

**SAVOIR CE QUE JE FAIS : ANSCOMBE ET SARTRE  
VERS UNE ÉTUDE COMPARATIVE**

Samuel Webb

(Université Paris-Sorbonne)

En général, un agent peut dire ce qu'il est en train de faire sans l'observer au préalable, et il possède une certaine autorité sur ce qu'il en dit. Partant de ce fait, Elisabeth Anscombe a soutenu que la connaissance qu'un agent a de ses actions intentionnelles est un « savoir *pratique* » (*practical knowledge*) « sans observation ». Cette thèse a été abondamment commentée, critiquée et reprise depuis la publication d'*Intention* il y a bientôt 70 ans. Ce qui a plus rarement été abordé est l'étonnant parallèle entre ce que dit Anscombe à ce sujet, et certaines descriptions sartriennes de la conscience d'un agent intentionnel<sup>1</sup>. À titre d'exemple :

« Je vais à la fenêtre et je l'ouvre. Quelqu'un m'entends bouger et me crie : "Qu'est-ce que vous fabriquez pour faire autant de bruit ?" Je réponds "J'ouvre la fenêtre". (...) Mais je ne dis pas : "Voyons voir ce que ce corps est en train de produire. Ah oui ! L'ouverture de la fenêtre." Je ne dis même pas : "Voyons voir ce que mes mouvements sont en train de produire... Ah ! Oui, l'ouverture de la fenêtre"<sup>2</sup>. »

« Si l'on me demande "Que faites-vous ?" et que je réponde, tout occupé "J'essaie d'accrocher ce tableau", ou "je répare le pneu arrière", ces phrases ne nous transportent pas sur le plan de la réflexion, je les prononce sans cesser de travailler, sans cesser d'envisager uniquement *les actions, en tant qu'elles sont faites ou à faire, – non pas en tant que je les fais*<sup>3</sup>. »

À peu de chose près, on pourrait vraisemblablement attribuer chacune de ces citations aussi bien à la disciple de Wittgenstein qu'à celui de Husserl. Certes, ils forment un drôle de couple philosophique. Mais comme cet article tâchera de le montrer, leurs pensées convergent sur l'idée que nous avons la capacité de dire ce que nous sommes en

---

<sup>1</sup> Une exception est l'article de B. Longuenesse, « Self-Consciousness and Self-Reference: Sartre and Wittgenstein », *European Journal of Philosophy*, n°16, 2008, qui compare ce qu'Anscombe appelle « *I-thoughts* » et la conscience non-thétique de soi chez Sartre (cf. pp. 13-17). La lecture de Longuenesse a contribué à amorcer la réflexion développée dans la section III ci-dessous.

<sup>2</sup> G. E. M. Anscombe, *Intention* (1957), 2<sup>ème</sup> édition, Cambridge, USA, Harvard University Press, 2000, p. 51 ; tr. fr. de M. Maurice et C. Michon, *L'intention*, préface de V. Descombes, Paris, Gallimard, 2002, §28, p. 100. Traduction citée désormais dans le corps du texte entre parenthèses avec le § et la page de la traduction/page de l'édition originale.

<sup>3</sup> J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego* (1936), Paris, Vrin, 2003, pp. 71-72. Nous soulignons. Citée entre parenthèse dans le corps du texte abrégé TE avec la page.

train de faire sans observation ni réflexion préalable. En effet, en dépit de leurs différences évidentes, les deux philosophes prennent souvent les mêmes types d'exemples, critiquent les mêmes présupposés, tirent des conclusions assez analogues. Pour Anscombe, comme pour Sartre, l'intention d'agir n'est pas à comprendre comme quelque chose à l'intérieur de la conscience, à la manière de toute une tradition issue du *cogito* cartésien. En critiquant cette image de l'esprit, leur objectif commun est de rendre compte de cette conscience de soi toute particulière qui permet aux agents de savoir ce qu'ils font dans et par cette action même.

Comment faut-il comprendre le rapport entre ces deux approches ? L'analyse conceptuelle de l'action intentionnelle (Anscombe) est-elle compatible avec la description phénoménologique de la conscience d'un agent (Sartre) ? Sont-elles complémentaires ? Concurrentes ? Nous considérons qu'une réponse simple et tranchée à ces questions n'est pas possible d'avance, mais que celles-ci exigent une étude comparative relativement poussée dont nous ne pourrions qu'esquisser les contours. Notre hypothèse est que le savoir pratique d'un agent est indissociable d'une certaine expérience de l'engagement pratique dans le monde que décrit Sartre.

A cet intérêt *intrinsèque* de l'étude, nous pouvons ajouter un intérêt *extrinsèque*, lié aux reprises actuelles d'Anscombe et de Sartre dans le cadre d'une théorie de l'autorité de la première personne, notamment chez Richard Moran et Charles Larmore. Ces auteurs s'appuient sur Sartre pour mettre en évidence ce qui nous engage dans le fait d'énoncer à la première personne ce que nous faisons ou entendons faire. Or, tandis que Moran voit Anscombe et Sartre comme des sources d'inspiration qui seraient solidaires dans l'effort de penser une « connaissance pratique », Larmore rejette cette notion comme irrémédiablement « mystérieuse ». Selon lui, il faut laisser tomber toute interprétation cognitive de l'autorité de la première personne<sup>4</sup>. Nous pouvons donc chercher, en mettant en évidence les rapports entre Anscombe et Sartre au sujet de la connaissance « pratique », à éclairer les prolongements possibles de leurs pensées aujourd'hui.

### **I. La critique de la connaissance « observationnelle » de l'action**

Pour avoir une idée préliminaire du rapprochement que je propose entre Anscombe

---

<sup>4</sup> Cf. R. Moran, *Authority and Estrangement : An Essay on Self-Knowledge*, Princeton University Press, 2001 ; tr. fr. citée de S. Djigo, *Autorité et Aliénation : essai sur la connaissance de soi*, avec avant-propos de Vincent Descombes, Paris, Vrin, 2014 et C. Larmore, *Les pratiques du moi*, Paris, PUF, 2004. Pour sa critique de Moran et Anscombe, voir notamment pp. 169-170.

et Sartre, nous pouvons partir de leur constat commun : d'ordinaire, quand j'agis, je ne me regarde pas et pourtant j'ai conscience de mon action. Nos deux auteurs veulent rendre justice à ce phénomène. La solution d'Anscombe fait appel à la notion de « connaissance sans observation » (cf. §8, p. 50/13) et celle de Sartre s'appuie sur une conscience de soi irréfléchie qu'il appelle « non-thétique » ou « non-positionnelle » pour indiquer qu'elle n'est pas elle-même son propre objet. La similitude de ces deux concepts se manifeste d'abord dans leur formulation négative ou privative (« *sans* observation », « *non*-positionnelle ») : ils s'opposent à une conception qui ferait de la conscience par un agent de ses actions intentionnelles une forme d'observation ou de réflexion (connaissance *observationnelle*, conscience *positionnelle*). On retrouve également chez ces deux auteurs l'idée que la conscience dans l'action n'est pas celle d'un *ego* ou d'un sujet distinct de l'action elle-même et du corps qui l'accomplit dans le monde.

Anscombe et Sartre ont, par conséquent, un point de départ commun : le rejet d'une certaine vision qu'on pourrait appeler « post-cartésienne » de la conscience de soi d'un agent. Selon cette tradition, dans ses grandes lignes, la particularité de mon savoir quand je sais ce que je fais serait liée à un accès épistémique privilégié à ce qui *se passe dans mon esprit*. La connaissance que j'ai de faire quelque chose serait une « pensée », au sens large que Descartes donne à ce terme : *tout ce dont j'ai une aperception immédiate en moi-même*<sup>5</sup>. Ce modèle est « introspectif » et « mentaliste » au sens où il suppose une sorte d'espace interne dans lequel mes pensées se produiraient comme des *événements* ou des *représentations* (d'où la métaphore employée parfois d'un « théâtre intérieur »). On conçoit donc la connaissance de soi en général comme une sorte d'observation tournée vers mon propre esprit, un « sens interne », ce qui, dans le cas des actions intentionnelles, donne « une sorte d'œil étrange regardant l'action en train de se faire » (§32, p. 108/57). Même quand la métaphysique qui sous-tend cette tradition est remise en cause, on est souvent néanmoins amené à penser les intentions soit comme des « contenus » ou des « états mentaux » qui accompagnent une action, soit comme des « actes mentaux », des « volitions », qui précèdent et causent les actes physiques.

Dans son article « *Events in the Mind* », notamment, Anscombe décèle les limites d'une telle conception. Sartre fait de même, à sa façon, dans l'Introduction à *L'Être et le*

---

<sup>5</sup> « Par le mot pensée j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-même (...) [c'est-à-dire] la connaissance qui est en moi » : R. Descartes, *Les principes de la philosophie* (1644), I, §9, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, p. 574.

*néant* avec sa critique du « sens intime » comme souffrant de l'illusion du « primat théorique de la connaissance<sup>6</sup> ». Pour Anscombe, comme pour Sartre, penser l'intention d'agir comme quelque chose d'essentiellement *mental, dans* la conscience, empêche de voir son véritable rapport à la pratique. Quand j'agis, ce n'est justement pas avec mon intériorité que j'ai affaire, mais avec le monde. Si Anscombe et Sartre insistent autant sur ce point, c'est qu'on est tenté, en philosophie comme dans la vie ordinaire, de supposer que c'est en faisant l'*expérience* d'une intention que j'ai conscience de ce que je fais. Or, dans chaque action intentionnelle, il n'y a rien, ni phénoménologiquement, ni psychologiquement, qui correspondrait à l'expérience d'une intention – ce n'est tout simplement pas un objet pour ma conscience, ni quelque chose qui arrive dans mon expérience.

Pour mesurer la portée de cet argument, nous devons remarquer que ce n'est pas simplement une certaine métaphysique de l'esprit qui fait fausse route, c'est aussi une épistémologie. On caractérise la conscience de l'action intentionnelle comme s'il s'agissait d'un *constat* (qu'il soit interne *ou* externe) distinct de l'action. Or, pour Anscombe, il n'y a pas lieu de séparer l'intention de l'action, comme si leur lien n'était que causal et contingent, comme si l'intention n'était qu'un « mouvement intérieur » (*Intention*, §25, p. 42/89). Il faudrait plutôt dire qu'« *en gros*, l'intention d'un homme c'est ce qu'il *fait* » (§25, p. 92/45, nous soulignons)<sup>7</sup>. Voici la clé, mais aussi un premier obstacle à la compréhension du concept qu'Anscombe forge (ou renouvelle) sous le nom de « *practical knowledge* ».

Si l'intention d'un homme est ce qu'il fait, alors ce que quelqu'un peut connaître en m'observant et ce que je sais de moi-même dans mon intention portent sur le même fait. Mais comment est-il possible que je connaisse une action, un événement du monde, sans l'observer ? Pour la connaissance ordinaire des faits, l'observation ou bien l'inférence s'avèrent nécessaires. En ce sens, si on comprend la connaissance pratique comme un savoir dont la seule particularité serait de porter sans observation sur des actions intentionnelles, elle ne peut, en effet, qu'avoir un air de mystère !

Or, le défi d'Anscombe est de penser autrement cette connaissance. Celle-ci est *pratique* dans l'exacte mesure où elle ne se fonde pas, ne s'appuie pas sur une observation quelconque de moi ou même de mes actions en cours. Dans l'action, nous ne sommes pas

---

<sup>6</sup> *L'Être et le néant* (1943), Paris, Gallimard, « tel », 1976, p. 17ss. Abrégé EN, cité dans le corps du texte.

<sup>7</sup> « Roughly speaking, a man intends to do what he does ». Traduction mod.

du tout dans une attitude contemplative et réflexive. Et, d'une certaine façon, toute connaissance par observation de l'action intentionnelle d'un agent présuppose, selon Anscombe, que l'agent possède déjà une connaissance pratique de cette action comme sa condition d'intelligibilité. L'argumentation qu'avance Anscombe pour établir ce point est complexe. Elle part d'une définition innovatrice des actions intentionnelles comme celles auxquelles « s'applique un sens spécial de la question « Pourquoi ? » » (§6). Ainsi, une action n'est intentionnelle que dans la mesure où il fait sens de demander à l'agent pourquoi il le fait. Et j'ai conscience de mes actions intentionnelles de façon particulière parce que je peux répondre à la question « pourquoi ? » en fournissant mes *raisons d'agir*.

## **II. Action intentionnelle et « savoir pratique »**

En quel sens, selon Anscombe, la pertinence de la question « pourquoi » et le pouvoir d'y répondre relèvent-ils d'une connaissance différente de la conception « irrémédiablement contemplative » caractéristique de l'épistémologie moderne (§32, p. 108/57) ? Pour comprendre ce point, la lecture que Moran fait d'Anscombe est utile.

« La condition d'Anscombe à propos de l'action intentionnelle, écrit-il, nous dit que la question pertinente "pourquoi" ne saurait s'appliquer si l'agent n'est pas conscient de ce qu'il est en train de faire (sous la description appropriée) de manière "immédiate"<sup>8</sup>. »

« Immédiat » dans le vocabulaire de Moran, est une caractérisation (un peu plus) positive de ce qu'Anscombe vise par l'appellation « sans observation ». Pour Moran, en effet, l'immédiateté de la connaissance de soi en première personne n'est pas seulement une possibilité, mais une exigence, une condition pour que j'endosse la responsabilité de mon action. Cette « condition » implique que si un agent doit avoir recours à l'observation pour savoir ce qu'il fait, cette action ne peut pas être considérée comme intentionnelle (sous cette description). C'est ce que veut dire Anscombe lorsqu'elle remarque que nous ne disons pas de nos actions intentionnelles : « je savais que je faisais cela, mais seulement parce que je l'ai observé » (§8, p. 14/51). Si je peux *apprendre* en l'observant que je faisais quelque chose – imaginons que je marche sur le pied de quelqu'un ou que je fais tomber quelque chose contre mon gré – je ne suis pas en mesure de dire *pourquoi* je le faisais, parce qu'ainsi décrite cette action ne relève pas de mes *raisons d'agir* ; par conséquent, *ce n'est pas* ce que je faisais intentionnellement.

---

<sup>8</sup> R. Moran, *Authority and Estrangement : An Essay on Self-Knowledge*, *op. cit.*, p. 126 ; tr. fr. citée, p. 204.

Anscombe lie ainsi l'absence d'observation et la nature pratique du savoir en question. Le savoir ou la connaissance *pratique* est ce que « nous nions avoir quand on nous demande, par exemple, "Pourquoi sonnez-vous la cloche ?" et que nous répondons "Mon dieu, je ne savais pas que c'était *moi* qui la sonnais" » (§28, p. 100/51). Ainsi, « je ne savais pas », « je ne sais maintenant que par observation » et « je ne faisais pas exprès » expriment tous la même idée – un défaut de connaissance pratique. En revanche, l'observation la plus directe, la plus intime, la plus privilégiée qui soit ne saurait se substituer à cette connaissance ordinaire que nous avons de nos actions intentionnelles (et par laquelle nous assumons la responsabilité de celles-ci).

Quand j'ai une connaissance pratique, en effet, je peux répondre à la question « pourquoi ? » parce qu'elle suscite mes raisons (justificatives) d'agir de cette manière, la fin que je poursuis, le sens de mon action, ce qui la caractérise comme désirable ou méritant d'être poursuivie. Une connaissance par observation seule ne fournit pas cette information, et sans cela, selon Anscombe, il est impossible de déterminer sous quelle description mon action compte comme intentionnelle. La raison est qu'une action n'est pas intentionnelle tout court, mais toujours sous une certaine description. La description pertinente est déterminée par les raisons d'agir que reconnaît l'agent. Considérons une action quelconque : je cours dans la rue, par exemple. Il existe un nombre indéfini de descriptions vraies de cette action. Il est vrai que je m'éloigne de certaines choses en vitesse, que je m'approche d'autres, que je fais du bruit, que je transpire, que je mets un pied devant l'autre, que j'effraie les pigeons, que j'attire votre attention, que je me fatigue – mais pour qu'une de ces descriptions soit considérée comme une description de mon action *intentionnelle*, il faut que je sache *pourquoi* je cours. Pour attraper un tram ? Pour faire du sport ? Pour échapper à quelqu'un ? Pour créer une diversion ? Un observateur pourrait formuler des hypothèses plus ou moins justifiées à ce propos, mais elles ne se fonderaient que sur ce que l'agent doit d'abord savoir – les descriptions qui reflètent ses raisons d'agir. Ce savoir est *constitutif* de l'intentionnalité de son action.

Ainsi, l'intentionnalité d'une action n'est pas une question de ce qui se passe dans mon esprit, de ce à quoi je pense, etc., mais de mon rapport au monde et des raisons d'agir qui le caractérise. Comme le dit Moran : « La description sous laquelle une action est intentionnelle donne la raison principale pour laquelle l'agent agit ainsi, et l'agent connaît

cette description en connaissant sa raison principale<sup>9</sup> ». Ainsi Anscombe entend la question « pourquoi » en son sens propre : « *pour-quoi ? (What for ?) À quoi bon cela ?* » (§40). C'est une justification et non seulement une explication qui est sollicitée. Aux yeux de Moran, il en découle que l'agent en tant qu'il se considère comme capable de former des intentions et de les mettre en œuvre « est en position de connaître une description véridique de ses actions en connaissant ses raisons<sup>10</sup> » parce qu'il doit – dans le cas normal – considérer son action comme déterminée par elles. L'intention d'un agent est ce qu'il fait dans la mesure où il fait ce qu'il reconnaît comme étant exigé par ses raisons d'agir. Autrement dit, il n'a rien *de plus* à faire pour passer de la connaissance de son intention par ses raisons d'agir à son action. Le lien entre l'intention et l'action est un lien interne et conceptuel.

Une telle interprétation de la « Condition d'Anscombe » permet-elle de comprendre l'autre exigence que formule la philosophe, à savoir : « *je fais ce qui arrive* » (§29) ? Comme nous l'avons vu, « ce qui arrive » est une expression ambiguë chez Anscombe : le même mouvement corporel, par exemple, admet un nombre indéfini de descriptions et comptera comme intentionnel ou non en fonction de la description sous laquelle l'agent reconnaît cette action comme correspondant à ses raisons d'agir. Mais il est possible que je me trompe sur le morceau de bois que je coupe, ou, si j'écris sans regarder, que mon stylo ne marche pas et qu'aucune lettre n'apparaisse, pour reprendre des exemples anscombiens. N'y a-t-il donc pas deux objets de connaissance, ce que j'ai l'intention de faire, connu sans observation, si l'on veut, et ce qui arrive réellement, connu *seulement* par observation ?

La réponse d'Anscombe à cette question est négative, mais nuancée. Encore une fois, l'idée qu'elle veut réfuter est que la connaissance de ce que je fais intentionnellement ne serait que la connaissance d'une *intention*, le prédicat d'un « je » intérieur, essentiellement distinguable de l'action qui s'accomplirait *ou non* par la suite. Or, une telle connaissance resterait « contemplative », et à ce titre, ne rendrait pas compte du type particulier d'erreur dont les énoncés d'intention sont susceptibles. S'il y a discordance entre ce que je reconnais comme mon intention et ce que je fais, contrairement au cas de la connaissance « contemplative », l'« erreur » est du côté de *ce que je fais*. Il s'agit d'une erreur de « performance ». La possibilité de l'erreur est bien une condition nécessaire du concept de connaissance (cf. §8) pour Anscombe, mais son application ici est différente.

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 126 ; tr. citée, p. 206

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 127, , tr. citée, p. 207

Quand je me trompe dans la connaissance *pratique*, c'est en *agissant*. Ce qui est à corriger, c'est mon action, non l'énoncé de mon intention.

Anscombe estime avoir ainsi sauvé l'idée que les deux formes de connaissance peuvent porter sur « le même objet » tout en livrant des résultats différents. Comment ? Par « ce que l'on fait (intentionnellement) », il faut plutôt comprendre ce que « je *crois* ou *essaie* de faire » mais dans le sens où cette action est la conclusion d'un raisonnement pratique. Cette action, quoique connue d'une autre manière, ne se distingue pas de « ce qui arrive » parce que si je viens à savoir par une connaissance observationnelle que je ne fais pas ce que je croyais faire, ce que je découvre n'est pas une erreur de jugement sur ce que faisait quelqu'un (en l'occurrence moi), mais une « *impuissance à faire*<sup>11</sup>. » Et en ce sens, la connaissance pratique est un *savoir-faire* et « l'exercice de [cette] capacité n'est rien d'autre que de faire ou de diriger les opérations dont on a une connaissance pratique » (§48, p. 150/88). La connaissance pratique suppose donc une certaine maîtrise, une puissance à faire, une capacité d'agir qui me permet d'adopter une attitude pratique envers une activité à faire, sans avoir besoin de m'observer en le faisant, comme c'est le cas, par exemple, quand je ne sais pas encore bien faire quelque chose, lorsque « *I don't know what I'm doing* », comme le dit l'expression anglaise.

Ma connaissance pratique, ce savoir-faire, est essentiellement faillible ; mais si l'échec est toujours possible, il a un caractère nécessairement exceptionnel. Quand mon action échoue, à supposer que je garde la même intention, je dois changer ma *façon* d'agir et non *ce que* je faisais intentionnellement. Je dois m'y prendre autrement. (Je ne dis pas, « Ah, oui, vous avez raison, je ne faisais pas cela » mais plutôt « Mince, comment faut-il que je fasse ? »). Donc, nous pouvons dire qu'il y a bien deux connaissances (contemplative et pratique) portant sur la même chose (mon action), parce que les conclusions de l'une ont un impact direct sur l'autre.

Ce genre de réponse est-il suffisant ? Un de ses inconvénients est de rendre un peu obscur le lien entre la connaissance pratique et l'*autre* forme de connaissance sans observation dont parle Anscombe : celle de la position de mes membres. Certes, Anscombe insiste sur le fait que la connaissance pratique ne se *réduit* pas à une connaissance des mouvements corporels, mais quelle est la place du corps dans la connaissance pratique ? Dans son célèbre article sur la première personne, Anscombe

---

<sup>11</sup> L'expression est de C. Romano, « Anscombe et la philosophie herméneutique de l'intention », *Philosophie*, n° 80, 2004, p. 76.



donne l'aperçu d'une réponse. Ce qu'elle appelle les « pensées-en-je » sont :

« des exemples de la conscience réflexive d'états, d'actions, de mouvements, etc., non d'un objet que je désigne par "je", mais de ce corps. Ces pensées-en-je [*I-thoughts*] (permettez-moi un instant d'en penser quelques unes !) sont des conceptions immédiates [*unmediated conceptions*] (connaissance ou croyance, vraies ou fausses) d'états, de mouvements, etc., de *cet objet ici*<sup>12</sup>. »

Que veut dire Anscombe exactement par « conception immédiate » et quel est son rapport avec la connaissance sans observation ? Cette question ne devient que plus aiguë avec l'exemple sur la conscience de soi, repris de William James, qu'elle donne à la fin de son article. Un homme, dénommé Baldy, tombe lui-même d'une voiture et se demande, bizarrement, qui est tombé. On l'informe que c'est Baldy qui est tombé : « Pauvre Baldy ! » réplique-t-il, sans se rendre compte que c'est lui. La question est : qu'est-ce qui lui manquait ?

« Il ne jouissait pas de ce que j'appelle des "conceptions immédiates d'agent-ou-de-patient concernant les actions, les événements et les états". Ces conceptions sont sans sujet. C'est-à-dire, elles n'impliquent pas la connexion entre ce que nous entendons par un prédicat et un sujet conçu comme distinct. C'est l'illusion grammaticale (profondément enracinée) d'un sujet qui génère les erreurs considérées<sup>13</sup>. »

Il est important de comprendre que, si le sujet de son article semble être grammatical, ces « conceptions immédiates » correspondent à la conscience de soi telle qu'Anscombe la pense. Et il est clair qu'elles sont étroitement liées au *corps*, en tant qu'agent et patient. Ce qu'elle critique ici, comme source d'erreur, est la réification du pronom personnel comme sujet distinct de l'action et du corps, non l'idée de conscience de soi en général. Mais si « je » n'est pas un nom qui identifierait un certain objet ou un sujet de prédication, comment faut-il comprendre cette conscience de soi ? En effet, s'il y a des « *unmediated conceptions* » d'un corps qui agit et pâtit, qu'est-ce qu'un corps qui peut dire « je » ? Concrètement, qu'est-ce qu'un agent conscient de soi ? Ces questions nous conduisent au seuil de la phénoménologie de l'action chez Sartre.

---

<sup>12</sup> « Examples of reflective consciousness of states, actions, motions, etc., not of an object I mean by « I », but of this body. These I-thoughts (allow me to pause and think some !) are unmediated conceptions (knowledge or belief, true or false) of states, motions, etc., of this object here... » Anscombe, « The First Person » in Samuel Guttenplan, *Mind and Language*, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 62, nous traduisons et soulignons.

<sup>13</sup> « He did not have what I will call "unmediated agent-or-patient conceptions of actions, happenings, and states". These conceptions are subject-less. That is, they do not involve the connection of what is understood by a predicate with a distinctly conceived subject. The (deeply rooted) grammatical illusion of a subject is what generates all the errors which we have been considering ». Anscombe, « The First Person », *op. cit.*, cité p. 65, nous traduisons.

### **III. La conscience en action chez Sartre**

En lisant Anscombe, on peut avoir l'impression qu'elle écarte tout ce qui pourrait ressembler à une phénoménologie. L'intention n'est pas à comprendre au niveau du vécu. Or, comme cette section essaie de le montrer, la phénoménologie peut rejoindre l'analyse conceptuelle. Le fil conducteur sera la manière dont la capacité de dire ce que je fais suppose un mode de présentation du monde à moi (agent corporel, situé) tout au long de l'action comme « à faire ».

Notons d'abord que Sartre considère que conceptuellement :

« une action est par principe *intentionnelle*. Le fumeur maladroit qui a fait, par mégarde, exploser une poudrière n'a pas *agi*. Par contre, l'ouvrier chargé de dynamiter une carrière et qui a obéi aux ordres donnés a agi lorsqu'il a provoqué l'explosion prévue : *il savait, en effet, ce qu'il faisait* ou, si l'on préfère, il réalisait intentionnellement un projet conscient » (EN, p. 477).

Anscombe ne dirait pas que seules les actions *intentionnelles* sont des actions. Dans le cas où l'ouvrier « savait ce qu'il faisait », la connaissance pratique semble cependant bien s'appliquer. Or, avec cet exemple, on pourrait avoir l'impression que Sartre pense l'action intentionnelle de manière toujours réfléchie et délibérée, comme la réalisation de projets conscients. Mais il ne faut pas se méprendre : « La conscience de l'homme *en action* est conscience irréfléchie » (EN, p. 71). Comment comprendre ces deux affirmations ?

Dans un passage célèbre du début de *L'Être et le néant*, Sartre donne l'exemple, raconté à la première personne, de l'acte de compter des cigarettes (Sartre aime bien les exemples de fumeurs) :

« au moment où ces cigarettes se dévoilent à moi comme douze, j'ai une conscience non-thétique de mon activité additive. Si l'on m'interroge (...) : "Que faites-vous là ?" je répondrai aussitôt : "Je compte" et cette réponse ne vise pas seulement la conscience instantanée que je puis atteindre par la réflexion, mais celles qui sont passées *sans avoir été réfléchies* [...] c'est la conscience non-thétique de compter qui est la condition même de mon activité additive. [...] Pour que ce thème préside à toute une série de synthèses d'unifications et de reconnaitions, il faut qu'il soit présent à lui-même, non comme une *chose* mais comme une *intention opératoire* » (EN, pp. 19-20, nous soulignons).

Les similitudes et les différences entre Anscombe et Sartre commencent à se dessiner avec la notion d'« intention opératoire » qui unifie la conscience irréfléchie d'une action. D'une part, on retrouve l'idée que si quelqu'un me demande ce que je fais, je « réponds aussitôt » et, comme pour Anscombe, il est important pour Sartre que je ne

*prends pas conscience* de ce que je fais à ce moment-là ; j'en avais déjà conscience. Mais ce qui permet ma réponse est un peu différent. Sartre soutient qu'une conscience non-thétique (de)<sup>14</sup> l'intention est le seul mode d'existence possible de la conscience *des* cigarettes comme comptées et à compter. La conscience de ma propre activité suppose une présence à elle tout au long de sa réalisation à travers le temps – vers le futur, dans le passé – qui *y participe, qui y est engagée* depuis un certain point de vue, sans la contempler, « une intention opératoire ». On y trouve aussi l'idée qu'il ne faut pas réifier l'intention. L'intention opératoire n'est pas un acte mental supplémentaire à l'acte mondain, mais caractérise le mode de conscience (de) cette activité même. Elle est unifiée et progressive, avec un sens et une suite à accomplir. L'intention n'est donc pas *objet* pour la conscience de l'agent, mais *structure* nécessairement non-thétique de cette conscience.

Cette « intention opératoire », ou la conscience irréfléchie d'être engagé dans une activité qui dure à travers le temps, est inséparable de la visée intentionnelle, ce par quoi mes raisons d'agir se présentent à moi comme *exigences* du monde. On trouve de nombreuses descriptions de cette expérience chez Sartre. En voici quelques-unes des plus significatives :

« Il n'y a pas de *Je* sur le plan irréfléchi. Quand je cours après un tramway, quand je regarde l'heure, quand je m'absorbe dans la contemplation d'un portrait, il n'y a pas de *Je*. Il y a conscience du *tramway-devant-être-rejoint*, etc., et conscience non-positionnelle de la conscience. En fait je suis alors plongé dans le monde des objets, ce sont eux qui constituent l'unité de mes consciences, qui se présentent avec des valeurs, des qualités attractives et répulsives, mais *moi*, j'ai disparu, je me suis anéanti. Il n'y a pas de place pour *moi* à ce niveau (...) » (TE, p. 32).

« Dans l'acte de tracer les lettres que je trace, la phrase totale, encore inachevée, se révèle comme exigence passive d'être tracée. Elle est le sens même des lettres que je forme et son appel n'est pas mis en question puisque, justement, je ne puis tracer les mots sans les transcender vers elle et que je la découvre comme condition nécessaire du sens des mots que je trace. (...) Ainsi, dans la quasi-généralité des actes quotidiens (...) je découvre mes possibles (...) dans l'acte même de les réaliser comme des exigences, des urgences, des ustensilités » (EN, p. 71).

« Ainsi, dans ce que nous appellerons le monde de l'immédiat, qui se livre à notre conscience irréfléchie, nous ne nous apparaissent pas *d'abord* pour être jetés *ensuite* dans des entreprises. Mais notre être est immédiatement "en situation", c'est-à-dire qu'il *surgit* dans des entreprises et *se connaît* [n. s.] d'abord en tant qu'il se reflète sur ces entreprises. Nous nous découvrons donc dans un monde peuplé d'exigences, au sein de projets "en cours de réalisation" : j'écris, je vais fumer, j'ai rendez-vous ce soir

---

<sup>14</sup> Les parenthèses indiquent qu'il y a pas la distinction entre sujet et objet d'ordinaire caractéristique de la connaissance, le « de » « ne répondant qu'à une contrainte grammaticale » (EN, p. 20).

avec Pierre » (EN, p. 74).

Plusieurs choses sont à remarquer concernant le rapport à Anscombe et la connaissance sans observation de l'action. Dans toutes ces descriptions, on peut dire que Sartre essaie de montrer un lien entre les deux sens de l'intentionnalité – le fait d'avoir un objet et le fait d'avoir un *objectif*. C'est parce que ma conscience irréfléchie est conscience intentionnelle (thétique, positionnelle) d'un objet, tout en étant conscience non-thétique d'elle-même que ses objets peuvent apparaître comme des exigences, des complexes d'« ustensilité », autrement dit, comme « mes possibles », des possibilités qui s'offrent à moi, des raisons potentielles d'agir de telle ou telle manière. Je connais mon intention, pourrait-on dire, dans la manière dont le *monde* m'apparaît.

Mais *en ce sens*, l'intention ne peut pas être comprise comme quelque chose à l'intérieur de moi ou d'antérieur à l'action. Si c'est le fait de connaître mes raisons qui me permet de répondre de façon immédiate à la question « pourquoi ? » chez Anscombe, Sartre essaie de caractériser le mode d'apparition du monde à un être qui agit pour des raisons. Quand je suis entièrement absorbé par ce que je fais dans le monde, il n'y a pas de distinction entre moi et mes objets intentionnels, entre ce qu'ils me donnent raison de faire et ce que je fais. Et c'est en ce sens qu'on peut comprendre pourquoi la prémisse d'un raisonnement pratique, comme le souligne Anscombe, ne devrait pas être un « je veux x », mais une caractérisation de la *désirabilité* de la chose voulue.

Nous commençons à voir où l'articulation entre conscience non-positionnelle (de) soi et connaissance sans observation peut se faire. Je n'ai pas besoin de m'observer pour savoir ce que je fais parce qu'en observant le monde je suis d'entrée de jeu « en situation », impliqué dans le monde qui m'entoure, « me connaissant » comme le reflet de mes entreprises en cours. En fait, Sartre voudrait refuser l'appellation « connaissance » à cette forme de conscience, mais comme l'indique ce passage, il ne respecte pas toujours la netteté de cette distinction dans les termes. Elle n'est pas connaissance au sens où elle n'est pas une relation entre un sujet et un objet, mais elle est tout de même une conscience de ce que je fais comme à *faire*.

Cette conscience ressemble de près aux « pensées-en-je » d'Anscombe. Il n'y a pas de « je » à ce niveau, dit Sartre, parce que je ne fais pas l'expérience *de moi faisant ceci ou cela*, mais *du monde des objets* dans lequel je suis plongé comme m'appelant à agir. Dire que l'unité de ma conscience d'agir est constituée par les objets, c'est dire que je ne me pose pas en opposition avec ces derniers. En ce sens, je fais ce qui arrive, ou plutôt, ce qui

arrive *est* ce que je fais. Et pourtant, mon expérience des objets est bien une expérience que je fais de *ma perspective individuelle*, parce que les « qualités » des objets se donnent autrement à d'autres consciences non-thétiques. Aux passants, le tramway apparaît plutôt à-éviter, à-admirer, etc.

La thèse de Sartre est donc que le monde se donne à un agent humain comme le lieu de son action. Or, pour agir, il faut que cet agent ne soit pas simplement un point de vue sur le monde, mais aussi un point d'articulation avec ce monde, un être du monde – un corps. Cette nécessité de fait pose problème traditionnellement, parce que le corps est pensé de prime abord comme un objet dont il faudrait assurer le lien avec un sujet – ou une conscience – conçu distinctement de lui. Sartre cherche à se détacher de cette formulation du problème en pensant le corps lui-même comme le sujet de la conscience de soi dans l'action, comme ce qui « règle mes rapports avec le monde et (...) signifie mon engagement dans le monde » (EN, p. 499). Revenons maintenant au lien entre les deux avatars du savoir sans observation anscombien : la disposition de mes membres et ce que je fais intentionnellement. Nous pouvons à présent avancer que je connais la disposition de mes membres sans l'observer parce que, quand j'agis, mon expérience est centrée sur mon corps comme voie de réalisation de mes possibles. Mais, précisément, mon attention est alors tout entière dirigée vers ces possibles et non vers mon corps en tant que tel ; le corps agissant est vécu sans être l'objet d'une observation ou d'une conscience réflexive. En effet, pourrait dire Sartre, le problème de « Baldy » est bel et bien qu'il lui manquait une conception immédiate (ou sans intermédiaire) de ce qui arrivait à son propre corps. Mais comment faut-il comprendre la nature de cette conscience immédiate du corps ? Il ne semble pas tout à fait vrai de dire qu'elle est « sans sujet ». Car, si on accorde à Anscombe que « je » ne nomme pas un sujet de prédication hypostasié, ce pronom signifie pourtant quelque chose : *celui qui agit*, celui par qui arrive cette activité en train de se réaliser dans le monde. Ne faudrait-il pas plutôt dire que le sujet de ses « pensées-en-je » *est* le corps, non au sens de « cet objet ici » (comme le dit Anscombe), mais comme la forme de conscience de soi nécessaire pour que le monde m'offre des possibilités d'actions qui me sont propres ?

Considérons un dernier exemple de la *Transcendance de l'Ego* où Sartre admet un « je » dans l'irréfléchi et l'identifie au corps, et qui fait ressortir l'enjeu de cette question. Il s'agit de l'exemple cité plus haut où l'on m'interroge sur ce que je fais, et je réponds :

« sans cesser d'envisager uniquement *les actions, en tant qu'elles sont faites ou à faire,*

– *non pas en tant que je les fais*. Mais ce “Je” dont il est ici question n’est pourtant pas une simple forme syntaxique. Il a un sens ; c’est tout simplement un concept vide et destiné à rester vide (...) je peux penser le Je en l’absence du Je. C’est ce que rend évident la considération de phrases telles que : “Que faites-vous cette après-midi ?” “Je vais au bureau” ou “J’ai rencontré mon ami Pierre”, ou “Il faut que je lui écrive”, etc. (...) Le Je que nous trouvons ici est en quelque sorte le support des actions que (je) fais ou dois faire dans le monde en tant qu’elles sont des qualités du monde et non pas des unités de consciences. Par exemple : le bois doit être cassé en petits morceaux pour que le feu prenne. Il le doit : c’est une qualité du bois et un rapport objectif du bois au feu qui doit être allumé. À présent je casse le bois, c’est-à-dire que l’action se réalise dans le monde et le soutien objectif et vide de cette action c’est le Je-concept. (...) Je dis, “Je casse du bois”, et je vois et sens l’objet “corps” en train de casser le bois. Le corps sert alors de symbole visible et tangible pour le Je ». (TE, pp. 71-73)

Soit dit en passant, le lecteur d’Anscombe remarquera encore des exemples communs. Ce passage est étonnant à plusieurs égards. D’abord, il est en tension avec le passage plus célèbre du tram cité plus haut (où il n’y pas de « je » du tout). De plus, Sartre se heurte au problème du rôle du « je » dans la caractérisation de l’action en cours. Il manifeste la même ambivalence qu’Anscombe envers le corps comme référent objectif du « je ». Si « je » peut répondre à une question sur ce que je fais, sans cesser d’agir, et l’envisager sous l’angle de ce que j’ai à faire, nous retrouvons la connaissance pratique d’Anscombe. Mais quelque chose s’y ajoute dans l’*expression* de ce que je fais qui n’est pas présent dans l’absorption dans le monde de l’immédiat. « Je » n’est plus réductible à « une simple forme syntaxique » sans référent réel, comme le « il » dans « il pleut ». (Cette phrase est *vraiment* sans sujet).

Mais qu’est-ce qui alors est ajouté ? Sartre peine visiblement un peu à décrire le sens de ce « je » actif – sujet qui continue à faire l’objet de débats aujourd’hui. Laissons de côté l’interprétation du je comme « concept vide » et du corps comme « symbole visible et tangible pour le Je » qui nous entraînerait trop loin ici<sup>15</sup>. Nous pouvons toutefois suggérer que l’embarras du texte vient de ce qu’il conçoit le corps comme un support objectif que je « vois » et « sens » dans l’action, ce qui méconnaît la spécificité de mon rapport à mon propre corps agissant, phénomène mieux décrit dans *L’Être et le néant*. En 1943, Sartre affirme en effet que « Le corps appartient (...) aux structures de la conscience non-thétique (de) soi » (EN, p. 367), c’est-à-dire, que j’ai conscience du corps comme le mode même de ma présence au monde et à moi-même, en tant que je suis tourné vers ce que je fais dans

---

<sup>15</sup> Pour deux commentaires de style plutôt analytique et phénoménologique, respectivement, cf. S. Priest, *The Subject in Question*, New York-London, Routledge, 2000, p. 136 et V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 2000, pp. 550-564.

ce monde. En ce sens, parler de ce que je fais est une façon d'exprimer à l'intention de mon interlocuteur la manière dont je me situe dans le monde, ce qui revient aussi à m'approprier mon action. La reconnaissance du rôle du corps montre que l'« intention opératoire » qui unifie les « consciences » en fonction de la visée de l'activité intentionnelle ne peut être le seul thème unificateur de la conscience non-thétique de l'action. Mon propre corps ou corps pour-moi y joue également un rôle fondamental<sup>16</sup> – dans l'action, mon corps n'est nullement un objet pour moi mais ce par quoi j'ai *prise* sur les objets du monde et ce à quoi renvoient toutes leurs « exigences ». Toutefois, ces deux aspects de la phénoménologie de l'action sont inséparables : c'est *en tant que corps conscient* que j'agis. Mon rapport pratique aux choses se confond avec mon corps pour-moi et je ne sais ce que je fais que dans la mesure où *je suis un agent* engagé dans le monde<sup>17</sup>.

#### **IV. Ce que je vais faire : l'expression d'une intention et l'angoisse**

Avant de finir, disons un mot sur l'intention pour le futur parce que s'y manifeste une divergence significative entre Sartre et Anscombe. Tandis que Sartre met l'accent sur le caractère irréfléchi et spontané de la conscience en action, Anscombe s'intéresse à l'action comme la conclusion d'un raisonnement pratique, et donc une réponse possible à la question « pourquoi ? ». En se focalisant sur le discours et l'applicabilité de la question « pourquoi ? », Anscombe se détourne d'un problème qui surgit chez Sartre. Il s'agit de la « mise en question de l'acte » quand le raisonnement (la réflexion pratique) concerne une action intentionnelle future relativement éloignée.

Pour Anscombe, « le signe caractéristique du raisonnement pratique, c'est que la chose est à *distance* de l'action immédiate, et que l'action immédiate est calculée comme le moyen d'obtenir, de faire ou de se procurer la chose voulue » (§41). Selon Sartre, ce genre de mise à distance est une *mise en question* de la chose voulue elle-même, tant

---

<sup>16</sup> On évite l'expression courante du « corps propre » pour marquer le rapport critique de Sartre aux autres conceptions phénoménologiques du corps propre ou de la chair, notamment chez Husserl et Merleau-Ponty, cf. les contributions de D. Moran (« Husserl, Sartre, and Merleau-Ponty on Embodiment, Touch and the "Double-Sensation" », p. 41-61) et d'A. Mirvish (« Sartre and the Lived Body : Negation, Non-Positional Self-Awareness and Hodological Space »), p. 67-83) in K. J. Morris (éd.), *Sartre on the Body*, London, Palgrave Macmillan, 2010.

<sup>17</sup> Sur ce point, la disjonction possible entre « *psychological unity* » et « *embodiment* » que propose Longuenesse semble discutable, du moins au niveau de la description phénoménologique de l'action y compris celle des activités apparemment peu corporelles comme celle de compter. La raison est que l'unité psychologique d'un agent humain suppose en réalité son incarnation.

qu'elle est saisie réflexivement. « [S]ur le plan de l'acte » le projet apparaît comme « le sens et la signification abstraits et logiques de mes entreprises ».

« Mais dès que l'entreprise s'éloigne de moi (...) demeure-t-il la possibilité d'une mise en question de cet acte, en tant qu'il renvoie à des fins plus lointaines et plus essentielles (...) Par exemple, la phrase que j'écris est la signification des lettres que je trace, mais l'ouvrage entier que je veux produire est la signification de la phrase. Et cet ouvrage est une possibilité à propos de laquelle je peux sentir l'angoisse : il est vraiment *mon* possible et je ne sais si je le continuerai demain ; demain, par rapport à lui, ma liberté peut exercer son pouvoir néantisant (...) Le néant (...) me sépare de ce que je serai (je découvre la possibilité permanente de l'abandonner comme la condition même de la possibilité de l'écrire (...)) » (EN, pp. 71-72).

Si nous ne trouverions jamais ce genre de considération chez Anscombe, c'est parce que le raisonnement pratique tel qu'elle le conçoit oriente son approche de l'action. Cette conception suppose une mise à distance de l'action *sans l'angoisse* que ce mouvement peut impliquer. Ainsi, la fameuse question « pourquoi ? » ne serait pas une *mise en question*. Or, dans la philosophie de Sartre, l'angoisse vient du fait qu'une mise à distance raisonnée implique une appréhension de ce que je fais comme *ma* possibilité, qui du même coup, n'est plus exigée par mon rapport immédiat au monde pratique. De ce problème, et du concept sartrien de projet, il y aurait beaucoup à dire, mais nous voudrions simplement mettre l'accent sur une spécificité de mon rapport à ma propre action. Dire ce que je fais, en prendre conscience thétiquement, réflexivement, pose, du même coup, cette action comme mienne et la possibilité de sa négation. Je suis celui qui la fait et il m'appartient de la poursuivre ou de faire autre chose, ce qui n'est pas le cas, évidemment, lorsque je prends explicitement conscience de ce que fait *quelqu'un d'autre*.

Si je poursuis mon action, cela suppose un engagement de ma part, spécifique à la connaissance pratique. La saisie réflexive d'une action comme mienne en cours de réalisation mais dont la fin est à distance – condition du raisonnement – implique la possibilité de réévaluer cette action elle-même, non seulement au sens où sa réalisation est incertaine, mais aussi *révocable*. Ce phénomène demande une explication assez différente de la possibilité de l'erreur pratique dans le cas où je ne réussis pas à faire quelque chose à présent pour des raisons extérieures (je n'ai plus d'encre dans mon stylo, je ne scie pas le bon morceau de bois, etc.). Anscombe commence à aborder ces questions, notamment dans les derniers paragraphes d'*Intention*, mais la dimension d'engagement de l'agent dans son action à travers le temps reste implicite. Or, il faut prendre en compte cette dimension pour analyser la pleine signification des énoncés par lesquelles nous



disons ce que nous faisons, c'est-à-dire leur lien interne avec ce que nous *allons* faire, ce que nous *décidons* de faire, et ce qui *compte* pour nous. Cette piste, déjà entamée par Moran et Larmore, servira de fil conducteur pour un travail futur.

### **Conclusion**

Dans cet article, j'ai essayé de montrer certaines affinités entre les approches qu'Anscombe et Sartre ont de notre savoir de ce que nous faisons. J'ai proposé trois grands rapprochements : cette connaissance ne vise pas le soi comme objet ; cette possibilité s'opère en partie par le rôle déterminant des raisons d'agir ; l'action est, en un sens au moins, sans sujet distinct du corps qui l'accomplit. J'espère avoir montré l'intérêt d'introduire, en complément d'une analyse grammaticale et conceptuelle de l'intention, de considérations phénoménologiques sur le mode de présentation des actions comme étant à faire pour un agent corporel et engagé dans le monde. Il reste encore à faire un travail plus resserré de différenciation et de critique croisée de ces deux approches. Comme synthèse provisoire de leurs apports, nous pouvons dire qu'un agent sait ce qu'il fait et peut le dire sans s'observer parce que son action n'est jamais pour lui un simple fait, mais une affaire pratique, quelque chose qu'il a *à-faire*<sup>18</sup>.

### **Bibliographie primaire**

- ANSCOMBE, G. E. M., (1957) – *Intention*, 2<sup>ème</sup> édition, Cambridge, USA, Harvard University Press, 2000 ; *L'intention*, trad. de M. Maurice et C. Michon, préface de V. Descombes, Paris, Gallimard, 2002
- ANSCOMBE, G. E. M., « Events in the Mind » (1963), in *Metaphysics and the Philosophy of Mind, The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, II, Oxford, Blackwell, 1981, pp. 57-63.
- ANSCOMBE, G. E. M., « The First Person » in Samuel Guttenplan (éd.), *Mind and Language*, Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 45-65.

---

<sup>18</sup>Je remercie Alice Lavabre, François Kammerer, Valérie Aucouturier et le rapporteur anonyme pour leurs remarques et suggestions. J'exprime aussi ma dette envers Vincent Descombes pour son encouragement et ses conseils sur une version antérieure de ce travail, dans le cadre de son séminaire à l'EHESS sur Anscombe et la conscience de soi (2014).

## **Klesis – 2016 : 35 – Lectures contemporaines de Elisabeth Anscombe**

- SARTRE, Jean-Paul, *La Transcendance de l'Ego, esquisse d'une description phénoménologique* (1936), Paris, VRIN, 2003.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'Être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Paris, Gallimard, « tel », 1976.

### **Bibliographie secondaire**

- Aucouturier, Valérie, « Action et Connaissance », *Philonsorbonne*, n° 1, 2006-07, pp. 11-30.
- Coorebyter V. (de), *Sartre face à la phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 2000.
- Descombes, V., « Comment savoir ce que je fais ? », *Philosophie*, n° 76, 2003, pp. 15-32.
- Haddock A., « The Knowledge that a Man Has of His Intentional Action », in *Essays on Anscombe's Intention*, A. Ford, J. Hornsby, and F. Stoutland (eds.), Cambridge, USA, Harvard University Press, 2011, pp. 125-169.
- Larmore C., *Les pratiques du moi*, Paris, PUF, 2004.
- Longuenesse B., « Self-Consciousness and Self-Reference : Sartre and Wittgenstein », *European Journal of Philosophy*, n°16, 2008, pp.1-21.
- Moran R., *Authority and Estrangement : An Essay on Self-Knowledge*, Princeton, University Press, 2001 ; *Autorité et Aliénation : essai sur la connaissance de soi*, trad. de S. Djigo, avec avant-propos de V. Descombes, Paris, Vrin, 2014.
- Moran R., « Anscombe on 'Practical Knowledge' », *Royal Institute of Philosophy Supplements*, n° 55, 2004, pp. 43-68.
- Moran R. and Stone M. J., « Anscombe on Expression of Intention : An Exegesis », in *Essays on Anscombe's Intention*, A. Ford, J. Hornsby, and F. Stoutland (éds.), Cambridge, USA, Harvard University Press, 2011, pp. 33-75.
- Paul S. K., « How We Know What We're Doing », *Philosophers' Imprint*, vol. 9, n° 11, 2009.
- Romano C., « Anscombe et la philosophie herméneutique de l'intention »,

***Klesis* - 2016 : 35 - Lectures contemporaines de Elisabeth Anscombe**

*Philosophie*, n° 80, 2004, pp. 60-87.

- Wider K., *The Bodily Nature of Consciousness. Sartre and the Contemporary Philosophy of Mind*, Ithaca, Cornell University Press, 1997.
- Wider K., « Sartre, enactivism, and the bodily nature of pre-reflective self-consciousness », in *Pre-reflective Consciousness. Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, S. Miguens, G. Prior, C.B. Morando (éds.), New York-Abingdon, Routledge, 2016.