

Les limites du langage

L'OBJET INTENTIONNEL AU PRISME DE LA GRAMMAIRE CHEZ E. ANSCOMBE

Anaïs Jomat

Si nous pouvons parler de (ou *penser à*) ce qui n'existe pas, y a-t-il pourtant nécessairement *quelque chose* dont on parle (ou *auquel on pense*) ? On reconnaît la question classique du statut des objets inexistantes, telle qu'elle a été remise au goût du jour sous ses diverses formes par les théories de l'intentionnalité. Cet article se propose de mettre en lumière une approche dite *grammaticale*, d'inspiration wittgensteinienne, du problème des objets intentionnels, à partir des travaux de la philosophe britannique Elisabeth Anscombe. Faire passer les objets intentionnels au crible de la *grammaire*, cela signifie mettre en évidence les limites – logiques – que le langage dicte à notre ontologie, tout en prenant garde de tracer ces limites *depuis* nos pratiques ordinaires, et non en amont de celles-ci.

Si nous pouvons parler de (ou *penser à*) ce qui n'existe pas, y a-t-il pourtant nécessairement *quelque chose* dont on parle (ou *auquel on pense*) ? C'est la question, désormais classique, du statut ontologique des objets inexistantes, telle qu'elle a été envisagée sous ses diverses formes depuis la réintroduction du concept d'intentionnalité¹ sur le terrain de la philosophie de l'esprit par F. Brentano. Les théories de l'intentionnalité s'efforcent en effet de penser la relation entre l'enjeu, à la fois linguistique et logique, de la possibilité de la *référence*, et la question, profondément ontologique, de l'*existence*. Selon les « intentionalistes »², à la différence des phénomènes physiques, les *actes*

■ 1. Par souci d'uniformité, nous avons opté pour l'orthographe avec un seul « n » du terme.

■ 2. Le qualificatif « intentionaliste » regroupe en réalité des positions philosophiques très différentes. Pour n'en citer que quelques figures emblématiques : cf. F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, trad. fr. M. de Gandillac, Paris, Vrin, 2008 ; E. Husserl, *Recherches logiques. T. II, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, trad. fr. H. Élie, A.L. Kelkel et R. Schérer, Paris, P.U.F., 1993 ; R.M. Chisholm, *Perceiving : a Philosophical Study*, New York, Cornell University Press, 1957 ; J.R. Searle, *Intentionality : Historical and Systematic Perspectives*, München, Philosophia, 2012. Pour une présentation systématique

de l'esprit auraient la particularité d'être toujours dirigé vers un « objet », à l'image d'un archer qui tend son arc vers la cible qu'il cherche à atteindre. D'où le problème du statut de ces objets dont l'existence fait défaut, et qui pourtant peuvent tout à fait entrer dans notre commerce linguistique : « Ulysse », « Zeus », ou encore « Pégase » n'existent pas, et font néanmoins partie intégrante de certaines de nos pratiques, de sorte qu'il y aurait un sens à dire que nous entrons dans un certain *rapport* avec eux à titre d'objets (de pensée, de croyance, de désir, etc.). Dès lors, doit-on considérer que les objets inexistantes ne sont que de simples *objets de discours*, des objets dont la réalité est bornée par les limites du langage – si tant est que la réalité de quelque chose puisse jamais être « intra » linguistique en ce sens –, ou bien faut-il leur accorder, en vertu la possibilité de les *viser* inscrite à même notre langage, une forme d'existence amoindrie *en tant* qu'objets? C'est à ce genre de questions que se heurte inévitablement la figure problématique de « l'objet intentionnel ».

Une première stratégie face au problème des objets inexistantes pourrait consister à adopter une position déflationniste en matière d'entités ontologiques. Ce sera tout l'effort d'une certaine philosophie du langage, sous l'égide de Russell³ et de Quine⁴, de limiter la prolifération non-contrôlée d'entités inexistantes dans le royaume de ce qui est. Car il semblerait qu'à vouloir accorder malgré tout de l'existence à ce qui n'existe pas, voire à ce qui est impossible, il y ait un prix à payer : la perte du sens même de ce que nous entendons par « exister ». De ce point de vue, la question des objets intentionnels renverrait à celle des limites que la *logique* impose au discours de l'ontologie.

D'un autre côté, une telle position peut comporter le risque d'un réductionnisme qui ne laisserait aucune place à ces activités, bien réelles, dans lesquelles nous faisons *effectivement* usage d'une référence à l'inexistence. Il s'agit bien de questionner ce que nous faisons *en parlant* de ce qui n'existe pas, étant entendu que nous le faisons déjà, comme en témoigne l'exemple canonique du discours de fiction, mais aussi d'autres formes de discours qui ont trait à notre connaissance du monde, comme les mathématiques ou la géométrie. Dans cette perspective, questionner la place des objets inexistantes dans notre langage, ce n'est donc pas tant interroger les bornes de notre pouvoir de dire, puisque nous en parlons déjà, mais c'est se demander comment nous pouvons les comprendre dans le cadre de pratiques instituées, qui ont par conséquent d'emblée une valeur « ontologique » du fait que nous y prenons part.

En réalité, l'alternative est, nous semble-t-il, mal posée. Elle l'est parce qu'elle tente d'apporter une réponse à un problème qui lui-même est mal posé. Cet article entend donc démêler certaines confusions à l'origine du concept traditionnel d'objet intentionnel, en prenant appui sur l'approche dite

de ces évolutions, ainsi que des différents « revival » du thème intentionaliste en philosophie de l'esprit, cf. D. Janicaud (dir.), *L'Intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*, Paris, Vrin, 1995 ; C. Majolino, « Intentionnalités, ontologies : quel Aristote en héritage ? Esquisse d'une cartographie militaire », *Revue Philosophique De Louvain*, vol. 114, n°3, 2016, p. 485-546.

■ 3. Cf. B. Russell, « On Denoting », *Mind*, vol. 14, n°56, 1905, p. 479-493.

■ 4. Cf. W.V.O. Quine, *Word and Object*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 1964.



grammaticale, d'inspiration wittgensteinienne, de la philosophie d'Elisabeth Anscombe. Faire passer les objets intentionnels au crible de la *grammaire*, cela signifie mettre en évidence les limites – logiques – que le langage dicte à notre ontologie, tout en prenant garde de tracer ces limites *depuis* nos pratiques ordinaires, et non en amont de celles-ci. À cet égard, il n'est d'ailleurs pas certain que la catégorie de « l'objet » soit la plus appropriée pour rendre compte de l'intentionnalité.

Notre analyse se veut avant tout exégétique. Nous montrerons donc, (1) comment Anscombe repère, à l'origine du faux problème des objets inexistantes, une erreur de catégorie qui conduit à la réification du concept d'« objet ». Dans la lignée du second Wittgenstein, l'auteure dénonce la tentation d'assimiler, sous une même forme syntaxique, des usages du langage en réalité fort différents. Nous verrons ensuite, en nous appuyant notamment sur les commentaires de V. Descombes, (2) en quoi l'étude de la grammaire (profonde) des verbes intentionnels peut justifier l'abandon de toute entente *relationnelle* de l'intentionnalité en philosophie de l'esprit. Enfin, (3) au terme de cette critique, nous nous demanderons s'il peut néanmoins toujours y avoir une place, comme semble le suggérer la philosophe britannique, pour un *concept grammatical* d'objet intentionnel.

L'objet intentionnel : une erreur de catégorie ?

C'est dans un article de 1965, intitulé « L'Intentionnalité de la sensation », qu'Anscombe entreprend une réévaluation critique du concept d'objet intentionnel⁵. Si l'auteure ne s'attaque pas directement aux théories de l'intentionnalité, notamment dans leur versant phénoménologique, c'est que l'enjeu de son propos est moins de contester telle ou telle approche des phénomènes de l'esprit que de clarifier l'usage de nos concepts, et en particulier celui d'*objet*. En effet, une des particularités du schème intentionaliste est d'envisager le rapport de la pensée au monde sous la modalité d'une relation à des objets *de visée* : selon cette position, si nous pensons à quelque chose, quelque chose est l'*objet* de notre pensée, si nous percevons quelque chose, quelque chose est l'*objet* de notre perception, si nous désirons quelque chose, quelque chose est l'*objet* de notre désir, et ainsi de suite. Or, nous l'avons vu, l'aspect problématique de telles formules surgit lorsque nous nous intéressons aux cas où précisément l'objet de la visée intentionnelle ne renvoie à aucune entité existante. Toutefois, pour Anscombe, le problème tient en réalité moins à la question de l'inexistence en tant que telle, qu'à la façon dont nous comprenons l'expression « objet de pensée » :

Considérons l'expression « objet de pensée ». Si je pense à Winston Churchill, il est alors l'objet de ma pensée. De même : « À quel objet ces gens vouent-ils un culte ? » Réponse : « À la lune ». Mais supposez que l'objet de ma pensée soit M. Pickwick, ou une licorne, et que l'objet de mon culte soit Zeus, ou les

■ 5. E. Anscombe, « The Intentionality of Sensation », in *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 3-20. Il faut préciser que l'argumentaire d'Anscombe, dans cet article, prend place dans le cadre d'une attaque à l'encontre des théoriciens des *sense-data* en philosophie de la perception. Pour une traduction, ainsi qu'un commentaire critique d'une partie de ce texte, cf. V. Aucouturier, *Qu'est-ce que l'intentionnalité ?*, Paris, Vrin, 2012.

licornes. Par ces noms propres, je ne désigne aucun homme, ni aucun dieu, puisqu'ils désignent un homme fictif et un faux dieu »⁶.

À la considération de ces exemples, il semblerait à première vue qu'il y ait une différence à marquer entre différents *genres* d'objets, ceux qui peuvent être dénotés par une expression qui fonctionne comme un nom propre logique, et ceux qui ne possèdent pas cette propriété. Comment comprendre une phrase du type : « Marie pense à M. Pickwick » ? Doit-on considérer que la valeur de vérité de la proposition est le faux, dans la mesure où « M. Pickwick » ne renvoie à rien de réel, ou bien faut-il, si nous voulons éviter cette conclusion, accorder malgré tout une forme de référence à l'expression concernée ?

Anscombe commence par écarter une première possibilité de réponse, que nous qualifierions aujourd'hui de « représentationnaliste », consistant à affirmer que lorsque nous parlons de (*pensons à*) ce qui n'existe pas, ce ne sont pas des choses réelles, mais des idées dont nous parlons (*auxquelles nous pensons*). Il s'agit ainsi d'envisager les objets de pensée, lorsque leur référence est inexistante, comme de simples *idées* ou *représentations* mentales. Mais, s'interroge Anscombe, si la proposition « Marie pense à Pégase » signifie que Marie pense à une idée, cela signifie-t-il alors que lorsqu'elle pense à Winston Churchill, Marie pense également à une *idée* de Winston Churchill ? De deux choses l'une : ou bien Marie pense à une idée lorsqu'elle pense à Pégase, et nous ne savons plus comment distinguer le cas où elle pense à une idée de Winston Churchill du cas où elle pense au véritable Winston Churchill ; ou bien Marie pense bien à un individu réel lorsqu'elle pense à Winston Churchill, et nous sommes obligés d'accorder à Pégase une forme d'existence à titre d'objet de référence. Autrement dit, « le seul fait de l'existence réelle (allons-nous réellement commencer à l'opposer à une existence d'un autre genre ?) ne peut pas faire la différence dans l'analyse d'une phrase comme "X pensait à _". En effet, si l'idée est invoquée quand l'objet n'existe pas, alors elle devrait l'être également lorsque l'objet existe réellement »⁷. User du concept de représentation mentale ne nous serait d'aucun secours pour expliquer le fonctionnement des propositions comportant des objets intentionnels inexistantes.

Une seconde possibilité pourrait consister à penser que lesdits objets, en vertu du fait que nous pouvons les *viser*, possèdent une forme d'existence extra-mentale, pour ainsi dire à côté des objets réellement existants. C'est cette voie qu'emprunteront les ontologies dites « ultra-libérales » de certains élèves de Brentano⁸, en admettant un domaine de subsistance aussi bien pour les objets fictifs, comme Pégase, que pour les objets impossibles, comme un

Rien ne nous autorise à accorder une existence aux créatures mythologiques

■ 6. E. Anscombe, « The Intentionality of Sensation », *op. cit.*, repris et traduit dans V. Aucouturier, *Qu'est-ce que l'intentionnalité ?*, *op. cit.*, p. 81.

■ 7. *Ibid.*, p. 81.

■ 8. Cf. notamment A. Meinong, *Théorie de l'objet* (1904) ; *Présentation personnelle* [1921], trad. fr. M. Buhot de Launay, Paris, Vrin, 1999.



cercle-carré. De ce point de vue, parler de ce qui n'existe pas, par exemple de Zeus, c'est dire quelque chose d'une entité qui par ailleurs possède la propriété de la non-existence. Or cette option tombe, selon Anscombe, dans les mêmes écueils que la solution représentationaliste : rien ne nous autorise à accorder une existence, qu'elle soit intra-mentale ou extra-mentale, aux créatures mythologiques et aux personnages de fiction, simplement parce que nous trouvons dans le langage des expressions qui y renvoient en tant qu'objet d'un verbe intentionnel. S'autoriser un tel discours c'est, on va le voir, courir le risque d'une réification de l'objet intentionnel.

Force est de reconnaître qu'il y a pourtant là une ambiguïté linguistique. Non pas que le langage soit en lui-même ambigu, mais parce que l'usage de l'expression « objet de pensée » mérite une clarification conceptuelle. Anscombe attire l'attention sur deux significations très différentes du mot « objet » dans l'histoire des idées. Si le terme d'objet désigne désormais une *chose* réelle – cette table, ce stylo, ce verre sont considérés comme des objets en ce sens – au sens originaire toutefois, un objet ne désignait pas une entité mondaine, mais était envisagé comme *objet-de*, la figure de l'objet venant toujours *qualifier* une certaine attitude de l'esprit :

Ce mot d'« objet », que l'on trouve dans l'expression « objet de la vue », a subi un certain changement de signification dans l'histoire de la philosophie, tout comme le mot « sujet » qui lui est lié, bien que les deux renversements ne soient pas historiquement connectés. Le sujet désignait, pourrait-on dire, *ce à propos de quoi* est une proposition : la chose elle-même telle qu'elle est dans la réalité – indépendamment de son être conçu (si toutefois un processus de ce genre était en jeu ici) ; d'autre part, *dans l'ancien sens*, les objets étaient toujours *objets-de*. Les objets de désir, les objets de pensée, ne sont pas des objets au sens moderne du terme, des choses individuelles, comme les *objets qu'on a trouvés dans les poches de l'accusé*⁹.

Pour reprendre l'image proposée, lorsque l'on cherche, dans le cadre d'une enquête, à identifier l'arme d'un crime, il est important que l'objet en question soit bien une chose réelle. Si l'objet trouvé « dans les poches de l'accusé » n'était qu'une représentation d'objet réel, un simple dessin de l'arme du crime par exemple, nous n'aurions aucune preuve tangible de sa culpabilité. L'imputation de la faute repose sur l'identification d'une preuve dont la réalité ne peut être mise en doute. En revanche, dans le cas de « *l'objet-de* pensée » ou de « *l'objet-de* désir », le mot « objet » ne semble pas renvoyer à une chose dont la réalité nous importe en ce sens. Il ne semble pas que je puisse aller chercher une preuve de ce que vous visiez en pensée, de ce dont vous aviez l'intention, lorsque vous avez commis un crime, en examinant par exemple la matière de votre cerveau. Pour illustrer ce qu'elle entend par un « *objet-de* », Anscombe fait appel à la notion cartésienne de « réalité objective » de l'idée. La réalité objective d'une idée ne concerne que le contenu de l'idée. Autrement dit, sa réalité ne lui vient pas des choses du monde dont elle serait chargée de faire le portrait fidèle ou vers lesquels elle devrait faire signe. L'idée ne

■ 9. E. Anscombe, « The Intentionality of Sensation », *op. cit.*, p. 3 (nous traduisons).



tire pas son contenu du fait d'être une représentation-copie de la chose à représenter. Comme le souligne V. Aucouturier,

celui qui envisage l'existence purement mentale ou la possible inexistence des objets intentionnels (de désir, de pensée, etc.) opère un glissement illégitime d'un usage à l'autre, comme s'il était possible de penser les objets intentionnels en termes d'existence réelle, suivant la grammaire habituellement employée pour les objets-choses¹⁰.

Anscombe nous invite, dans la lignée du second Wittgenstein, à ne pas succomber à l'illusion qui consiste, au motif d'une pure ressemblance « linguistique », à rabattre l'usage d'un terme sur un autre. Si nous confondons ces deux sens du mot « objet », nous risquons de traiter les objets intentionnels comme des choses du monde, autrement dit de faire des erreurs de catégories. Or c'est précisément d'une telle erreur qu'émerge, pour le métaphysicien, le problème des objets inexistantes.

On comprend donc qu'il en va ici des limites que le langage, dans sa logique, fixe à un certain type de discours métaphysique. La philosophe britannique entend défendre l'idée que l'on ne *peut pas*, dans ces conditions, faire l'onto-logie des objets inexistantes. Bien plus, nous allons le voir, c'est la notion même d'intentionnalité qui doit être remise en question.

Grammaire de l'intentionnel

D'un point de vue logique, il est donc strictement illégitime de se poser des questions sur l'existence ou l'inexistence des objets intentionnels. Mais d'où peut bien surgir un tel malentendu ? En un certain sens, du langage lui-même, ou plutôt d'une mauvaise compréhension de la grammaire de notre langage. Dès lors, par delà une certaine « grammaire de surface » et ses analogies trompeuses, Anscombe attire l'attention sur la « grammaire profonde » qui régit l'usage des verbes intentionnels. À cet effet, le texte mobilise trois exemples de verbes intentionnels : « penser à », « vouer un culte », et « tirer sur ». À titre de verbes transitifs, ceux-ci réclament nécessairement un *complément d'objet*. Il fait partie de leur grammaire, au sens « linguistique » du terme, de se comporter ainsi. Or, la particularité des verbes intentionnels, à la différence d'autres verbes transitifs, est de pouvoir prendre pour complément d'objet des expressions qui ne réfèrent à rien de réel. Comment faire alors la différence entre ce type de verbes, et d'autres types de verbes transitifs qui expriment une transitivité réelle, c'est-à-dire des verbes dont le complément d'objet se doit d'exister ? Si l'on suit Anscombe, on comprendra peut-être mieux comment fonctionnent les verbes intentionnels en s'attardant sur le comportement d'un verbe comme « vouer un culte » (*to worship*) plutôt que sur l'énigmatique « penser à » :

[...] il est également certain que « Les Grecs vouaient un culte à Zeus » est vrai. Donc « X vouait un culte à _ » et « X pensait à _ » ne doivent pas être assimilés à « X a mordu _ ». Car, si l'on suppose que « X » est une personne

■ 10. V. Aucouturier, « L'intentionnalité de la sensation », dans V. Aucouturier et M. Pavlopoulos (dir.), *Agir et penser : essais sur la philosophie d'Elizabeth Anscombe*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015, p. 150.



réelle, il faut remplacer l'espace vide dans « X a mordu _ » par le nom de quelque chose de réel, si l'on veut que la phrase complète ait ne serait-ce qu'une chance d'être vraie. Tandis que dans « X vouait un culte à _ » et dans « X pensait à _ », ce n'est pas le cas¹¹.

Le contraste observé entre « X a mordu _ » et « X vouait un culte _ » ressort à partir de leurs conditions de vérité. La valeur de vérité des énoncés comprenant des verbes d'action transitive repose sur l'éventuelle possibilité de traiter la relation à leur objet comme une *relation réelle*. Or dans le cas des verbes intentionnels, cette condition ne pèse pas sur la valeur de vérité de la proposition. Dès lors, comment alors comprendre que des expressions comme « Les Grecs vouaient un culte à Zeus » puissent être vraies? C'est ce qu'il s'agit, non pas de nier, mais d'expliquer.

En effet, d'un point de vue « linguistique », l'identification d'un objet dans une phrase s'assoit sur la possibilité que nous avons de faire passer aisément le verbe d'une forme active à une forme passive. Ainsi, dire que « le chat *mord* la souris » revient par exemple au même que de dire que « la souris *est mordue* par le chat » : le retournement au passif nous permet d'identifier un individu auquel on pourra attribuer le prédicat *d'être mordu*. Or, la possibilité d'un tel renversement semble problématique au sujet des verbes intentionnels, dans la mesure où l'objet d'un verbe intentionnel ne subit aucune action réelle dont le passif pourrait rendre compte. Comme le fait remarquer V. Descombes dans *Les institutions du sens*¹², pour qu'un retournement au passif puisse valoir comme signe d'une éventuelle transitivité *réelle*, il faut que les deux pôles de la relation puissent exister. Une relation comme par exemple « x est plus grand que y » ne peut tenir entre deux *relata* qui existent indépendamment de la relation qui les unit.

C'est pourtant sur ce modèle « linguistique » que se sont construites les philosophies intentionalistes, thématissant le rapport de l'esprit à ses objets sur le mode de la relation transitive. Que ce soit en soulignant la nécessité d'une *immanence* intentionnelle de l'objet, ou au contraire en insistant sur l'importance d'une *transcendance* de celui-ci aux actes de l'esprit, l'intentionalisme a du mal à justifier la réalité de l'intentionnalité sans l'asseoir sur une relation réelle¹³. Dès lors, la capacité référentielle de notre langage n'est jamais, en définitive, par elle-même, une voie d'accès à l'être réel de ce dont nous parlons. Selon Descombes, on n'expliquera pas la vérité d'une proposition comme « Les Grecs vouaient un culte à Zeus » en faisant intervenir une relation intentionnelle à l'objet « Zeus ». Penser qu'un verbe transitif doit nécessairement être le représentant linguistique d'une transitivité réelle, c'est

■ 11. E. Anscombe, « The Intentionality of Sensation », *op. cit.*, p. 5 (nous traduisons).

■ 12. V. Descombes, *Les Institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996.

■ 13. La critique, d'esprit aristotélicien, n'est en réalité pas si éloignée des réserves de Brentano à l'égard de son propre concept, celui-ci préférant parler de quasi-relation plutôt que de relation réelle entre l'esprit et ses objets. En effet, dans l'« Appendice » qu'il rédige en 1911 à sa *Psychologie du point de vue empirique*, Brentano oppose en ces termes rapport psychique à l'objet et véritable relation : « Il n'est aucunement nécessaire que le second terme de ce qu'on appelle ici relation existe effectivement. On pourrait ainsi se demander s'il s'agit vraiment d'une relation (Relatives) ou si nous n'avons pas plutôt affaire à une sorte de rapport analogue à la relation et que l'on pourrait qualifier de quasi-relatif (Relativisches) ». Cf. F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, *op. cit.*, p. 286.



supposer que le langage est dans un rapport d'isomorphisme avec le monde. Or l'approche grammaticale revendiquée par Anscombe entend précisément dépasser une telle analogie.

Qu'est-ce donc qu'un objet intentionnel, d'un strict point de vue grammatical ? Un objet intentionnel n'est rien d'autre, nous dit Anscombe, qu'une « sous-classe » d'objet direct, autrement dit un simple *complément d'objet*. Avant toute chose, il importe donc de comprendre comment fonctionne un objet direct. Or une bonne manière d'y parvenir consiste à se demander comment nous faisons l'*apprentissage* d'un tel usage. Pour illustrer ce point, Anscombe fait appel à l'exemple des leçons d'un professeur de langue. Comme nous l'avons tous appris à l'école, si le professeur nous demande d'indiquer quel est le complément d'objet dans une phrase comme « John a envoyé un livre à Marie », nous devons nous demander « John a envoyé *quoi* à Marie ? » et la réponse à cette question, « un livre », nous donnera le complément d'objet du verbe. Anscombe pose la question suivante : lorsque nous trouvons un objet direct dans une phrase, avons-nous par là identifié « *ce à quoi renvoie* l'objet direct » ? S'il en était ainsi, nous pourrions poser des questions sur l'*identité* de cet objet. Nous pourrions demander, par exemple, « *quel* livre » ? De quelle couleur, de quelle épaisseur est-il ? Or dans le contexte qui nous préoccupe, ces questions ne seraient pas pertinentes. Si le professeur demande quel est l'objet direct de la phrase, il ne nous encourage pas à trouver un objet réel qui correspondrait à l'expression « un livre » dans l'énoncé. Faudra-t-il alors considérer, dans ce contexte précis, que les mots « un livre » sont l'objet direct recherché ? Cette réponse n'est cependant pas plus éclairante. L'identification en question ne concerne pas l'identification de signes matériels composant l'expression. Ce que nous demande le professeur, c'est d'identifier une *fonction grammaticale*.

L'identification grammaticale présuppose l'acquisition de l'usage

À ce niveau, Anscombe fait une allusion à la distinction frégréenne entre *concept* et *objet*. Pour Frege¹⁴, à la différence d'un objet, un concept n'est pas une partie saturée d'une pensée exprimée par une proposition. Il se comporte plutôt comme une fonction, et appelle à être *complété* par l'objet auquel il s'applique dans l'expression. Si je dis que « Bucéphale est un cheval », alors Bucéphale est l'*objet* de la fonction prédicative « [] est un cheval », la copule appartenant au prédicat. En revanche, si je parle du « concept de cheval », je ne l'utilise plus comme un concept, mais comme un objet. En ce sens, *le concept de cheval n'est pas un concept*, c'est-à-dire qu'il ne fonctionne pas ici comme un concept. De même, pour Anscombe, il y a un sens à dire *qu'un objet direct n'est pas un objet (direct)* : en tant qu'objet direct, « un livre » n'appartient pas à un domaine d'objets qui peut être parcouru par une fonction. L'auteure va cependant plus loin, car elle précise aussitôt que si, en un certain sens, Frege a raison, il manque encore quelque chose à son explication, car

■ 14. Cf. G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, trad. fr. C. Imbert, Paris, Seuil, 1971.



on ne pourrait comprendre ainsi l'usage spécifique que le professeur et son élève font de l'objet direct dans le contexte imaginé précédemment. Ce qui manquerait à la notion frégéenne de concept c'est, pourrait-on dire, l'ancrage de celui-ci dans l'usage.

Tout repose en réalité sur la manière dont nous entendons ce qu'est un concept grammatical. Dans le sillage de Wittgenstein et à l'encontre des réserves de Moore¹⁵, Anscombe n'entend en réalité pas la grammaire dans un sens particulier ou inhabituel. Comme dans l'exemple de l'apprentissage du français, c'est précisément cela, et rien d'autre, que l'on entend par grammaire :

La compréhension grammaticale et les concepts grammaticaux, même ceux qui nous sont les plus familiers comme ceux de phrase, de verbe, de nom, ne sont pas une affaire, directe et terre à terre, de réalités physiques, comme je crois que les gens le supposent parfois. Le concept d'un nom, par exemple, est bien moins un concept d'ordre physique que celui d'une pièce de monnaie ; car quelqu'un pourrait être entraîné à reconnaître des pièces de monnaie avec un certain succès bien qu'il ne sache rien de la monnaie, mais personne ne pourrait être entraîné à reconnaître des noms sans avoir déjà une grande familiarité avec le langage¹⁶.

La compréhension du fonctionnement d'un concept n'est pas quelque chose qui nécessite l'identification de *choses* qui tombent sous ce concept. À la différence d'une pièce de monnaie, qui est quelque chose de matériel, l'identification d'un concept grammatical ne peut se donner sans renvoyer à un usage auquel nous sommes déjà familiers. En effet, un enfant peut tout à fait apprendre à reconnaître une pièce de deux euros sans savoir pour autant comment fonctionne un échange de type commercial. Autrement dit, il peut apprendre à la reconnaître sans en avoir appris l'usage. Mais ce qu'un concept grammatical nous donne, c'est une manière de ressaisir ce qui est déjà présent dans notre pratique. L'identification d'une fonction grammaticale, et donc sa compréhension, *présuppose* donc en un certain sens l'acquisition de l'usage. Pour Anscombe, adopter une perspective grammaticale sur l'objet intentionnel, c'est donc essayer de révéler les règles – logiques *parce que* pratiques – de la façon dont nous en usons.

Nous voyons donc que les critiques adressées à la figure de l'objet intentionnel ont pour conséquence la nécessité d'abandonner un certain modèle de l'intentionnalité comme critère du mental. L'objet intentionnel n'est, du point de vue grammatical, qu'un simple complément d'objet. Nous n'avons aucune légitimité à déduire, à partir de cette fonction grammaticale, une image idéale représentant le rapport de notre esprit au monde. Cela signifie-t-il par conséquent qu'il faille abandonner toute forme d'intentionalisme ? Nous entendons défendre que pour Anscombe, il existe au contraire des raisons de ne pas se passer de tout concept d'objet intentionnel.

■ 15. Cf. G. E. Moore, « Wittgenstein's expressions "rule of grammar" or "grammatical rule" », dans J. Rothhaupt, A. Seery (eds.), *Wittgenstein Jahrbuch 2003/2006*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2007, p. 202-203.

■ 16. E. Anscombe, « The Intentionality of Sensation », *op. cit.*, p. 8-9 (nous traduisons).



Vers un concept grammatical d'objet intentionnel ?

Pour revenir à notre question précédente, comment comprendre à présent que des expressions comme « Les Grecs vouaient un culte à Zeus » puissent être vraies ? Devons-nous nous résoudre à les éliminer de notre langage, au motif qu'elles ne sont pas supportées par une relation réelle ? De ce point de vue, il est d'abord nécessaire, selon Anscombe, de redéfinir ce que nous entendons par un objet intentionnel : « Un objet intentionnel, dit-elle, est donné par un mot ou une expression qui fournit une *description sous laquelle* ». L'expression, originellement introduite dans son ouvrage *Intention*, est restée célèbre pour son application à l'action intentionnelle¹⁷. Dans un article ultérieur, la philosophe précise toutefois ce qu'elle entend de manière générale par « sous une description » en dehors du cadre de la philosophie de l'action. Envisager un certain objet « sous une description » ne revient pas à présupposer la présence d'une entité, l'objet, à laquelle nous adjoindrions ensuite une « description » à titre de prédicat. La forme « *en tant que* + *description* », explique-t-elle, n'introduit aucune propriété du côté du sujet d'une proposition, mais qualifie le prédicat lui-même : « Il n'y a pas d'objets tels qu'un A *en tant que* B, bien qu'un A puisse, en tant que B, recevoir tel-et-tel salaire, et en tant que C, tel-et-tel salaire »¹⁸. Autrement dit, un homme peut bien recevoir un salaire à titre d'employé, et percevoir un revenu à titre de chauffeur de VTC. C'est « en tant que » salarié qu'il peut être dit bien payé et « en tant que » chauffeur mal payé, sans qu'il y ait contradiction à ce qu'il puisse être bien et mal payé à la fois. Dès lors, à suivre Anscombe, dire que Sherlock Holmes est l'objet de mon admiration, c'est dessiner une *description sous laquelle* il y a un sens pour moi à admirer Sherlock Holmes, description qui ne prétend aucunement être une description-représentation d'un certain objet du monde qui se prénommerait Sherlock Holmes.

Dès lors, le cas paradigmatique de toutes les conceptions classiques de l'intentionnalité, celui dans lequel ma visée peut s'orienter vers quelque chose qui n'existe pas, trouve une reformulation intéressante. Lorsque nous disons que « les gens vouent un culte à la lune », nous supposons qu'il existe un objet réel, la lune, que je peux saisir à travers une certaine description, « la lune *en tant que* dieu ». Mais ce serait une erreur d'assimiler ce cas de figure à celui où nous dirions que « les gens vouaient un culte à Zeus », comme s'il y avait un objet fictif, Zeus, auquel devrait se joindre une description. *L'objet-de*, rappelons-le, ne fonctionne pas comme un objet-chose. On peut donc très bien « vouer un culte » à quelque chose qui n'existe pas, sans que cette inexistence de l'objet vienne affecter la réalité du culte :

Cela ne veut pas dire qu'« Ils ne vouent un culte à rien », mais seulement :
 « Ce à quoi ils vouent un culte n'est rien ». Car « Ils ne vouent un culte à rien » impliquerait qu'aucune phrase du type « Ils vouent un culte à ceci-et-cela »

■ 17. Cf. E. Anscombe, *Intention*, Cambridge, Harvard University Press, 1957, § 23-28, p. 37-51.

■ 18. E. Anscombe, « Under a description », dans *Noûs* 2, 1979, vol. 13, p. 219 (nous traduisons).

ne serait vraie; et dans le cas qui nous occupe, une telle phrase est pourtant vraie¹⁹.

Dire que les Grecs ne vouaient un culte à *rien*, c'est manquer l'intelligibilité du culte de Zeus. C'est s'interdire un discours, comme celui de l'historien, qui cherche à reconnaître que la phrase « Les Grecs vouaient un culte à Zeus » est vraie. Autrement dit, c'est refuser de comprendre qu'il y a de multiples *descriptions sous lesquelles* nous envisageons nos actions. Pour Anscombe, il y a donc bien un sens, du point de vue logique, à ne pas éliminer ce genre d'énoncés de notre langage. L'approche grammaticale, si elle n'est pas inflationniste, semble aller toutefois à l'encontre de tout réductionnisme.

En envisageant l'intentionnalité en termes de *descriptions*, la démarche d'Anscombe semble faire droit à cette dimension de notre langage que les logiciens nomment l'intensionnalité de nos expressions, par opposition à leur extensionnalité. Si Anscombe choisit néanmoins de ne pas rabattre l'intentionnalité sur l'intensionnalité, c'est qu'elle ne veut pas en faire une pure question de logique propositionnelle. Pour elle, l'intentionnalité partage des traits essentiels avec le concept d'intention *dans l'action*. La manière dont elle choisit de réexploiter la notion d'objet intentionnel ne peut donc se comprendre qu'en dialogue avec sa philosophie de l'action. En effet, une même action peut recevoir plusieurs descriptions, toutes aussi vraies les unes que les autres. La ou les *descriptions sous lesquelles* j'envisage mon action comme intentionnelle ne sont pas les seules descriptions vraies possibles de mon action, mais ce sont celles qui donnent le *point de vue* sous lequel elle *m'est* intentionnelle. De même, de l'intentionnalité de l'action à l'intensionnalité de nos expressions, il existe une perspective irréductible depuis laquelle il fait sens d'envisager l'agentivité d'un usager du langage comme étant intentionnelle. Il n'y a pas de sens, pour Anscombe, à opposer la logique à la pratique²⁰ :

Dans ce type de contextes, « intentionnel » est souvent écrit avec un s. [...] Je préfère garder l'ancienne orthographe avec deux t, car le mot est le même que celui qu'on utilise dans l'usage courant en connexion avec l'action. Le concept d'intention que nous utilisons ici apparaît bien sur en connexion également avec la parole. C'est ce qui fait le pont avec son usage logique²¹.

L'enjeu est d'affirmer que la logique ne possède aucune légitimité à « imposer » ses limites à la pratique, car elle lui est complètement immanente. Il n'y a, du reste, aucun sens à vouloir isoler la logique en amont de nos usages linguistiques, comme si le langage pouvait trouver ses règles en marge de la réalité de ceux qui le parlent²².

■ 19. E. Anscombe, « The Intentionality of Sensation », *op. cit.*, p. 10; trad. fr. V. Aucouturier, *Qu'est-ce que l'intentionnalité ?*, *op. cit.*, p. 104.

■ 20. C'est la voie que choisira de suivre V. Descombes dans *Les Institutions du sens*, en proposant, sous l'inspiration de la philosophie de C. S. Peirce, une théorie des relations qui fasse droit à cet ancrage à la fois pratique et logique de l'intentionnalité.

■ 21. E. Anscombe, « The Intentionality of Sensation », *op. cit.*, p. 4 (nous traduisons).

■ 22. Il ne s'agit pas pour autant d'abandonner l'idée d'une « autonomie de la grammaire ». Sur ce point, cf. V. Aucouturier, « Sur un prétendu idéalisme linguistique du "second" Wittgenstein », *Philosophique* 13, 2010, p. 17-52; ainsi que J. Benoist, *L'Adresse du réel*, Paris, Vrin, 2017, p. 126-167.

C'est ici que la philosophe semble paradoxalement réinvestir le vocabulaire de l'objet, alors que tout portait à croire qu'elle en avait démontré la dangereuse superficialité. En effet, si la notion d'objet intentionnel nourrit de telles confusions métaphysiques, pourquoi ne pas tout simplement abandonner le recours à un tel concept ? Anscombe imagine une situation où un homme, croyant tirer sur un cerf qu'il aurait vu dans la forêt, tire en réalité sur son père et le tue. Elle nous demande alors d'imaginer un témoin de la scène en question, qui viendrait fournir une description des événements. Le témoin dirait « il a visé son père ». Ceci, nous dit Anscombe, nous donne l'objet *matériel* de son acte. Non pas parce qu'il aurait effectivement touché son père, car il aurait très bien pu manquer son tir, mais parce que si nous cherchons à donner un compte rendu de ce qu'il visait *de notre point de vue*, c'est alors l'objet matériel de sa visée que nous identifierons. En revanche, si nous cherchons à rendre son action *intelligible*, si nous cherchons à savoir quelle était son intention *en faisant cela*, et il est fort probable que nous nous posions cette question, étant donné la portée tragique de son geste, il nous dira probablement qu'il n'avait pas l'intention de tuer son père, mais qu'il avait l'intention de tuer un cerf. Nous obtenons alors l'*objet intentionnel*, et non pas *matériel*, de sa visée. La différence entre les deux réside dans la perspective que nous portons sur l'action. Si les questions portant sur l'intentionnalité nous intéressent, c'est parce qu'elles mesurent l'écart, ou le recouvrement, qu'il peut y avoir entre nos descriptions. Cette possibilité ressort d'une pratique où nous nous posons, dans certains contextes, des questions sur le sens dans lequel nous avons dit ou fait quelque chose. Cela me permet, dans le cadre d'un procès par exemple, de pouvoir *répondre* de mon action, là où la situation exige qu'on fasse appel aux descriptions sous lesquelles j'ai envisagé ce que j'ai fait.

Cette fragilité essentielle ne doit pas pour autant nous laisser penser que parler, c'est toujours tirer à côté, manquer son objet. La plupart du temps, nous disons effectivement ce que nous voulons dire, et les autres nous comprennent parfaitement, si bien que nous n'avons pas besoin de faire appel aux objets intentionnels pour trancher la question. Mais dans certains contextes, il peut être nécessaire de nous poser des questions sur l'*identité* d'un objet intentionnel :

Les questions portant sur l'identité d'un objet intentionnel, lorsque ce dernier ne peut pas être réduit à l'identité d'un objet *matériel*, sont d'un intérêt évident. Comment décidons-nous que deux personnes ou deux peuples vouent un culte ou non au même dieu ? Ici encore, quand un nom propre est obscur et sa référence historique lointaine, comme « Arthur », la question peut se poser de savoir si deux personnes sont en train de penser au même homme – si elles se font une image différente, incompatible, de lui²³.

Tel que nous le comprenons, ce retour à la notion d'identité doit se comprendre dans l'économie des catégories scolastiques mobilisées par Anscombe. Là où nous nous posons des questions sur l'identité des objets

■ 23. E. Anscombe, « The Intentionality of Sensation », *op. cit.*, p. 10 (nous traduisons).

intentionnels, nous cherchons en fait à identifier *l'objet-de* et non pas l'objet-chose, c'est-à-dire les *descriptions sous lesquelles* nous envisageons une certaine activité. Nous cherchons à savoir si ce que nous avons compris de ce qu'il était en train de faire, à savoir tirer sur son père, est bien *la même chose* que ce que *lui-même* entendait faire en tirant. Sur ce point, Anscombe rejoint P. Geach, qui distinguait « identité intentionnelle » et « identité réelle » de l'objet :

[...] plusieurs archers peuvent bien tous pointer leurs flèches vers une seule et même cible, par exemple un cerf ou bien un homme (identité réelle); mais nous pourrions aussi être capables de vérifier qu'ils sont tous en train de pointer leurs flèches dans le même sens [*the same way*], sans se soucier du fait de savoir s'il y a aucun objet sur lequel on pourrait tirer [*shootable object*] à l'endroit où les lignes de feu se rencontrent (identité intentionnelle)²⁴.

Pour Geach comme pour Anscombe, la notion d'objet intentionnel aurait ainsi, semble-t-il, le rôle d'un opérateur d'identification *des pensées*. Cette identité n'a rien à voir avec une identité « réelle » car les pensées ne se trouvent nulle part ailleurs que *dans* le langage, c'est-à-dire dans un certain ordre de descriptions. Pour reprendre l'image du roi Arthur qu'Anscombe introduit à la fin de son article – dont on ne sait pas bien, selon les versions, s'il a existé ou non – parler d'objet intentionnel, c'est se donner la possibilité de comprendre que nous avons bien *en vue* la *même* chose, à savoir le Roi Arthur Pendragon, qui a unifié le royaume de Bretagne comme le veut la légende, lorsque nous disons par exemple de lui qu'il était chauve. Ce serait alors aux objets intentionnels au sens d'Anscombe auxquels nous ferions appel dans ce genre de contextes. Toutefois, dans le but d'éviter à nouveau le risque d'une réification de l'objet de l'intention, nous devons souligner qu'en dehors de ce type de situations très spécifiques appelant rétrospection ou examen, il n'y a pas vraiment de sens à mobiliser les termes d'identité et d'objet intentionnels. S'il est donc envisageable pour Anscombe de remobiliser le vocabulaire de l'objet dans certains contextes, c'est uniquement à titre clarificateur, et parce que les circonstances l'exigent. Or si le besoin d'une clarification sur un certain vouloir-dire ou un certain vouloir-faire peut bien parfois se faire ressentir, rappelons qu'en définitive, ce n'est jamais que *dans* le langage et les *descriptions sous lesquelles* nous envisageons notre action ou notre parole que nous pouvons y répondre.

Conclusion

Pour répondre à notre question initiale, parler de ce qui n'existe pas n'implique nullement de devoir poser l'existence, immanente ou transcendante, de ce dont on parle. Nous avons voulu montrer que la résurgence de la notion d'objet intentionnel sur le terrain de la philosophie de l'esprit est en réalité le fruit d'une erreur de catégorie portant sur les différents usages du terme « d'objet ». À ce titre, la question de l'inexistence de l'objet, à la fois

■ 24. P. Geach « Intentional identity », dans *Logic Matters*, Oxford, Blackwell, 1972, p. 147 (nous traduisons).

problématique et constitutive du motif intentionaliste, est en réalité un faux problème.

L'approche grammaticale caractéristique de la philosophie d'Anscombe autorise dans le même temps à déconstruire le mythe d'une transitivité inconditionnelle des actes de l'esprit. Ce que la grammaire nous apprend, c'est que l'objet de pensée n'est, pour reprendre une expression de V. Descombes, rien d'autre qu'un « complément d'objet »²⁵. Aussi, à travers la question de l'objet, c'est en réalité la construction de l'intentionnalité comme *relation* qu'il a s'agit pour nous de remettre en question.

Enfin, plus positivement, nous avons tenté de comprendre en quoi il *peut* et il *doit* y avoir, selon la philosophe britannique, une place pour un renouvellement du concept d'objet intentionnel. Premièrement, parce qu'il s'agit d'un concept, c'est-à-dire d'une fonction logique qui appartient de plein droit à nos usages, et que nous ne pouvons éliminer impunément de notre langage. Deuxièmement, parce qu'un tel concept n'a plus rien à voir avec la notion d'objet-chose, mais peut jouer un rôle clarificateur dans l'identification des pensées. Ainsi, plutôt qu'une entente de l'intentionnalité en termes de relation, Anscombe favorise ici un traitement de l'intentionnalité en termes de *descriptions*. Autre manière de dire qu'au fond, lorsque la question du vouloir dire se pose en contexte, ce n'est pas d'un point de vue situé en dehors des limites du langage, mais bien au creux même de celui-ci, qu'il peut y avoir un sens à se demander ce qui fait l'objet-d'une pensée.

Anaïs Jomat