

De l'ordre de l'événement à celui de l'action

Si le thème de l'action est présent dès les origines de la philosophie grecque, son acception a considérablement évolué. Mais le paradoxe réside dans le fait que, loin de se clarifier, la question n'a cessé de devenir plus complexe. Au point que, comme on l'a remarqué, « dans une philosophie moderne, le fait de l'action ne va plus de soi. La notion même d'une chose agissante est critiquée, puisqu'il se trouve des philosophes pour soutenir qu'il ne saurait être question d'action que de la part d'un être capable de viser un résultat. Notre langage semble prêter un agir aux choses matérielles: le couteau coupe, le vent fait tomber la tuile, le solvant dissout la couche de peinture. Mais il pourrait n'y avoir là qu'un anthropomorphisme. Qui plus est, il ne va plus de soi que les êtres humains soient capables d'agir. La tâche fixée à une philosophie de l'action est justement de prouver, contre des sceptiques, qu'il y a bel et bien des choses faites par nous, que nous avons la capacité d'agir. Ou encore, pour l'exprimer dans la terminologie des philosophes de la tradition idéaliste: que nous sommes des "sujets" (et non pas seulement des "choses" ou des "objets"¹). » Le problème est bien posé; du moins une telle formulation montre-t-elle à quel point la définition même du concept d'action est devenue plus que jamais problématique.

C'est pourquoi, dans un premier temps, un retour aux sources grecques s'imposera à nous. Aristote distinguait trois modes de vie accessibles aux hommes en toute liberté, c'est-à-dire indépendamment des nécessités de l'existence (ce qui exclut de ces trois modes de vie le travail de l'esclave, aussi bien que la vie laborieuse de l'artisan ou celle, consacrée au profit, du commerçant). Il est remarquable que selon des acceptions différentes à chaque fois, ces trois modes de vie visent la beauté: la vie de plaisir, recherchant la consommation de la beauté, la vie politique, c'est-à-dire

1. V. Descombes, « L'action », in *Notions de philosophie*, II, sous la direction de Denis Kambouchner, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essai », 1995, p. 105.

consacrée aux affaires de la cité (*polis*), où il s'agit essentiellement de produire de belles actions, et enfin la vie philosophique vouée à la théorie (*theoria*), c'est-à-dire à la recherche et à la contemplation des choses éternelles, dont la beauté impérissable s'impose à l'homme. Cette classification est caractérisée par une hiérarchie interne, au titre de laquelle la vie contemplative s'impose comme mode de vie supérieurement désirable par rapport à toute activité, quelle qu'elle soit. Cette dévalorisation relative de la pratique s'explique par le fait qu'aux yeux d'Aristote, aucune œuvre humaine ne saurait prétendre égaler, en beauté et en vérité, la perfection absolue du *Cosmos* éternel.

Il ne résulte pourtant pas de cette hiérarchisation que la pratique (*praxis*) soit tout à fait dépréciée, bien au contraire ; car comme Aristote le souligne, la *praxis* est l'apanage de l'homme ; c'est qu'en effet, l'action requiert un certain nombre de facultés, parmi lesquelles doit figurer l'*intellect*. Or, l'homme seul possède cette faculté intellectuelle : « Il y a dans l'âme, écrit Aristote, trois facteurs prédominants qui déterminent l'action et la vérité : sensation, intellect et désir. De ces facteurs, la sensation n'est principe d'aucune action, comme on peut le voir par l'exemple des bêtes, qui possèdent bien la sensation mais n'ont pas l'action en partage¹. » C'est que l'action ne saurait se voir identifiée, sans autre forme de procès, à n'importe quel type d'activité ; et s'il se trouve des espèces animales pour donner le sentiment d'une intense activité, précisément, ces animaux ne "font" rien. R. Brague le note : « Les animaux, même les plus industriels, ne "font" rien. L'homme agit, parce que, par le *logos* ("raison") et la *prohairesis* ("choix"), il déploie son activité entre une *archè* ("principe") et un *telos* ("fin"), se plaçant de la sorte d'emblée à l'intérieur d'une *energeia*². » Il est essentiel de préciser que l'action est un mouvement relatif à une fin, car c'est par là que l'action humaine se distingue radicalement de tout autre type d'activité, quelle qu'elle soit.

-
1. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 2, 1139 a 20 ; nous citons la traduction de J. Tricot, Paris, Vrin, 1994. Rappelons seulement ici que l'âme renferme, selon Aristote, trois facultés : la sensation (*aisthesis*), l'intellect ou pensée (*noûs*, comprenant à la fois la pensée intuitive et la pensée discursive, ou *dianoia*), et le désir (*orexis*). L'*aisthesis* et le *noûs* sont à l'origine de la connaissance théorique ; le *noûs* et l'*orexis* sont l'un et l'autre à la source de la pratique. Le *noûs* joue donc un double rôle, et il intervient à la fois dans la connaissance pure et dans l'action morale ; cela se comprend du fait que le travail de l'intellect, son *ergon* propre, est d'atteindre la vérité dans le domaine spéculatif et dans celui de la moralité.
 2. R. Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1988, p. 494. La signification des termes aristotéliens invoqués ici par R. Brague sera exposée tout au long des chapitres qui suivent.

Mais il faut préciser davantage cette notion d'action, et, là encore, Aristote peut nous servir de guide, ne serait-ce que pour mettre en place les grandes articulations conceptuelles de nature à nous aider à mieux cerner le champ sémantique de cette notion. Ainsi, Aristote distingue-t-il dans l'action proprement dite deux grands types : la *poïesis*, action au sens de la fabrication ou de la production de quelque chose d'extérieur à l'agent, dont le résultat demeure et se maintient, selon une certaine permanence, au-delà de l'action qui l'a produite, et qui apparaît autonome par rapport à l'agent ; et la *praxis*, c'est-à-dire le comportement pratique qui ne s'extériorise pas à travers la production d'objets. Cette absence d'« objectivité », si l'on peut dire, de ce dernier type d'action ne devrait pas nous inciter à le négliger, bien au contraire ; car il concerne toute la vie morale. En effet, toutes les qualités spécifiquement morales (vertus du caractère ou vertus proprement intellectuelles), concernent les actions comprises selon cette seconde acception (la *praxis*), dont il faut par ailleurs noter qu'elle est le sens qui s'est imposé dans l'histoire de la pensée ultérieure pour désigner l'action en général. La *praxis* constitue ce savoir pratique qui considère les actions des hommes relevant de son choix délibéré. Nous l'avons dit : la *praxis* ne produit rien qui soit extérieur à l'agent ; à la différence des arts, dont la fin est la perfection du produit, l'activité pratique ne vise d'autre perfection que celle de celui qui agit : être bon citoyen, par exemple, ou ami sincère, tout cela est affaire de *conduite*, non de *production*.

Ces déterminations conceptuelles héritées de la pensée d'Aristote sont précieuses, et nous verrons à quel point elles ont marqué l'histoire de la notion d'action, jusqu'à nos jours. Il n'en reste pas moins que cette notion d'action n'a cessé de confronter les penseurs à d'innombrables apories, comme en témoigne le fait qu'aujourd'hui encore, par exemple au sein de la philosophie analytique, le débat fait rage sur l'extension, aussi bien que la compréhension, de ce terme. Il est donc nécessaire de délivrer cette notion d'« agir » de sa naïveté première, par une analyse rigoureuse de la signification de ce vocable d'action, ce qui est le projet même du présent travail.

La première difficulté à laquelle se trouve confrontée toute théorie philosophique de l'action est celle de la classification des actions, compte tenu du fait que le mot action s'applique à des réalités très différentes. De fait, la notion même d'action comporte d'emblée une certaine ambiguïté : car si nous sommes spontanément portés à en réserver l'usage à l'être

humain (seul l'homme, *stricto sensu*, « agit »), nous nous apercevons bien vite que l'idée d'action se voit souvent appliquée aux choses elles-mêmes. La transitivité des verbes d'action (par laquelle ils expriment une direction d'un pôle sujet vers un pôle objet) semble devoir concerner également la relation des choses entre elles : « Il est vrai que cette structure transitive des verbes d'action exprime aussi les rapports d'objet à l'intérieur de la nature et en particulier la relation causale : la boule heurte la boule. C'est bien en effet ce qui obscurcit l'analyse : le terme d'action désigne à la fois ce que fait un sujet humain avec son corps et ce que fait un objet contre un autre objet¹. » Telle est donc l'ambiguïté sémantique de ce vocable : le terme d'« action » peut être utilisé pour désigner des phénomènes naturels (du type de la causalité naturelle, comme celle qui rend certains corps chimiques aptes à en dissoudre d'autres : on parlera de l'« action » d'un acide) ; il peut également concerner des phénomènes d'expression, cette fois réservés aux agents humains ; de très nombreux comportements orientés vers un but, comme le sont la plupart des activités instrumentales ; enfin, la conduite de l'homme en rapport avec son semblable : la relation intersubjective avec autrui est tissée d'« actions », où autrui est considéré comme l'« objet » sur lequel le sujet cherche à agir (ne serait-ce que pour susciter en lui une « ré-action », c'est-à-dire une action en retour). Et l'on pourrait ajouter à ces différentes acceptions une autre distinction encore, celle qui distingue l'homme de l'animal ; de nombreux philosophes ont insisté sur le fait que l'homme est le seul animal qui agit, *stricto sensu*, de la même manière que l'homme est le seul animal qui travaille. Autant l'animal est déterminé par l'instinct qu'il subit passivement dans le moindre de ses faits et gestes, autant l'homme, qui s'est libéré du déterminisme biologique naturel, produit, comme Marx l'a montré, ses conditions d'existence. On peut fonder, sur ces simples remarques préliminaires, le caractère de légitimité de la restriction à l'homme de la notion d'action. Comme l'écrit Paul Ricœur : « Notre milieu de civilisation est particulièrement complexe : il est peuplé des produits de l'action humaine ; champs, poteaux, tables, livres, etc., sont à la fois des œuvres et des ustensiles impliqués dans de nouvelles actions ; le milieu de comportement de l'homme étant issu du comportement lui-même, l'homme réagit à ses propres œuvres. Ce caractère éminemment technique du milieu humain et de l'action humaine tient, comme on le

1. P. Ricœur, *Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 193.

sait, au fait que l'homme *travaille* avec des outils pour produire les objets "artificiels" de ses besoins de civilisation et même de ses besoins vitaux. C'est pourquoi l'action de l'homme est typiquement « artificielle » ; c'est la *techné*, mère des arts et des techniques¹. » Toute action est fondamentalement artifice, et ne semble donc devoir concerner que l'homme, animal « artificiel » par excellence, animal fabricant, animal producteur, en dehors de toute norme imposée par la régulation naturelle.

Cette première différenciation, au sein du registre sémantique de l'action, entre les phénomènes naturels et l'agir humain, constitue sans doute la première difficulté de taille qui s'oppose à toute tentative d'unification du champ de l'action. Cette ambiguïté ne semble pourtant pas irréductible : « Cette duplicité du mot action s'explique assez bien, estime P. Ricœur : l'agent humain, considéré comme un objet parmi les objets, est la cause de changements ; la causalité empirique est l'index objectif de la motion corporelle². » C'est qu'en effet, pour autant que l'on s'autorise à établir une certaine analogie entre le corps et le « corps-objet » (c'est-à-dire le corps considéré dans sa dimension physique, matérielle), alors une certaine correspondance peut être établie entre l'action volontaire et les relations objectives de causalité. Car il ne fait pas de doute que si toute action est transformation de l'ordre du monde, cette insertion dans le monde objectif ne peut se faire qu'au moyen du corps lui-même, appréhendé dans sa dimension matérielle, c'est-à-dire comme corps parmi les corps. Un pur esprit ne saurait agir, si toute action implique une modification réelle de l'ordre du monde, fût-ce de manière ponctuelle et localisée. Seul un corps peut peser, tel un levier, sur d'autres corps pour en changer la situation, ou la physiologie.

Il n'est pourtant pas sûr que cette « objectivation » du corps, dont il n'est pas question d'ignorer le rôle dans l'action, suffise à lever toute ambiguïté dans l'assignation sémantique de l'action. Nous aurons en tout cas à reconnaître que toute classification des différents types d'action pose des problèmes, en sorte qu'aucune ne semble à première vue être absolument satisfaisante.

Ainsi, le concept de l'*agir téléologique* se trouve depuis Aristote au centre de la théorie philosophique de l'action. L'acteur réalise un but ou provoque l'apparition d'un état souhaité en choisissant et utilisant de

1. P. Ricœur, *Le Volontaire et l'Involontaire*, op. cit., p. 197.

2. *Ibid.*, p. 193.

façon appropriée les moyens qui, dans une situation donnée, paraissent lui assurer le succès. Le concept central est la *décision* entre des alternatives d'action, une décision orientée vers la réalisation d'un but, régie par des maximes, et étayée par une interprétation de la situation. Mais ce concept de l'action n'est pas le seul qui doit être pris en compte, car, comme nous le verrons, le propre de l'action est d'être la plupart du temps interaction, ce qui oblige l'acteur principal, qu'il le veuille ou non, à tenir compte, à chaque moment de l'élaboration de son processus d'action, de l'existence d'autres hommes, potentiellement d'autres acteurs, dans le cadre du milieu social. C'est sur cet aspect de l'action qu'un auteur contemporain comme Jürgen Habermas a par exemple insisté, dans le cadre de sa théorie de l'« agir communicationnel¹ ». Le modèle téléologique d'action doit alors être complété par le fait que l'acteur fait intervenir dans son calcul de conséquences l'attente de décision d'au moins un acteur supplémentaire qui agit en vue d'un objectif à atteindre. L'acteur doit alors, dans une perspective qui pourrait être considérée comme utilitariste, choisir et calculer les moyens et les fins du point de vue de l'utilité maximale ou de l'utilité attendue. Il faudrait encore, afin d'être complet, invoquer le concept de l'action régulée par des normes, qui ne concerne pas un acteur principiellement solitaire, mais qui trouve au contraire d'autres acteurs dans son environnement ; ce concept concerne les membres d'un groupe social qui orientent leur action selon des normes communes. Les normes exigent évidemment un accord existant dans un groupe social. Ce qui signifie que tous les membres du groupe pour qui vaut une certaine norme attendent les uns des autres que dans des situations déterminées ils mettent à exécution les actions prescrites. Chacun se détermine en fonction du principe selon lequel tous les membres du groupe sont *a priori* censé respecter les normes sociales ; autrement dit, le concept central de l'obéissance à une norme entraîne une attente généralisée de comportement.

Quel que soit le mérite de telles propositions classificatoires, le risque que court, d'une manière générale, toute tentative de délimitation stricte du concept d'action est de passer d'un extrême à l'autre ; on a pu remarquer en effet que les tentatives de classification oscillent, d'une manière générale, entre les deux extrêmes que sont l'excès de généralité du terme,

1. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome I, *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, tr. fr. J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987.

qui amène à considérer comme action à peu près tout, et son étroitesse extrême, telle que plus rien, ou à peu près, ne peut correspondre à une telle qualification. C'est ce que constate Ruwen Ogien, lorsqu'il écrit : « Il n'est pas très facile d'identifier les caractères communs à tout ce que l'on désigne au moyen du terme action ou à tout ce qui appartient au domaine d'application de la notion, d'autant qu'aux emplois courants s'ajoutent des emplois savants. » La difficulté est plus précisément celle-ci, selon le même auteur : « Psychologues et sociologues utilisent le terme action en un sens assez large, auquel ils donnent, la plupart du temps, une valeur polémique. Parler d'action sert à signifier le rejet du behaviorisme, ou l'engagement en faveur de l'individualisme méthodologique, ou contre le déterminisme historique ou pour la sociologie compréhensive à la Weber, etc. Mais si l'on donne ce sens large au terme action, il s'applique à tous les comportements humains, ou presque. À l'inverse, certains philosophes donnent un sens extraordinairement étroit à l'action : c'est l'être-en-commun, par opposition à l'activité instrumentale ou stratégique à visée dominatrice (Arendt, *Condition de l'homme moderne*, 1958), ou, dans un style beaucoup plus emphatique, c'est l'ouverture à l'Être, à l'Infini, à la Vérité, à la Transcendance, le lieu privilégié de la rencontre entre raison et religion où l'homme tout entier se révélerait (Blondel, *l'Action*). Mais si l'on donne ce sens étroit au terme action, il ne s'applique à aucun comportement humain ordinaire ou presque. En tout, il semble que l'action soit l'une de ces idées très générales qui n'admettent pas de définition en termes de conditions nécessaires et suffisantes d'application¹. » Nous faisons nôtres ces remarques, prenant acte de l'extrême difficulté à proposer une définition de l'action, définition unitaire et compréhensive, capable d'en regrouper toutes les variantes sous un même concept. Les pages qui suivent seront marquées par l'épreuve d'une telle difficulté définitionnelle, que, pour notre part, nous ne prétendons nullement surmonter. Tout au plus tenterons-nous de marquer quelques déterminations essentielles, incontestables celles-là, de ce que l'on peut raisonnablement, et sans abus de terme, appeler « action ».

Si l'on s'efforce donc de s'en tenir aux déterminations minimales de l'action, il est possible de la définir comme le fait qu'une chose produise une modification de l'état du monde. Cette simple définition présente

1. R. Ogien, « Action », in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la dir. de M. Canto-Sperber, Paris, PUF, 1996, p. 4-5.

au moins le mérite de comporter deux implications essentielles : un changement de l'état des choses, et un *agent* auquel on puisse imputer ce changement. Ce qui permet déjà d'exclure de la sphère sémantique de l'action *stricto sensu* tous les événements impersonnels (« il pleut », ou « il fait beau ») dans la mesure même où il semble impossible de leur attribuer un auteur. Mais cette définition souffre encore de généralité excessive, et c'est pourquoi de nombreux auteurs ont estimé nécessaire de réserver le terme d'action à tout changement induit dans le monde par des agents humains uniquement ; cette restriction se légitime de ce que seuls les agents humains peuvent agir par eux-mêmes, c'est-à-dire *volontairement*. Tout changement dans le monde, tout processus ou mouvement ne peuvent être indistinctement considérés comme des actions. Un homme n'agit, à proprement parler, que lorsqu'il agit volontairement. Dès lors, le concept d'action s'en trouve spontanément enrichi, puisque l'action ainsi définie requiert l'existence, chez l'agent pratique, d'un principe d'action, qui ne peut être que sa volonté, ou sa liberté. Si l'agent ne possède pas *en lui-même* le *principe* de son action, cette action n'est pas la sienne, et peut-être même n'est-elle pas action du tout. Il est nécessaire de distinguer ce qui est de l'ordre de l'événement, au sens large (quelque chose arrive), et l'action, imputable à un agent pratique dont la volonté est le principe même de cette action. La volonté doit ainsi être comprise comme ce qui nous rend capables d'agir, se trouvant au principe même de toute action.

L'action implique ainsi la volonté délibérée, de la part d'un sujet, de changer le monde, ou, du moins, d'en changer un aspect. Il faut commencer par reconnaître tout ce que l'action comporte comme dimension décisionnelle. Sans doute devons-nous, en toute rigueur de termes, ne parler d'action que là où cette transformation de ce qui est renvoie comme à son principe et à sa condition de possibilité à la volonté d'un sujet, qui s'exprime par un choix. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle l'action n'est pas seulement transformation du monde, sur lequel elle porte, mais aussi, et dans le même temps, transformation du sujet qui la porte : « faire, et en faisant, se faire » : cette formule de Jules Lequier, reprise par Sartre, nous montre que la valeur est une création, la conséquence de mon projet, le produit de mon choix.

Toute action humaine implique un choix, puisque toute action est une transformation de ce qui est en vue de ce qui doit être. L'action suppose donc une croyance, à savoir que ce qui va être fait doit l'être, car cela vaut