisième puzzle, à savoir celui des raisons d'agir (chap. 8). Il part de la réflexion de Jonathan Dancy<sup>8</sup>. Il y a bien un sens à dire que mes croyances et mes désirs expliquent mon action. Je prends mon parapluie pour sortir parce que j'ai le désir de ne pas me faire mouiller et la croyance qu'il pleut (et qu'un parapluie me protégera de la pluie). Mais, si je suis appelé à citer mes *raisons d'agir*<sup>9</sup>, je ne dirai pas que ma raison est, par exemple, *ma croyance*, mais bien son objet. Pour Dancy, c'est la considération *qu'il pleut* qui constitue une raison de prendre le parapluie et non *ma croyance qu'il pleut*. C'est vers le ciel que je me tourne pour décider si je sors mon parapluie, non vers moi-même ! De même, c'est la considération *que je serai trempé* (ou bien *qu'il est désagréable d'être trempé*) qui constitue une raison de prendre le parapluie, non mon désir de ne pas l'être. Dancy est donc un *non-psychologiste* : les raisons ne sont pas, selon lui, des états psychologiques, mais des *considérations*, des énoncés ou propositions pouvant figurer dans le raisonnement pratique.

Or Dancy croit, comme à peu près tout le monde, que nos raisons d'agir expliquent (au moins en partie) nos actions. De là émerge une difficulté. Prenons un agent qui agit sur la base d'une considération fautive. Disons que Gaston croit à tort *que ses amis, qui, à son insu, sont végétaliens, se régaleront de ses macarons* et qu'il cuisine

---

<sup>7</sup> C'est l'une des difficultés du livre : on peut parfois avoir l'impression que les puzzles philosophiques ne sont qu'un prétexte pour établir des distinctions qui, faute de résoudre des problèmes sérieux, ne semblent pas cruciales.

<sup>8</sup> Jonathan Dancy, *Practical reality*, USA, Oxford University Press, 2000.

<sup>9</sup> Sandis parle de « raisons agentielles » (pour bien les distinguer des raisons normatives qui expliquent pourquoi ceci ou cela est de fait la meilleure option) mais nous employons « raisons » ou « raisons d'agir » pour simplifier.

pour cette raison. Pour Dancy<sup>10</sup>, la raison pour laquelle Gaston cuisine est la considération *que ses amis se régaleront de ses macarons*. Mais cela est faux : ses amis ne se régaleront pas ! Dancy accepte donc qu'une fausse considération puisse expliquer l'action<sup>11</sup>. (Le psychologue quant à lui dira que ce qui explique l'action de Gaston est le fait qu'il *croit* que ses amis se régaleront.) La thèse de Dancy semble inacceptable : les faussetés n'expliquent rien. Plus généralement, pour qu'une explication soit correcte, l'*explanans* (ce qui explique) et l'*explanandum* (ce qui est expliqué) ne peuvent être des faussetés<sup>12</sup>. Par exemple, le mouvement de la lune ne pourrait pas expliquer les marées s'il n'y avait pas de marée ou si la Lune ne bougeait pas.

La solution de Sandis est très différente : il accepte, avec Dancy, que les raisons d'agir soient des considérations et donc parfois des faussetés ; mais il rejette, contre Dancy, que les faussetés expliquent l'action. La conséquence de cette position, c'est que, pour lui, *les raisons d'agir sont incapables d'expliquer l'action*<sup>13</sup>. En effet, il faut choisir : on ne peut pas soutenir que (1) toutes les raisons d'agir expliquent l'action ; (2) les faussetés ne peuvent expliquer l'action ; et (3) les raisons d'agir sont parfois des faussetés. Sandis rejette la thèse (1) : les raisons d'agir n'expliquent pas l'action.

Cette thèse étonnante a le mérite d'être claire. Mais, si Sandis montre qu'elle permet de dégonfler la dispute entre Dancy et les psychologues, il n'indique pas pourquoi nous devrions toujours accorder le même intérêt aux raisons d'agir. On aurait pu croire en effet que le rôle des raisons est d'expliquer l'action, c'est-à-dire de la rendre intelligible. Sans ce rôle, on se demande quelle est l'importance des raisons d'agir.

---

<sup>10</sup> Du moins, dans son *Practical Reality*. Il s'est récusé sur cette idée plus tard, comme le note Maria Alvarez, « Reasons for Action: Justification, Motivation, Explanation ». In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édité par Edward N. Zalta, 2017, Stanford University, 2017.

<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/reasons-just-vs-expl>

<sup>11</sup> Comme le remarque Sandis (p. 149), l'on pourrait préférer une analyse disjonctive. Par exemple, Hyman (*op. cit.*) accepte que lorsque nous avons la connaissance d'un fait, ce fait est la raison pour laquelle nous agissons alors que, lorsque nous sommes dans l'ignorance, notre raison d'agir est notre état d'esprit. L'analyse est disjonctive : la raison d'agir est un fait *ou* un état d'esprit.

<sup>12</sup> Sandis y voit une « platitude » (p. 150). Voir aussi Alvarez, *op. cit.*

<sup>13</sup> Elles peuvent « faire partie d'une explication », mais ce ne sont pas des *explanans* (ce qui est expliqué) ; voir p. 151.

## Sommes-nous des confabulateurs compulsifs ?

Justement, les thèses de Sandis se retrouvent à l'œuvre au chapitre précédent, dans une discussion polémique intéressante. Son non-psychologisme à la Dancy (l'idée que ce sont des considérations, vraies ou fausses, qui sont des raisons d'agir) y est explicite dès le départ. Mais sa « thèse étonnante » (les raisons d'agir n'expliquent pas l'action) joue ici un rôle implicite important.

La discussion polémique concerne les résultats de la psychologie expérimentale sur nos raisons d'agir. Les études que Sandis examine prétendent établir que nous agissons très souvent pour des raisons qui nous échappent complètement. Par exemple, les participants à des études ont tendance à préférer les objets situés à l'extrême droite de leur champ de vision ou à préférer un détergent à un autre (même s'ils sont identiques) à cause de la couleur de leur boîte (p. 130–135). Or, jamais ces participants ne se doutent de ce genre d'influences : ils *confabulent*, c'est-à-dire qu'ils inventent des histoires sur leurs raisons d'agir.

Sandis s'insurge contre la confusion qui règne dans l'interprétation de ces études :

la chose la plus intéressante que révèlent de telles expériences est seulement la profondeur à laquelle nos raisons agentielles peuvent venir se nicher au milieu de faits psychologiques dont nous n'avons aucunement conscience. Aussi, bien que nous soyons effectivement étrangers à nous-mêmes [...] on ne nous a donné aucune raison de supposer que tel est le cas lorsqu'il s'agit de nos raisons agentielles. (p. 135)

En fait, pour Sandis, les études en question montrent que nous avons, implicitement ou explicitement, des *croyances* irrationnelles à l'égard des couleurs, de la position des objets, etc. Et il n'y a nul doute que ces divers facteurs contribuent causalement à la production de nos actions : par exemple, nous achetons naturellement le vêtement situé à droite de la table. Mais, nous dit Sandis, nos *raisons d'agir* demeurent intactes. Nous n'achetons *pas* un vêtement *pour la raison* qu'il se situe à droite sur la table.

Sandis a peut-être raison d'insister sur la distinction entre nos raisons d'agir et les causes inconscientes de notre action. En revanche, il est tout à fait surprenant de l'entendre déclarer que les raisons d'agir ne sont pas en compétition avec ces causes inconscientes. Cela s'explique si on se rappelle sa thèse surprenante : les raisons d'agir n'expliquent pas l'action ! Mais, si Sandis a raison de croire que les expériences en

question ne remettent pas du tout en question la nature de nos raisons d'agir, nous pouvons nous demander pourquoi nous intéresser à nos raisons d'agir, si elles ne causent pas notre action. En effet, si ce qui me pousse à acheter un détergent est la couleur de sa boîte et que cela se passe à mon insu, quelle force causale reste-t-il à mes raisons d'agir ? C'est à ce titre qu'elles semblent perdre de l'intérêt. À nouveau : si Sandis a raison lorsqu'il avance sa thèse étonnante selon laquelle les raisons d'agir n'expliquent pas l'action, pourquoi s'intéresser à ces raisons ? Peut-être faut-il simplement accepter que les raisons d'agir des gens sont importantes pour nous, même si elles ne causent rien. C'est une réponse qui a de quoi laisser songeur.

À la fin du chapitre, Sandis prend une direction toute différente, en tension avec sa thèse étonnante. Les facteurs causaux en question (la couleur, la position) servent en fait à « expliquer pourquoi les gens ont les raisons agentielles [les raisons d'agir] qui sont les leurs » (p. 137). Autrement dit, Sandis attribuerait au fond un rôle causal aux raisons agentielles, mais cela ne les mettrait pas en compétition avec les facteurs causaux comme la couleur de la boîte du détergent. Nous choisissons le détergent dans la boîte rose et notre raison est notre considération qu'il lave mieux. Mais ce qui nous a fait adopter cette considération (fausse) était la couleur de la boîte. Et c'est à cela que nous sommes aveugles. Bref, la confabulation se trouve au niveau de la croyance plutôt qu'au niveau de la raison d'agir, même si elles sont connectées. Nous comprenons bien nos raisons d'agir, mais mal ce qui nous les fait choisir.

Voilà qui est très intéressant et qui mérite d'être creusé. Sandis nous dit par exemple qu'il y a une différence éthique cruciale entre le fait, d'une part, d'agir pour des raisons non racistes, mais motivées par des croyances racistes inconscientes ; et, d'autre part, d'agir pour des raisons racistes (p. 141). Illustrons. Animé par un biais raciste implicite, un employeur forme la croyance qu'un candidat en entrevue est paresseux. Puis, pour cette raison, il refuse de l'embaucher. Cet employeur est très différent, selon Sandis, de celui qui décide de ne pas embaucher quelqu'un *parce qu'il est noir*. Car dans le second cas, la *raison d'agir* est raciste ; dans le premier cas, la raison d'agir est tout simplement la considération fautive, mais pertinente « le candidat est paresseux ». Là où d'autres expliqueraient la différence morale par une différence de conscience (un employeur est conscient de son biais, l'autre non), Sandis l'explique par une différence de raison d'agir. Cela mérite sans doute d'être exploré plus avant.

## Une traduction riche

La dernière partie du livre (chap. XI à XIII) est consacrée à d'autres questions morales. Elle tente notamment de tracer un chemin entre deux idées opposées sur la responsabilité : l'idée selon laquelle nous serions responsables de tout ce que nous causons et l'idée selon laquelle nous ne serions responsables que de ce qui tombe sous notre contrôle<sup>14</sup>. En bon lecteur de Jung (p. 265 *sqq.*), Sandis nous invite à ne pas nous identifier à une seule part de nous-mêmes, à ne jamais renier notre part d'ombre, sans pour autant l'approuver.

Il reste bien des idées dans *Raisons et responsabilité* que nous n'avons pu soulever ici. Par exemple, les métaéthiciens prendront plaisir à découvrir une réinterprétation de l'idée de Hume selon laquelle la raison serait « l'esclave de nos passions » (chap. 9). On la comprend souvent comme la thèse selon laquelle les croyances ne motivent pas. Puisque nous semblons motivés par nos convictions morales, celles-ci ne seraient pas des croyances. Sandis argumente, de nombreux passages à l'appui, que Hume défendait plutôt que les croyances morales ne sont pas dérivées de la raison. Autrement dit, ce n'est pas la raison qui nous dit que de mentir est mal ou que le courage est bon.

Le lecteur pourra regretter que le livre soit souvent trop sinueux, que les chapitres ne défendent pas toujours des thèses claires, que des distinctions fines soient souvent opérées sans qu'on en démontre toujours l'utilité philosophique, qu'une connaissance de la littérature philosophique sur le sujet soit présumée ; c'est peut-être le pendant négatif prévisible de la subtilité et de l'érudition.

La tâche de la traduction philosophique de l'anglais au français est ingrate et difficile. Celle de traduire de la philosophie de l'action est encore plus laborieuse. D'une part, l'anglais comporte des formes verbales toutes différentes du français, où le gérondif a un usage multiple. Par exemple, « *swimming* » peut à la fois être un participe (ou une partie de groupe verbal) et un nom. D'autre part, la philosophie de l'action s'abreuve de remarques subtiles sur le langage, par exemple sur ce qui sonne faux ou synonymique. Encore une fois, il peut y avoir des variations du français à l'anglais, des variations qu'il est parfois philosophiquement fructueux de constater. Le

---

<sup>14</sup> Voilà un thème important depuis le travail crucial de Thomas Nagel et Bernard Williams sur la chance morale. Voir « la chance morale » dans Thomas Nagel, *Questions mortelles*, trad. par P. Engel et C. Engel-Tiercelin, Paris, Presses universitaires de France, 1983 et Bernard Williams, « La fortune morale », trad. par J. Lelaidier, *Revue de Métaphysique et de Morale* 99, n° 2, 1994, p. 181-203.

travail remarquable du traducteur Rémi Clot-Goudard (maître de conférences en philosophie contemporaine à l'Université Grenoble-Alpes) mérite donc d'être salué, d'autant plus qu'il y a trop peu d'ouvrages de philosophie de l'action disponibles en français (au-delà d'Anscombe et de Davidson, bien sûr). Les classiques récents, comme celui de Jonathan Dancy<sup>15</sup>, qui ont inspiré *Raisons et responsabilité* recevront-ils la même attention des traducteurs ? C'est un souhait qu'il nous faut formuler.

Publié dans [laviedesidees.fr](http://laviedesidees.fr), le 8 décembre 2021.

---

<sup>15</sup>Jonathan Dancy, *Practical Reality*, *op. cit.*