

ANITA KONZELMANN ZIV

Universität Basel
anita.konzelmann@unibas.ch

"L'intentionnalité collective – Entre sujet pluriel et expérience individuelle"

« It may be that the line between groups and individual substances is not a sharp one. » Peter Simons

Introduction

La notion d'intentionnalité collective a été introduite en philosophie analytique à partir des années 1980 sous l'égide de protagonistes tels que John Searle, Margaret Gilbert, Raimo Tuomela et d'autres. Elle constitue une extension de la notion d'intentionnalité, traditionnellement appliquée aux individus naturels afin de rendre compte de leurs états mentaux.¹ En appliquant la notion d'intentionnalité également aux « personnes collectives » (équipes, gouvernements, familles...), les philosophes de l'intentionnalité collective relancent une enquête qui avait déjà attiré l'attention des chercheurs au début du XXe siècle. A l'époque, c'est surtout dans le courant phénoménologique que la vie mentale interindividuelle ainsi que la constitution des attitudes de groupes ont suscité de l'intérêt. Sous des angles différents, des philosophes tels qu'Adolf Reinach, Max Scheler, José Ortega y Gasset, ou des sociologues tels que Emile Durkheim ou George Mead ont ainsi entamé des investigations sur ces questions. Ortega y Gasset, pour ne mentionner qu'un exemple parmi d'autres, a forgé l'expression « nostrisme » afin de rendre compte des phénomènes intentionnels irréductiblement collectifs (Ortega y Gasset, 1978). Le terme « nostrisme » manifeste une des idées directrices des réflexions sur les attitudes collectives : il existe un lien étroit entre la sémantique du pronom 'nous' et celle des prépositions 'avec' et 'ensemble'. En d'autres termes: lorsque *nous* croyons, voulons ou faisons quelque chose, ces états doivent s'expliquer à l'aide (des états) de plusieurs gens qui *ensemble*, l'un *avec* l'autre, croient, veulent ou font quelque chose. Pour comprendre des phénomènes intentionnels collectifs, il faut donc examiner la portée de termes tels que 'nous', 'ensemble' ou 'avec'.

Les théories récentes de l'intentionnalité collective sont issues de la philosophie sociale et de la théorie de l'action. Leur intérêt premier portait sur l'analyse des actions collectives et, par conséquent, sur les *intentions* collectives qu'elles sont supposées impliquer.² Si l'action collective est telle qu'elle ne peut être effectuée par un agent individuel – par exemple jouer une symphonie ou un match de football – il semble plausible d'assumer que l'intention déclenchant cette action ne puisse non plus être celle d'un individu.³ Les différentes théories de l'intention collective visent

1. La notion d'intentionnalité a été introduite en philosophie moderne par Franz Brentano en tant que critère de distinction entre les « phénomènes psychiques » et les « phénomènes physiques ». Brentano caractérise l'intentionnalité par la « relation à un contenu », la « direction vers un objet » ou « l'objectivité immanente » (Brentano, 1973, p.124-128).

2. Pourvu qu'on adopte l'approche classique selon laquelle l'agent x d'une action A est identique au sujet intentionnel de l'intention I_A qui déclenche A.

3. Voir, par exemple, la version suivante de ce raisonnement: « [I]f there is joint action (viz. if a piece of collective behavior is joint action) then it must be (jointly) intentional 'under some description' (there must be

précisément à rendre compte de la nature des intentions impliquées dans les actions des collectifs. Progressivement, la problématique des intentions collectives s'est étendue pour englober la question des états intentionnels cognitifs et affectifs des collectifs. Bien que les théories de l'intentionnalité collective ne soient pas issues de la philosophie de l'esprit, elles se sont ainsi réorientées de façon continue vers celle-ci pour en devenir un domaine propre. Cela étant, elles ont remis en cause le postulat traditionnel selon lequel le mental est une propriété exclusive des individus naturels. Mais aussi longtemps que ces approches manquent d'analyses plus substantielles de l'intentionnalité affective et perceptive des collectifs, elles ne pourraient pas constituer une branche pleinement valable de la philosophie de l'esprit.

Parmi les théories de l'intentionnalité collective, on peut distinguer sommairement deux grandes tendances: les théories individualistes et les théories collectivistes. Alors que les individualistes expliquent l'attribution d'un état intentionnel à un collectif en termes de distribution des états individuels, les collectivistes l'expliquent en termes d'un état intentionnel irréductible à l'intentionnalité des individus. Ainsi, les *individualistes* prennent la notion d'intentionnalité collective au pied de la lettre, expliquant qu'un type particulier d'intentionnalité mérite le qualificatif de collectif, tout comme la construction grammaticale de l'expression « intentionnalité collective » l'indique. Préservant ainsi le postulat traditionnel selon lequel l'intentionnalité est une propriété des individus naturels, la compréhension littérale de la notion « intentionnalité collective » conduit à attribuer aux individus deux différentes perspectives de la première personne, et donc deux modes sous lesquels ils éprouvent leur intentionnalité. A la perspective de la première personne au singulier 'je', traditionnellement conçue comme celle d'un sujet pourvu d'esprit, s'ajoute alors la perspective de la première personne au pluriel 'nous'. L'on estime qu'un individu puisse éprouver des états intentionnels sous ces deux perspectives qui se manifestent, soit dans la forme « *Je ψ* », soit dans la forme « *Nous Ψ* ». ⁴ Selon la modalité subjective de son expérience, l'individu est dit éprouver un état de « *moi-intentionnalité* » ou de « *nous-intentionnalité* », ou respectivement, d'intentionnalité individuelle ou d'intentionnalité collective (Searle, 1995 ; Tuomela, 1995). Le perspectivisme de cette compréhension bi-modale de l'intentionnalité est souvent expliqué en termes d'affiliation : apte à prendre l'une ou l'autre des perspectives de la première personne, l'expérience subjective se façonne à la modalité de 'nous' lorsque le sujet l'éprouve en fonction de son affiliation à un groupe. Dans ce cas, le sujet n'éprouve pas son état en tant que personne privée dans la modalité de 'je' individuel ; plutôt, il endosse la perspective d'un groupe dont il est membre et répond donc, en fonction de son affiliation, dans la modalité de 'nous'. Un autre type d'individualisme est exemplifié par la théorie de Michael Bratman, qui ne localise pas la qualité collective dans une modalité personnelle ou dans une perspective particulière, mais dans le contenu de certains états individuels. Ainsi, une intention collective est définie comme un ensemble d'intentions individuelles du type « J'ai l'intention que *nous* faisons F », mutuellement reliées de façon spécifique (Bratman, 1999).

Dans la conception des *collectivistes*, par contre, la notion « intentionnalité collective » tend à être rapportée à l'intentionnalité *des* collectifs. ⁵ Bien que bon nombre d'entre eux rechignent à l'idée d'un esprit collectif, ils insistent tout de même sur le fait que les collectifs sont les détenteurs d'une forme d'intentionnalité authentique, irréductible à toute intentionnalité individuelle. ⁶ Ainsi,

something relevant that the agents did jointly intentionally), and this in turn entails that there must be a relevant joint intention on the basis of which the agents performed the action jointly » (Tuomela, 2006, p.53).

4. La variable Ψ substitue les prédicats intentionnels tels que, par exemple, 'avoir l'intention de', 'vouloir', 'aimer' etc.

5. Margaret Gilbert, Annette Baier et Anthonie Mijers sont de ceux qui défendent une position collectiviste : Gilbert, 1996 ; 1989 ; Baier, 1997 ; Meijers, 2003 ; 1994.

6. « How is one to decide what it is to feel guilt? [...] why not consider the so-called guilt feelings in both individuals and groups, and extrapolate from both of these? [...] One might then want to say that groups did not feel guilt in quite the same way that individuals did. It would not be necessary to say that they did not feel guilt

la position collectiviste défie le postulat traditionnel du mental comme étant l'attribut (essentiel) des individus naturels. En cela, elle affiche des similarités structurelles avec des théories instrumentalistes, selon lesquelles l'intentionnalité n'est qu'un moyen pragmatique d'interpréter et de prédire le comportement d'un système. Daniel Dennett, par exemple, soutient que des états intentionnels peuvent être attribués à n'importe quel système qui obéirait à certaines régularités entre *input* et *output*. Adopter la « stratégie intentionnelle » vis-à-vis d'un certain système – le considérer comme une entité rationnelle – est plus simple que de le décrire dans un langage fonctionnaliste ou physicaliste.⁷ Dans l'approche instrumentaliste, les ordinateurs, les joueurs d'échecs sont des systèmes intentionnels à juste titre, tout comme les individus humains. Il n'y a pas de différence entre l'« intentionnalité primaire » des individus naturels et l'« intentionnalité secondaire dérivée » qui peut être attribuée à des entités artificielles, y compris à des signes linguistiques (Searle, 1995, p.61; Dennett 1996, p.50-55). Les théories collectivistes de l'intentionnalité collective pratiquent un nivellement comparable : en tant que systèmes au comportement prédictible, les collectifs se voient attribuer une intentionnalité qui n'est pas secondaire (*supervenient*) par rapport à l'intentionnalité des individus. Pour soutenir ce point de vue, les théories collectivistes invoquent la force explicative des attributions d'intentionnalité aux collectifs, ainsi que le fait que les collectifs se voient attribuer, tout comme les personnes naturelles, une responsabilité légale (Tollefsen, 2002, p.27). Il est important de noter que l'approche instrumentaliste mise exclusivement sur l'aspect représentationnel des états intentionnels, laissant entièrement de côté l'aspect phénoménal ou qualitatif de leur expérience subjective. Une tendance similaire s'affirme dans les théories collectivistes de l'intentionnalité qui marginalisent les aspects phénoménaux des états collectifs jusqu'à leur non-existence. Naturellement, cette tendance se manifeste surtout dans les approches collectivistes des émotions collectives où l'on soutient que l'émotion collective est déterminable par son contenu cognitif uniquement et que les sensations éventuellement ressenties accompagnent l'émotion collective de façon purement contingente. Ainsi, ces dernières peuvent être reléguées dans le domaine de l'individuel sans mettre en cause l'approche collectiviste des états collectifs (Gilbert, 2002, p.141 et s.; Tollefsen, 2006, p. 234 et s.). Il faut toutefois noter que les similarités entre les théories instrumentalistes et collectivistes de l'intentionnalité sont partielles et se limitent à l'emploi des stratégies explicatives comparables ; elles ne justifieraient pas la conclusion que l'approche collectiviste est instrumentaliste. Les collectivistes tentent à montrer que le statut ontologique des états collectifs est indépendant des états individuels, tandis que l'instrumentalisme dénie un statut ontologique propre à l'intentionnalité tout court.

Résumons brièvement le problème que les théories de l'intentionnalité collective tentent de résoudre: Comment rendre compte du fait que *nous* agissons *ensemble*, l'un *avec* l'autre? Et comment rendre compte de *nos* croyances, intentions, désirs et sentiments présupposés par et impliqués dans *notre* agir *ensemble*? Pour répondre à ces questions, les théories de l'intentionnalité collective se proposent d'analyser les énoncés attribuant des états intentionnels aux collectifs. Le sujet grammatical de tels énoncés est typiquement un nom collectif pour les attributions objectives (3^e personne grammaticale) et le pronom 'nous' pour les attributions subjectives (1^{ère} personne grammaticale). Voici quelques exemples des attributions objectives:

1. Le monde catholique *pleure* la mort du Pape.
2. La France *veut* gagner la coupe du monde.
3. Le gouvernement Suisse *croit* qu'une modification de la loi s'impose.

at all. [...] Nor is it clear that we should decide *what it is to feel guilt* on the basis of considering what it is for an individual human being to feel guilt » (Gilbert, 2002, p.120-122).

7. « *Intentional systems* are [...] all and only those entities whose behavior is predictable/explicable from the intentional stance. Self-replicating macromolecules, thermostats, amoebas, plants, rats, bats, people, and chess-playing computers are all intentional systems. [...] They exhibit what philosophers call *intentionality* » (Dennett, 1996, p. 34).

Passant du point de vue descriptif de la 3^e personne au point de vue expressif de la 1^{ère} personne, le nom collectif est remplacé par le pronom personnel:

- 1'. Nous *pleurons* la mort du Pape.
- 2'. Nous *voulons* gagner la coupe du monde.
- 3'. Nous *croions* qu'une modification de la loi s'impose.

Les phrases de ce type affichent une indétermination substantielle quant à l'extension de leur référence. Est-ce que 1) est vraie si tous les catholiques pleurent la mort du pape? Est-ce qu'une majorité des catholiques pleurant la mort du pape suffit à rendre vraie une telle proposition? Qui est inclus dans la référence du pronom 'nous' émis par le locuteur de 1')? Comment définir les conditions de vérité ou d'adéquation des propositions de ce type?

Etant donné que la sémantique des phrases 'Nous Ψ ' permet des interprétations collectives ou distributives selon leur contexte, les théories assertant l'irréductibilité des états attribués aux collectifs semblent être indûment restrictives. D'autre part, les théories assertant la réductibilité de tels états à la somme des états individuels s'exprimant en 'Je Ψ ' ne rendent pas justice à la complexité de l'interprétation du pronom 'nous'. Or, l'on pourrait très bien envisager une approche qui concilie ces deux extrêmes : une telle approche serait individualiste quant aux porteurs des états intentionnels collectifs mais collectiviste quant à la modalité spécifique de ces états. Cette approche, qui tient compte de l'équivocité du pronom 'nous', s'inspire de la tradition phénoménologique d'un « nostrisme » basé sur des relations essentiellement réciproques. Dans cet article, nous nous proposons de défendre une telle conception de l'intentionnalité collective en développant le modèle de l'« affiliation » (« *membership account* »). Pour ce faire, nous ferons un bref survol des propriétés sémantiques du pronom 'nous' et des problèmes d'analyse des phrases 'Nous Ψ '. Dans un deuxième temps, nous développerons une conception bi-modale de l'intentionnalité, en la confrontant notamment à la théorie collectiviste et normative du «sujet pluriel » que propose Margaret Gilbert

La sémantique de 'nous'

Dans beaucoup des théories de l'intentionnalité collective, la notion de 'nous' joue un rôle phare. Pour Searle, par exemple, c'est le pronom 'nous' qui – en tant que sujet d'une prédication intentionnelle – caractérise la « forme » de l'intentionnalité collective (Searle, 1995, p.26). Searle appelle l'intentionnalité *collective* « *we-intentionality* » et la distingue ainsi de l'intentionnalité *individuelle* ou « *I-intentionality* ». Pour lui, les deux formes de l'intentionnalité sont des propriétés des individus naturels. Selon Tuomela et Miller, certains types d'action collective impliquent des conflits entre « *we-intention* » et « *I-intention* » (la dernière étant une « simple intention personnelle ») des participants, « en raison de quoi nous avons besoin d'un concept de nous-intention » qui n'est pas réductible à des « simples je-intentions personnelles » (Tuomela & Miller, 1988, p.367). Dans l'approche de ces auteurs, les *nous-intentions* des agents impliqués dans une action collective sont étroitement liées au fait qu'ils sont *conscients* de la présence d'autres agents, ainsi qu'à leur « motivation sociale⁸ ». Dans ses œuvres plus récentes, Tuomela parle généralement des « *nous-états* » que les individus ont grâce à leur fonction de « membres d'un groupe » et « à cause d'une raison de groupe » (Tuomela, 2006, p.35). Gilbert relie le pronom 'nous' à la notion d'un « sujet pluriel », comme l'exprime notamment son analyse de la culpabilité collective : « For *us* collectively to feel

8. « It is a central feature of we-intentions that they are based on social motivation. This feature is present in several respects. For example, [...] the agent Ai [...] wants to do his part of X. And the content of this want [...] is clearly social, for it entails [...] that the agent has a belief in the presence of other agents and in a social distribution of subtasks related to X » (Tuomela & Miller, 1988, p.377).

guilt over *our* action A is for *us* to constitute the plural subject of a feeling of guilt over *our* action A » (Gilbert, 2002, p.139 (*mes italiques*)).

L'accentuation du terme 'nous' dans les théories de l'intentionnalité collective montre que l'intérêt ne consiste pas seulement à rendre compte des attributions *objectives* des états intentionnels aux collectifs, mais aussi des attributions *subjectives*. Une approche globale du phénomène n'est pas saturée par une analyse instrumentaliste, expliquant la fonction des attributions *descriptives* telles que « *La France* veut gagner la coupe du monde ». Une théorie exhaustive de l'intentionnalité collective doit se pencher sur les attributions *expressives* telles que « *Nous* voulons gagner la coupe du monde » afin de rendre également compte de la dimension phénoménale de cette forme d'intentionnalité. Tout comme dans le cas des attributions à la première personne du singulier, les attributions à la première personne du pluriel renvoient à une situation discursive où un sujet intentionnel exprime immédiatement son expérience intentionnelle. Tout comme une théorie de l'intentionnalité individuelle, une théorie de l'intentionnalité collective doit rendre compte de cette qualité phénoménale de l'expérience. On s'attend à ce qu'elle explique la portée de ces phénomènes non seulement en termes de prévisibilité mais aussi en termes de « l'effet que cela fait », de la façon d'être ressenti ou éprouvé. Qui doit ressentir quoi pour que l'expression « *Nous* voulons gagner la coupe du monde » soit vraie ou au moins appropriée? *Comment se ressent la 'touche' de notre* volonté de gagner la coupe du monde?

Le pronom 'nous' tombe dans la catégorie grammaticale des pronoms au pluriel. En tant que pronom à la première personne, il appartient à la catégorie des déictiques dont le devoir est de déterminer des objets en fonction des données présentes dans une situation de locution spécifique.⁹ Le pronom 'nous' comprend la sémantique du pronom 'je', car tout locuteur (sujet intentionnel) utilisant 'nous' se dénote comme source de la locution (ou de l'expérience intentionnelle) et s'inclut lui-même dans la référence de son énoncé.¹⁰ Selon le contexte de l'énonciation, la référence de 'nous' est à combler de la façon suivante :

DefN : Nous := je et (pronom de la 2^e personne ou/et nom ou pronom de la 3^e personne).

Le pronom 'nous' se substitue à des noms au pluriel désignant des personnes ou des objets personnalisés (étudiants de philosophie, parents de Claude, Suissesses) dont le locuteur est un ou à des noms collectifs (famille, équipe, orchestre) désignant un groupe dont le locuteur fait partie. Le fait que de la proposition

1) Nous nous promenons

il est possible d'inférer la proposition

2) Je me promène

semble indiquer que 'nous' est, pour ainsi dire, le pluriel de 'je'. Pourtant, ce n'est qu'un aspect du pronom 'nous'. Comme tous les termes au pluriel, 'nous' possède une ambiguïté intrinsèque entre signification distributive et signification collective. Considérons l'exemple suivant :

3) Ces livres coûtent chers.

9. Les déictiques paradigmatiques sont 'ici', 'moi' et 'maintenant'.

10. « *Nous* signifie que celui qui parle (ou ceux qui parlent) est (ou sont) de ceux dont on parle » (Gardies, 1975, p.127).

3) est vraie si a) chacun des livres de l'extension coûte cher (sens distributif), mais aussi si b) l'ensemble de ces livres coûte cher (sens collectif). Dans le premier cas, la condition de vérité exige que tout livre de l'extension coûte cher, dans le deuxième cas il suffit qu'un seul livre (même aucun livre ne) coûte cher pour que la proposition soit vraie. Hors contexte il est impossible de déterminer sans ambiguïté les conditions de vérité des propositions comme 3). Une ambiguïté du même type caractérise les propositions contenant le terme 'nous'. Sans les éléments contextuels, il est souvent impossible de décider si la référence du terme est une distribution des individus ou plutôt une collectivité singulière. Pourtant, le prédicat attribué donne d'habitude des indices quant au choix de l'option correcte. 1) semble être clairement distributive, car le prédicat 'se promener' désigne une activité qui n'exige pas qu'on l'entreprenne en compagnie d'autres personnes.¹¹ Toutes les personnes qui se promènent en compagnie d'une autre personne se promènent également elles-mêmes. L'exemple suivant, par contre, ne se prête pas à une interprétation distributive :

4) Nous avons tué 30'000 ennemis.

Dans ce cas, le prédicat 'tuer 30'000 ennemis' ne peut être attribué à un quelconque 'je' individuel ; il demande un sujet collectif tel qu'une armée ou un groupe terroriste. En vue de l'impossibilité d'attribuer ce prédicat distributivement, DefN ci-dessus ne semble pas s'adapter aux énoncés de ce type. Les cas tels que 4) semblent exiger une signification primitive du pronom 'nous' comme étant irréductible à une combinaison de pronoms au singulier. Une telle signification pourrait se marquer à l'aide de l'adverbe '*ensemble*' :

DefN_E: Nous := je et (pronom de la 2^e personne ou/et nom ou pronom de la 3^e personne) *ensemble*.

L'application de DefN_E à 4) aboutit aux options suivantes :

4') *Ensemble avec* (pronom de la 2^e personne ou/et nom ou pronom de la 3^e personne) j'ai tué 30'000 ennemis.

4'') *Ensemble, moi (je) et* (pronom de la 2^e personne ou/et nom ou pronom de la 3^e personne) avons/ont tué 30'000 ennemis.

L'avantage principal d'une analyse du pronom 'nous' en termes de 'ensemble (avec)' consiste à préserver le caractère intégratif (collectif) que certains de ses emplois impliquent tout en gardant les sujets individuels comme points de référence. Maintenir la référence aux individus qui constituent un sujet collectif contribue à parer au danger inhérent à toute tentative de considérer le pronom 'nous' comme un terme primitif. Postuler une signification du terme 'nous' irréductible à 'moi (je) et d'autres' amène trop facilement, en effet, à déresponsabiliser les individus, prétendant par exemple que hors d'un 'nous' anonyme, personne n'aurait tué des ennemis. L'autre avantage de l'analyse du pronom 'nous' en termes de 'moi ensemble (avec) autrui' consiste à déplacer le poids du caractère collectif, de sorte que celui-ci reste plutôt sur la *propriété* attribuée par la phrase verbale que sur le *sujet* de la proposition. Ce que le terme 'ensemble (avec)' modifie n'est pas tant le sujet mais plutôt *la façon dont le prédicat s'applique au sujet*. C'est le *caractère partagé de l'action* (dans l'occurrence 'tuer 30'000 ennemis') – le fait qu'on l'accomplisse 'ensemble' – qui se trouve au centre de l'attention.

11. Selon Gilbert, par contre, un énoncé « nous nous promenons » renvoie clairement à un état intentionnel collectif dont l'irréductibilité est une fonction d'un « engagement conjoint » (« *joint commitment* ») de former un « sujet pluriel » (Gilbert, 1990).

Le contexte (large) de notre monde est tel que le fait de tuer 30'000 ennemis implique une action partagée par plusieurs agents individuels. Ni le fait de tuer ni le fait de tuer des ennemis n'ont des implications pareilles. Cela ne veut pas dire, pourtant, que l'énoncé 'Nous avons tué des ennemis' exigerait *a priori* une interprétation distributive. On peut imaginer aussi bien des scénarios où un tel énoncé témoigne d'une action partagée que des scénarios où il réfère à plusieurs actions individuelles. Sans connaissance de son contexte (étroit), il est tout simplement impossible de déterminer la question de son interprétation distributive ou collective. Ce qui importe avant tout est que l'interprétation collective du pronom 'nous' n'implique pas le postulat d'un sujet pluriel qui excluerait les individus du domaine de la référence du terme. Tout individu disant 'Nous avons tué des ennemis' assume la responsabilité d'avoir tué, et cela indépendamment de l'ampleur de sa contribution. Du point de vue linguistique, cette réalité est révélée par le fait que le verbe accompagnant le pronom 'nous' se met toujours au pluriel – nonobstant une interprétation distributive ou collective. Bien que le pronom 'nous' ait la capacité de référer collectivement en se substituant à des noms collectifs tels que 'orchestre' ou 'gouvernement' – qui s'accompagnent d'un prédicat au singulier – il maintient toujours son caractère d'un terme pluriel dans la prédication.¹²

En cela, le pronom personnel 'nous' se distingue du pronom *impersonnel* 'on', qui exprime un *singulier* grammatical. Souvent, on considère 4) comme synonyme de

5) *On a tué 30'000 ennemis.*

Tandis que 4) et 5) peuvent effectivement référer au même état des choses, leurs perspectives d'énonciation sont différentes. La perspective d'un énoncé de la forme 5) ressemble plus à l'observation (ascription objective) qu'à l'expression inclusive (ascription subjective). La forme singulière suggère que l'agent en question est considéré comme un seul agent amorphe, dont la nature est, en plus, impersonnelle (ou au moins apersonnelle). Cette conception dépersonnalisée de l'agent collectif semble bien s'accorder avec l'idée d'un « sujet pluriel » des états intentionnels. Selon les avocats du modèle du « sujet pluriel », les états intentionnels d'un sujet pluriel ne se reflètent pas forcément dans les états personnels des membres individuels. Comme le prétend Gilbert, par exemple, le fait qu'un groupe G croit que p est compatible avec le fait qu'aucun membre M_G ne croit que p .¹³ En vue d'une telle conception d'un sujet pluriel, on pourrait penser que le pronom 'on' s'apprête bien à rendre compte d'un sens collectif du pronom 'nous'. |

Pourtant, le caractère impersonnel du pronom 'on' n'implique pas forcément la conception d'un sujet pluriel au sens strict de Gilbert. Comme le montrent les réflexions de Ortega y Gasset, le pronom 'on' pourrait tout aussi bien rendre compte d'une interprétation collective du pronom 'nous' qui serait fondée dans un principe d'affiliation. Selon l'« affiliationisme », ce n'est pas « en tant que moi » que celui qui affiche 5) s'inclut dans la référence du sujet de l'action, mais « en tant que membre d'un groupe ». Un tel perspectivisme n'entraîne pas une déresponsabilisation des individus par rapport à l'action collective, mais plutôt une mise en relation entre leurs actions et omissions et leur appartenance à un collectif. Selon Ortega y Gasset, la vie sociale ou collective « consiste en des coutumes », définies comme « ce que nous pensons et disons parce qu'*on* le dit, et ce que nous faisons parce qu'*on* le fait » (Ortega y Gasset, 1978, p.12). Ortega relie le caractère impersonnel du pronom 'on' à une fonction explicative reléguant la force motivationnelle de certains comportements individuels à des facteurs extérieurs aux considérations personnelles du

12. « Ni plurielles, ni singulières, donc indifférenciées quant au nombre, je considérerai ces formes ['nous', 'vous'] comme anumériques, c'est-à-dire dépourvues de trait numérique dans leurs définitions » (De Cornulier, 1978, p.128).

13. « [I]t is not a necessary condition of a group's belief that p that most members of the group believe that p . Indeed, [...] it seems that it is not necessary that any members of the group personally believe that p » (Gilbert, 1987, p.191).

sujet. Dans ce genre de comportement, l'autarcie personnelle du sujet est suspendue, laissant la place au « grand inanimé », au collectif constitué par des « coutumes » impersonnelles faisant de lui « un hybride entre la nature et l'homme » (*ibid.*, p.13 et s.). Le *on* des coutumes n'est pas censé se substituer à des personnes identifiables, mais aux « gens » qui sont « les autres, tous, le collectif, la société, c'est-à-dire *personne en particulier* » (*ibid.*, p.12). Sans entrer plus profondément dans une discussion de cette approche, il suffit de souligner que le caractère singulier et apersonnel du pronom 'on' le prédestine à servir comme substitut au pronom pluriel et personnel 'nous' quand ce dernier requiert, de par son inscription contextuelle, une interprétation collective. Dans un tel cas, le pronom 'on' se prête à exprimer un mode d'état intentionnel qui se doit à une relation d'affiliation véhiculée par des conditions partagées.¹⁴

Les problèmes d'analyse de 'nous Ψ '

L'un des problèmes qui se pose pour une analyse des énoncés ou des états de la forme 'nous Ψ (que p)' – Ψ représentant un prédicat intentionnel – consiste à trouver un critère qui tranche sans équivoque entre emploi distributif et emploi collectif. Un autre problème consiste à expliquer – dans les cas d'emploi collectif – la nature du partage des états intentionnels par une collectivité.

En ce qui concerne le premier problème, il faut accepter qu'un critère général de distinction entre emploi distributif et collectif de 'nous' en combinaison avec des prédicats intentionnels ne puisse être donné. Considérons l'exemple suivant proposé par Searle (1990):

Surprises par une pluie torrentielle, des personnes dans un parc se lèvent et courent vers un pavillon situé au centre du parc. Chacune de ces personnes pourrait former une pensée telle que « Nous avons l'intention de courir vers le pavillon », exprimant un état intentionnel au mode de 'nous'. Pourtant, de telles intentions ou pensées respectives n'indiqueraient pas, selon Searle, une intentionnalité collective. Elles ne le feraient pas faute de « coopération » : il manque en effet dans cette situation la dimension collective exprimée dans le préfixe '*cum*-' qui indique l'action de faire quelque chose *avec* quelqu'un ou de le faire *ensemble* (Searle, 1990, p.406). Cet élément d'« ensemble avec », exigé pour faire de l'intention en jeu une intention collective, n'appartient pas forcément à la situation décrite. Searle nous invite à imaginer une performance de danse en plein air, figurant exactement les mouvements des personnes fuyant sous la pluie. Dans ce cas, des pensées telles que « Nous avons l'intention de courir vers le pavillon » indiqueraient bel et bien une intentionnalité collective de la part des danseurs, puisque l'action viserait à mener à bien, en concertation avec d'autres, un dessein commun.

Searle développe son exemple pour soutenir qu'un modèle de « croyance mutuelle » ne suffit pas pour rendre compte de l'intentionnalité collective. Il se réfère à la théorie des « nous-intentions » de Raimo Tuomela et Kaarlo Miller (1988). Ces auteurs analysent l'intention collective 'Nous avons l'intention de faire F' en termes des intentions individuelles de faire F, des croyances individuelles par rapport à ces intentions et des croyances mutuelles par rapport à ces croyances individuelles :

- 6) Nous avons l'intention de F:
 - i) Chacun de nous a l'intention de F ;
 - ii) Chacun de nous croit que i) ;
 - iii) Chacun de nous croit que ii).

14. Les réflexions de Max Scheler sur le concept « tradition » témoignent d'une approche similaire: « La 'tradition' est un transfert d'expérience [...]. Ici je juge 'A est B' *parce que* l'autre juge ainsi et *sans savoir que* l'autre juge ainsi, c'est-à-dire: je 'co'-juge simplement l'autre jugement – sans que l'acte de 'comprendre' le 'sens' de l'autre jugement soit distinct de l'acte du propre jugement » (Scheler 1973, p. 48).

Searle critique ce modèle de « croyance mutuelle » en utilisant l'exemple cité ci-dessus pour montrer que les clauses i-iii de 6) ne sont pas seulement satisfaites dans la situation d'une action collective mais aussi dans une situation où une pluralité de personnes adoptent accidentellement le même comportement.¹⁵ La critique de Searle porte surtout sur la clause i) du modèle de « croyance mutuelle » qu'il recommande d'amender comme suit :

- 6) i₁) Chacun (parmi nous) a l'intention de F ;
 i₂) Chacun (parmi nous) a l'intention de contribuer à F en faisant *sa part* pour atteindre F *ensemble avec* les autres.

L'intention collective consisterait donc en une superposition de deux intentions différentes dont les contenus sont reliés par une relation d'inclusion de type partie-tout. Chaque instance de 6.i₁) comprend une instance de 6.i₂) qui diffère selon la tâche individuelle nécessaire pour atteindre F ensemble avec les autres.¹⁶ Ainsi, la structure de l'intention collective reflète la structure d'une intention individuelle dont la réalisation exige une activité complexe, composée de plusieurs actions et sous-actions impliquant elles-mêmes d'autres sous-intentions qui leur sont corrélatives.¹⁷ Searle applique ce modèle d'une intention individuelle globale et ses sous-intentions auxiliaires à l'intention collective dont le contenu global (F) diffère de celui des intentions individuelles auxiliaires (contribuer à F en faisant ma part pour atteindre F ensemble avec les autres) qui sous-tendent les contributions individuelles. Selon lui, la *motivation* d'effectuer sa part pour atteindre F ensemble avec les autres découle de l'intention collective de F ; elle n'est pas due à des envies ou des besoins personnels.¹⁸ Inversement, l'*efficacité causale* nécessaire à réaliser le but collectif F découle des propriétés causales des intentions auxiliaires de contribuer à F. Tandis que l'intention I_A du timbalier A de brandir ses baguettes à un moment donné dans un concert hall spécifique découle de son intention collective F_A « Nous allons jouer la 5^e symphonie de Beethoven », la symphonie ne retentirait pas sans que l'intention auxiliaire I_A du timbalier A n'enclenchait son activité.

Par rapport à son exemple des personnes prises sous la pluie, l'analyse de Searle suggère donc que c'est seulement si ces personnes ont des *nous-intentions* du type 6.i₁) et 6.i₂), dûment amplifiées par des croyances mutuelles les concernant, qu'elles afficheraient une intention collective authentique. Le problème est que l'approche de Searle manque d'un critère objectif concernant l'obtention d'un état collectif authentique. L'exemple de la pluie suggère, en effet, que le contenu explicite F de la *nous-intention* ainsi que le comportement qu'elle sous-tend peuvent être identiques dans les deux cas et donc que des observateurs de la scène n'auraient pas les moyens de décider si l'affirmation « Nous avons l'intention de courir vers le pavillon » réfère à une véritable intention collective ou pas. On peut objecter à cela que « dans la vraie vie » l'observation de telles scènes se

15. On pourrait objecter à Searle que le cas qu'il décrit inclut une « conscience de nous » implicite. Car même si la course accidentelle des gens sous la pluie n'est pas l'action concertée d'un collectif, il existe une relation pratique entre les individus qui se manifeste dans le fait qu'ils ne se heurtent pas mutuellement. Ainsi, la prise en compte des positions et des mouvements des autres témoigne d'une intentionnalité collective qui se situe à un niveau infra-intentionnel, pratique. Afin d'éviter de parler d'intentionnalité collective à ce niveau, Searle est contraint d'inscrire la conscience des autres dans l'« arrière-plan de tendances et capacités » (Searle, 1999, p.413, p.24 et s.; 1995, p.127-147).

16. L'analyse de Searle semble comprendre implicitement l'idée d'un engagement (« *commitment* », « *joint acceptance* ») et ainsi d'une normativité dans l'intentionnalité collective (cf. Bratman, 1992 ; Gilbert, 1987 ; 1989.)

17. Cf. l'analyse de l'action de Gavriilo Princip, assassin de l'archiduc Franz Ferdinand à Sarajevo (Searle, 1983, ch. 3, « Intention and Action »).

18. « What a collaborative intention does [...] is to *correlate* the behaviors of collaborators. [...] Thus, metaphysically speaking, what a collaborative intention does is reduce the number of degrees of freedom in, for example a two-by-two decision problem, for a system of two decision makers, from two degrees to one » (Thalos, 1999, p.469). Dans une version antérieure de son article, Thalos utilise l'expression 'we-intention' au lieu de 'collaborative intention'.

fait dans des contextes plus vastes qui fournissent des indices supplémentaires par rapport au caractère des intentions en jeu. Des recherches empiriques montrent ainsi que le comportement physique des acteurs, notamment la direction des regards et l'orientation corporelle, signale clairement à l'observateur éventuel s'ils font partie d'une action concertée ou non (Sebanz *et al.*, 2006, p.70-76).¹⁹

Quoiqu'il en soit, l'approche de Searle présente l'intentionnalité collective comme une modalité spécifique des états intentionnels des individus. Cela implique que les individus, dans leur expérience subjective, éprouvent les états collectifs comme étant différents, puisque partagés, de leurs états personnels. Le recours à la phénoménalité soulève pourtant des objections: d'abord, il permet aux individus solipsistes (même aux cerveaux dans une cuve) d'avoir des états intentionnels collectifs. En effet, un timbalier qui souffrirait de certains dégâts psychologiques peut tout à fait brandir ses baguettes et faire résonner ses timbales tout seul, tout en se croyant entouré d'un orchestre symphonique. Est-ce que l'expérience d'une intention collective « nous allons jouer la 5^e symphonie de Beethoven » par un seul individu (ou par un cerveau dans une cuve) peut suffire à satisfaire les conditions d'un état partagé? Intuitivement, il semble absurde de parler d'intentionnalité collective dans le cas d'un état solipsiste, nonobstant sa qualité phénoménale. Une autre objection pourrait porter sur le fait que le recours à l'expérience subjective permet aux personnes qui partagent objectivement une même situation (la course sous la pluie, par exemple) de l'éprouver de façon différente: rien n'empêche *a priori* que A éprouve le fait de courir à l'abri comme une expérience individuelle, non coordonnée, alors que B l'éprouve comme faisant partie d'une expérience collective dûment concertée.

Pour remédier aux faiblesses du subjectivisme, on a proposé des conditions supplémentaires telles que la condition d'intégralité, exprimée en 6) par la phrase « chacun parmi nous » :

« It is obvious (and trivially true) that the sharedness of intentionality is not a matter of the form or content of one single individual's intentionality alone. [...] In order for (we) intentionality to be shared, *all* participants have to have the appropriate (we-) intentions » (Schmid, 2003, p.209 et s.).

Si l'expression « tous les participants » dans la citation ci-dessus réfère à tous ceux qui 'participent' à l'extension du terme 'nous', 6) peut se reformuler de la manière suivante :

- 7) Nous avons l'intention de F si et seulement si pour tout x appartenant à l'extension du pronom 'nous'
- i₁) x a l'intention de F ;
 - i₂) x a l'intention de contribuer à F en faisant *sa part* pour atteindre F *ensemble avec* les autres x ;
 - ii) x croit que i₁) et i₂) ;
 - iii) x croit que ii).

Il est évident que cette version renvoie de nouveau au problème de l'indétermination de l'extension du pronom 'nous' qui, dans beaucoup des cas, n'est pas suffisamment déterminée par le contexte et implique de manière importante les intentions des participants de la situation de son application.²⁰ 'Nous' – à la différence de 'moi' – n'est pas un déictique purement indexical

19. Je remercie Laurence Kaufmann pour m'avoir indiqué cette source.

20. « There is another contrast between 'I' and 'we'. The former is intention-proof. [...] Things are different with 'we'. Part of the referent of an utterance of this expression is bound to be the speaker. But *intentions* may play a major role in the determination of *part* of the referent. By saying that we went to Paris, I may mean that my wife and I went there. By using 'we', I referred to myself and another object I intended to refer to, namely my wife » (Vallée, 1996, p.223).

dont la référence est entièrement déterminée par la situation discursive de son énonciation. Tandis qu'aucun locuteur ne peut entendre désigner autre chose que ce qu'il désigne en disant « moi » – à savoir soi-même –, et aucun destinataire ne peut se méprendre sur cette expression, les autres pronoms personnels exigent des indications supplémentaires pour fixer leur référence dans telles ou telles circonstances. Si, par exemple, plusieurs destinataires potentiels sont présents dans une situation discursive, l'énonciation « toi » n'est pas en elle-même suffisamment indexicale pour indiquer sans ambiguïté la personne ciblée. Il faut des gestes ou des mots supplémentaires de la part du locuteur pour parvenir à ce but. Les pronoms de la troisième personne sont encore davantage tributaires d'une démonstration supplémentaire. Pour indiquer sans ambiguïté de qui l'on parle lorsque l'on dit « elle », il faut des démonstrations gestuelles, voire des références anaphoriques au co-texte linguistique. Lorsqu'il est analysé comme 'moi et un pronom de deuxième et/ou troisième personne', le pronom 'nous' hérite pour ainsi dire de la dépendance démonstrative des pronoms de la deuxième et troisième personne. Ce caractère partiellement démonstratif implique que la référence du terme 'nous' peut transcender temporellement et spatialement la situation discursive actuelle. Grâce au pouvoir intégratif de ce terme, un locuteur disant 'nous' peut effectuer une prédication au nom d'autres personnes, englobant ainsi des générations antérieures et des générations futures dans une même référence de 'nous', par exemple, 'les Suisses' quand il dit: « Nous croyons aux avantages de la démocratie directe. »

Etant donné que les intentions d'un locuteur jouent un rôle décisif quant à la détermination de la référence de 'nous', la condition d'intégralité introduite en 7) ne peut pas sauver l'analyse de l'intention collective de la critique de subjectivisme. En outre, l'exigence de l'universalité selon laquelle tout membre de l'extension du pronom 'nous' doit de fait manifester l'état exprimé par 'nous Ψ (que p)' semble être trop forte. Assumons une situation où l'extension du terme 'nous' est suffisamment déterminée, par exemple quand une armée exprime la volonté de se battre. L'acclamation « Nous voulons nous battre jusqu'à ce que l'ennemi soit vaincu » n'exprime-t-elle la volonté partagée de l'armée que dans le cas où *tous* les soldats *ont de fait* cette nous-volonté ? Un seul non-conformiste suffirait-il à remettre en question cet état intentionnel collectif ? Si une telle implication semble douteuse et si l'on est prêt à admettre qu'un certain nombre de non-conformistes ne puisse pas mettre en danger un état intentionnel collectif, on doit se contenter d'une quantification probabiliste quant à l'intégralité de l'état collectif. Ajoutons à cela que, du point de vue épistémique, nous serions encore renvoyé aux critères subjectifs, car toute tentative de déterminer si les participants ont ou n'ont pas l'intention collective exigerait qu'ils expriment la qualité phénoménale de leurs états intentionnels.

On le voit, l'idée centrale de la condition d'intégralité est moins la quantification universelle sur l'extension du pronom 'nous' que le caractère essentiellement relationnel de l'intentionnalité collective. Dans son approche, Hans Bernhard Schmid pousse jusqu'au bout ce que l'on pourrait appeler l'idée d'une 'intentionnalité sans porteur', attribué à Michael Bratman.²¹ Schmid fait culminer cette idée dans l'allégation suivante: « Collective intentions are not intentions of the kind anybody "has" – not single individuals, and not any super-agent. For collective intentionality is not subjective. It is relational » (Schmid, 2003, p. 214). Il développe ce point de vue en arguant que, suite au « lavage de cerveau cartésien », nous nous trouvons sous la contrainte de devoir rapporter l'intentionnalité à un sujet. C'est seulement en résistant à la contrainte de cette « acharnement au sujet » qu'il serait possible de voir les intentions partagées comme « phénomène intersubjectif-relationnel » et, par conséquent, comme quelque chose qui n'est pas de l'ordre d'une possession que les « sujets » – qu'ils soient individuels ou collectifs – « auraient ». Les intentions partagées sont plutôt quelque chose « que des individus *se partagent* », et « ce partage, cette communauté, est un phénomène primitif, non-réductible à un "avoir" » (Schmid, 2005, p.233 et

21. « Shared intention ... is not an attitude in the mind of some fused agent ... ; and it is not an attitude in the mind or minds of either or both participants. Rather, it is a state of affairs that consists primarily in attitudes ... of the participants and interrelations between those attitudes » (Bratman, 1999, p.122 et s.).

s.). A mon avis, il est loin d'être certain que la thèse concernant le caractère essentiellement relationnel d'une propriété exclue la notion de sujet ou du porteur de cette propriété. De même, il est loin d'être certain que l'insistance sur un sujet intentionnel soit le seul effet d'un lavage de cerveau cartésien. Il n'en reste pas moins que le déplacement de l'analyse vers la dimension relationnelle de l'intentionnalité collective a l'avantage de cibler non pas la dépendance des *sujets* intentionnels mais la dépendance de leurs *états* individuels. Mettre en évidence le caractère *partagé*, donc *relationnel*, des états collectifs souligne que la signification du concept de l'intentionnalité collective implique la référence à des *situations partagées*. C'est grâce à l'expérience des situations partagées que des *nous-états* sont vécus. En l'absence de relations interindividuelles concrètes, ni le « sens de faire des choses ensemble », ni les concepts 'ensemble (avec)' et 'nous' ne seraient intelligibles.

On peut assumer que dans les situations partagées, il y a toujours des attitudes collectives, même aux cas où personne ne manifeste un *nous-état* explicite. En courant vers l'abri, par exemple, chacun a tendance à éviter des collisions mais un tel évitement ne présuppose ni des intentions collectives explicites 'Nous ne voulons pas entrer en collision,' ni des intentions individuelles 'Je ne veux pas entrer en collision'. Éviter la collision manifeste un *sens d'être ensemble*, une 'sensation' du caractère partagé de la situation que l'on peut considérer comme la base expérientielle de toute intentionnalité collective explicite. Assumer que le cas paradigmatique des *nous-états* implique une situation partagée n'entraîne pourtant ni la thèse selon laquelle l'intentionnalité collective est indépendante des sujets individuels, ni la thèse selon laquelle le seul emploi correct de 'nous' est collectif. Le mérite des auteurs tels que Gilbert, Searle, Baier et Tuomela est bien d'avoir montré que, dans certaines conditions, les occurrences de 'nous Ψ (que p)' exigent une interprétation collective qui n'est pas analysable en termes de 'moi et quelqu'un d'autre'.²² Mais contrairement à ce que semble croire Philippe Pettit, leurs efforts ne démontrent pas l'impossibilité « d'analyser des nous-locutions au moyen des moi-locutions²³. » C'est son caractère déictique et pluriel qui détermine que la référence du terme 'nous' dépend toujours de paramètres contextuels et co-textuels. Malgré ses propriétés intégratives, le pronom 'nous' ne possède pas, de façon inhérente, un sens collectif univoque.

L'intentionnalité bi-modale

Le problème d'intégration dans les théories collectivistes

Outre les notions 'nous' et 'ensemble (avec)', la notion de 'partager' joue un rôle crucial dans l'inventaire conceptuel des théories de l'intentionnalité collective.²⁴ Alors même que toutes ces théories défendent la conception des états intentionnels comme étant essentiellement partagés, elles sont en désaccord par rapport à la nature du partage envisagé. Pour les théories collectivistes, c'est l'unicité de la chose partagée qui l'emporte sur la pluralité de ceux qui se la partagent tandis que pour les théories individualistes, l'ordre est inverse. Une question qui se pose est de savoir jusqu'à quel point le concept de partage exige une interprétation collectiviste des instances de 'nous Ψ (que p)'.

L'idée selon laquelle un état collectif – par exemple la joie que les Catholiques allemands ont ressenti à la suite de l'élection du pape Benedict – est un état *numériquement un* (indivisible) dont le sujet est l'Eglise Catholique Allemande soulève le problème de l'intégration de tous les états

22. Certes, Gilbert suggère que, de toutes les analyses possibles des prédictions intentionnelles au pluriel, *seule* l'analyse collectiviste est la *bonne*. Mais elle ne nie pas que ces prédictions puissent s'analyser de différente manière.

23. « The emphasis on the importance of 'we' connects with the insistence by writers like Margaret Gilbert (1989), John Searle (1995) and Annette Baier (1997) that there is no possibility of analysing we-talk in I-talk » (Pettit, 2001, p.117).

24. Voir par exemple les titres suivants : « How To Share An Intention » (D. Velleman, 1997), « How Can Individualists Share Responsibility? » (A. Baier, 1993), « Sharing Beliefs and the Myth of the Subjective » (J. Brandl, 1994), « Shared Intention » (M. Bratman, 1993).

individuels dans un tel état collectif. Margaret Gilbert réfère à ce problème dans sa discussion des états de culpabilité collective. Considérons sa tentative de solution, basée sur la thèse de l'« engagement conjoint » qu'elle a développée lors de ses analyses des états collectifs conatifs et cognitifs. L'analyse de la culpabilité collective se présente comme suit :

« For us collectively to feel guilt over our action A is for us to be jointly committed to feeling guilt as a body over our action A.

[...]

For us collectively to feel guilt over our action A is for us to constitute the plural subject of a feeling of guilt over our action A » (Gilbert, 2002, p.139).

Selon Gilbert, le détenteur d'une expérience de culpabilité collective est un « sujet pluriel » qui existe grâce à un « engagement conjoint » (« *joint commitment* ») des individus. L'*émotion* de culpabilité collective n'est pas censée appartenir au domaine de l'intentionnalité des individus engagés de façon conjointe. Néanmoins, Gilbert admet que les caractéristiques phénoménaux de l'émotion collective, si elles existent, pourraient être distribués dans les états individuels.²⁵ Si l'on considère un état intentionnel comme unité non-réductible – comme Gilbert le soutient pour les états collectifs – cette concession ne semble pas logique. Pourtant, elle met en évidence le problème de la répartition d'un état intentionnel collectif sur un « sujet pluriel » et les individus qui le constituent. Ainsi, Gilbert juge inadéquates les analyses de 'Nous nous sentons coupables' en termes de distributions de « culpabilité personnelle » ou de « culpabilité en tant que membre » (modèle d'affiliation). Selon elle, une analyse en termes de « culpabilité personnelle » changerait l'*objet* de la culpabilité, car personnellement, on ne peut se sentir coupable que pour ses propres actes. Pour Gilbert, si la culpabilité collective se résumait aux seules instances de culpabilité personnelle soulevées par les contributions individuelles, il ne resterait plus de sentiment de culpabilité pour l'action collective. Poursuivant son argument collectiviste, elle remarque qu'une analyse en termes de « culpabilité en tant que membre » n'éviterait le piège du changement d'objet qu'aux frais de changement de *sujet* de culpabilité collective qui, selon elle, ne serait plus un « sujet collectif ». Cet argument est visiblement circulaire, présupposant ce qu'il entend prouver, à savoir que le terme 'nous' dans l'attribution 'Nous nous sentons coupable de p' ne peut référer qu'à un sujet collectif. Gilbert présuppose que l'utilisation de 'Nous nous sentons coupable de p' est précédé par ou équivaut à l'« engagement conjoint » de constituer le « sujet pluriel » d'un sentiment de culpabilité. Pourtant, rien dans la structure du terme 'nous' ou des prédicats intentionnels n'implique une telle exigence. Si une occurrence de 'Nous nous sentons coupable d'avoir menti à nos enfants' peut bel et bien dériver d'une constellation d'engagements conjoints, elle peut également référer aux états d'âme de plusieurs individus qui ne sont pas reliés par un tel engagement conjoint.

L'insuffisance de l'argument collectiviste se profile surtout dans la difficulté d'intégrer l'intentionnalité des individus dans l'état intentionnel du collectif auquel ils appartiennent. Tout en affirmant que le sujet intentionnel d'un état collectif est un collectif, la thèse collectiviste affirme qu'un sujet collectif est constitué par des sujets individuels. C'est dire si la dépendance entre l'état collectif et les états individuels est loin d'être claire. Ce manque de clarté se manifeste au niveau linguistique quand Gilbert attribue un état de culpabilité collective au « sujet pluriel » décrit comme un « *corps citoyen* » (*citizen body*), tout en soutenant en même temps que ce sont *les citoyens* qui se sont engagés « à se sentir coupables comme un seul corps (*to feel guilt as a body*) » (Gilbert, 2002, p.140 et s.). De tels glissements entre le singulier et le pluriel par rapport à celui ou ceux qui sont censé(s) éprouver une telle culpabilité rendent la compréhension de l'approche

25. « It seems most likely that there are phenomenological accompaniments of collective guilt feelings. These will include feeling-sensations experienced by individual human beings and occurring, in that sense, in the minds of these individuals. [...] Pangs of collective guilt [...] exist in and through the conscious experiences of individual group members » (Gilbert, 2002, p.141 et s.).

collectiviste difficile. D'une part, une telle approche affirme que c'est un sujet collectif (un groupe) qui « possède » l'état collectif, d'autre part elle affirme que ce sont « les membres » qui l'éprouvent.²⁶ Aussi longtemps que la différence entre la « possession » et l'expérience des états collectifs reste obscure, des formulations comme les précédentes suggèrent que seule l'approche d'affiliation (« *membership account* ») est une analyse adéquate de l'intentionnalité collective. Réfléchissons : si *les citoyens* sont engagés à se sentir coupable « *comme un seul corps* », cela revient à ce que les citoyens aient des *expériences spécifiquement collectives*, des expériences qu'ils ont « *en tant que membre* » affilié à un collectif ou « *en tant que partenaire* » d'une interaction. Il semble donc que l'argument collectiviste ne peut que retomber dans l'approche individualiste d'affiliation – approche qu'il prétend pourtant dépasser.

Modalité personnelle et expérience intentionnelle

L'approche d'affiliation explique les états intentionnels collectifs en termes d'états intentionnels individuels mais pourvus d'un élément irréductiblement collectif. Dans la terminologie de Searle, il s'agit du « phénomène biologiquement primitif » d'un « sens de faire (vouloir, croire, etc.) quelque chose ensemble » (Searle, 1995, p.24) qui se manifeste aussi dans le préfixe '*cum*' compris dans beaucoup de prédicats (Searle, 1990, p.406). Tuomela, de son côté, parle d'un « *nous-mode* » au sens fort, selon lequel des individus ont des « *nous-états* » en leur fonction de « *group members because of a group reason* » (Tuomela, 2006, p.35). Ces états ne sont pas réductibles à des « *moi-états* ». Searle parle d'une « *nous-conscience* » irréductible à n'importe quel ensemble de « *moi-consciences* » et semble ainsi suggérer qu'au niveau phénoménal de nos expériences, nous pouvons distinguer entre nos états collectifs et nos états individuels (Searle, 1995, p.24). Mais comme nous venons de le voir, l'élément formel 'nous' ne peut fournir un indice non ambigu de l'intentionnalité collective. En plus, il n'est pas facile de voir comment cette nous-modalité se manifesterait dans nos expériences intentionnelles. On pourrait supposer – comme Husserl le suggère dans ses *Investigations logiques* – que l'expérience 'pure', le vécu immédiat d'un état d'âme, ne comprenne pas nécessairement l'idée de 'moi' (Husserl, 1988, p.35 et s.). Husserl semble penser que la forme de l'expérience pure est plutôt apersonnelle, plutôt du type 'coupable' ou 'éprouvant culpabilité' que du type 'Je me sens coupable'. Selon lui, c'est seulement par un acte psychique ultérieur que ce *quale* de l'expérience immédiate est ralié à l'idée de 'moi' comme « point de référence ». Ainsi, 'Je me sens coupable' manifeste la prise de conscience d'une expérience d'ores et déjà ressentie.

L'approche de Husserl nous ouvre deux manières d'évaluer l'hypothèse d'une intentionnalité bi-modale. D'une part, elle donne lieu à une thèse faible par rapport à la modalité personnelle des états intentionnels :

- 8) L'expérience intentionnelle ne nécessite pas le mode de 'moi'.

Assumer 8) ouvre la voie à l'acceptation de la proposition 9) résumant le point de vue des 'bi-modalistes' :

- 9) L'état intentionnel est vécu sous un mode personnel, soit 'moi' soit 'nous'.

Si l'on assume la proposition 9), l'on se trouve dans l'obligation de préciser les conditions qui déterminent si un état est vécu sous l'un ou l'autre de ces modes personnels. De même, l'on devrait aborder la question des priorités et des dépendances entre ces deux modes. La plupart des défenseurs d'une conception bi-modale de l'intentionnalité ont tendance à considérer le '*moi-mode*'

26. A comparer avec: « Collective guilt [...] is possessed by the group in the sense that it functions to assess the group's character. [...] the group itself does not 'feel' guilt. The guilt is felt 'through' its members. But [...] the guilt 'belongs' to the group itself » (Tollefsen, 2006, p.234 et s.).

comme étant unilatéralement dépendant du '*nous-mode*'.²⁷ Considérons maintenant une thèse plus forte inspirée par la proposition de Husserl :

- 10) L'expérience intentionnelle ne comprend pas de modalité subjective.

Assumer 10) implique la modification suivante de la position bi-modale :

- 9') *L'expérience intentionnelle est réfléchie* sous un mode personnel, soit 'moi' soit 'nous'.

Si l'on assume la proposition 9'), l'on se trouve dans l'obligation de préciser les critères selon lesquels une expérience apersonnelle est attribuée, par la réflexion, soit à un sujet individuel 'moi' soit à un sujet collectif 'nous'. Quelque que soit la thèse de prédilection, les tâches analytiques qui en découlent doivent être abordées de la même manière. La méthode consiste en effet à montrer que la nature même de certaines expériences ou de leurs réflexions présuppose des relations interindividuelles et en gardent l'empreinte. C'est une approche que maints phénoménologues ont développée afin de rendre compte de l'envergure de notre vie intentionnelle.

« Autrui-personnalité » et « nostrisme » : l'approche phénoménologique

Une analyse remarquable de l'intentionnalité interindividuelle a été développée par Adolf Reinach qui aborde la question de l'origine des entités normatives telles que *obligations* et *droits* par le moyen d'une philosophie des « actes sociaux²⁸ ». L'objet-phare de sa recherche est l'acte social de la promesse que Hume déjà caractérise comme « ciment de la société ». Selon Reinach, les actes dits « sociaux » appartiennent à la classe des « actes spontanés » qualifiés comme expériences intentionnelles et ponctuelles d'un Moi (Reinach, 1989, p.158). La propriété spécifique des « actes sociaux » est leur relation d'adresse à autrui, appelée « *autrui-personnalité* » (*Fremdpersonalität*). Reinach distingue entre des actes « *autrui-personnels* » sans expression extérieure (par exemple pardonner à quelqu'un dans son cœur) et ceux qui sont « perceptibles » (*vernehmbar*) par autrui. Il insiste sur le fait qu'un acte méritant l'épithète « social » implique que le destinataire de l'acte « saisisse » (*innwerden*) le caractère particulier de l'acte ainsi que son contenu (*ibid.*, p.159). Par conséquent, les actes sociaux ont la structure formelle de « offre et acceptation » (*ibid.*, p.171), reprise dans la version linguistique de « demande et réponse » chez Ortega y Gasset (1978).

En se demandant comment un individu se représente *nous* et comment ce genre de représentation est lié aux expériences de la vie individuelle, Ortega y Gasset distingue entre les deux niveaux suivants :

- i) La disposition humaine à agir ensemble ;
ii) L'interaction concrète.

La disposition à agir ensemble est appelée « altruisme²⁹ », alors que les rapports actuels de l'interaction concrète, les « relations sociales » ou « nous-relations », sont compris dans le néologisme « nostrisme ». Selon Ortega, l'altruisme est la condition *sine qua non* de toute activité sociale. L'altruisme est censé être une attitude « passive » de base, un état d'ouverture vis-à-vis de la présence des semblables et n'est pas à confondre avec un comportement éthique visant le bien-

27. « The individual intentionality [...] is derived from the collective intentionality » (Searle, 1995, p.25).

28. Dans la terminologie phénoménologique, les états mentaux épisodiques sont souvent appelés « actes ».

29. « L'homme est *a nativitate* ouvert [...] à l'autre; [...] c'est justement parce que l'homme est *a nativitate* ouvert à l'Autre (en latin *alter*) qu'il est *altruiste*, qu'il le veuille ou non. [...] Être ouvert à l'Autre et *aux* Autres est un état permanent et essentiel de l'homme [...]. Il est la pure coexistence, la semence de toute relation sociale possible, simplement la présence – étant avant tout une co-présence – du ou des semblables dans le champ visuel de ma vie » (Ortega y Gasset, 1978, p.99 et s.).

être d'autrui. Ce qui importe pour entrer dans une relation « nostrique » avec autrui est de devenir « actif » à l'égard de celui qu'on a reconnu être l'*alter* :

« Être ouvert vis-à-vis de l'Autre est un état passif; il faut que j'agisse envers lui sur la base de mon être ouvert et qu'il me réponde, qu'il réagisse. Ce que nous faisons ensemble est égal : je peux lui panser ses blessures ou lui donner un coup de poing auquel il répond avec un autre coup de poing. Dans les deux cas, nous vivons ensemble par rapport à quelque chose et nous vivons dans une relation de réciprocité. La forme verbale "nous vivons" avec sa terminaison "-ons" exprime très bien cette réalité nouvelle de la nous-relation ; *unus et alter*, moi et l'Autre, nous faisons ensemble quelque chose et en faisant cela, nous sommes nous. Si j'ai appelé *altruisme* l'être ouvert vis-à-vis de l'Autre, il faut nommer notre relation d'existence mutuelle *nostrisme* ou *nous-relation*. Cette relation est la première forme d'une relation concrète avec autrui et ainsi la première réalité *sociale* » (*ibid.*, p.102 et s.).

Ce qu'Ortega met en relief est une structure essentiellement réciproque de 'nous' en termes de '*unus*' et '*alter*' qui se manifeste aussi dans le terme de 'réponse' (ou 'réaction'). Tout comme réponse et demande sont logiquement interdépendantes, une action de *unus* envers *alter* et la réaction de *alter* se conditionnent mutuellement. La version impersonnelle de l'analyse de 'nous' en termes de *unus et alter* fait ressortir le caractère corrélatif de la relation nostrique et rend compte d'une conception intégrale de 'nous'. Selon Ortega, l'interaction créatrice d'une 'nous-relation' entre *unus et alter* peut être du type conflit ou du type coopération. « Panser les blessures d'autrui » et « se battre à coups de poings » sont des interactions dont les valeurs sont pareilles pour la constitution d'une intentionnalité collective.³⁰ On constate aussi que la notion de réciprocité des relations nostriques n'est pas forcément une notion de symétrie logique.

Reinach, de son côté, souligne le caractère performatif de la structure réciproque de l'acte social par la métaphore d'un projectile, « lancé par son accomplissement même vers autrui pour s'accrocher dans son âme » (Reinach, 1989, p.171). Cette métaphore dépeint de façon impressionnante la fonction que Karl Bühler appelle « fonction de déclenchement » (*Auslösung*) ou « fonction d'appel », distinguée des fonctions de manifestation et de représentation du langage (Bühler, 1968 ; 1982). Ce qui est déclenché dans un acte de promesse, par exemple, est la production des objets normatifs comme le droit et l'obligation. Ceux-ci naissent au moment de la saisie de l'acte par le destinataire et sont destinés à se terminer au moment où un acte satisfaisant son contenu (en l'occurrence l'exécution de ce qui a été promis) est accompli. Selon Reinach, l'existence de ces objets normatifs dépend des actes intentionnels liant une « relation obligatoire » entre deux sujets.³¹ La constitution de la « relation obligatoire » revient à la production des objets normatifs. Elle marque une première étape de l'acte social total, à savoir sa *validation*. La réalisation de son contenu et, par conséquent, la disparition des objets produits marquent une deuxième étape de l'acte, à savoir sa *satisfaction*. La validation est la « *détermination absolue* » de l'acte, tandis que sa satisfaction n'est qu'une « *détermination relative* » qui peut échouer.³²

L'efficacité de l'acte social est étroitement liée aux conditions de la situation communicationnelle partagée. Si un locuteur L fait une promesse à un destinataire D, il se trouve en face de ce dernier et s'adresse à lui en utilisant 'toi'. Dire « Je *lui* promets de faire H » n'est pas un acte performatif,

30. En cela, Ortega s'oppose clairement à l'idée selon laquelle l'intentionnalité collective présuppose la coopération.

31. « Avec l'acceptation de la promesse naissent – absolument simultanément – un droit (*Anspruch*) et une obligation (*Verbindlichkeit*). [...] Appelons la relation entière qui se déploie en vertu d'une promesse "relation obligatoire". [...] Elle comporte [...] en soi la détermination d'être dissolue. A tout droit et à toute obligation "appartient" la réalisation de leur contenu, [...] dans le sens peut-être où à la belle oeuvre d'art appartient l'admiration et à la mauvaise action "l'indignation" » (Reinach, 1989, p.172 et s.).

32. « There are absolute determinations of acts [...] e.g. promissings are and must be grasped. But to say of an act that it can be fulfilled is to predicate a 'relative' determination of it » (Mulligan, 1987, p.70).

mais un acte descriptif ou pronostique n'ayant pas l'efficacité de « Je *te* promets de faire H ». Exigeant une attitude intentionnelle de la part du destinataire aussi bien que de la part du destinateur, chaque acte de promesse nécessite une conception réciproque de 'moi' et de 'toi' dans l'esprit de chacun des participants. Cette conception peut être représentée ainsi:

11) L: Je te promets que je ferai H pour toi ;
J'assume l'obligation d'effectuer H pour toi.

12) D: Je comprends/J'accepte que tu me promets de faire H pour moi ;
J'ai le droit à H effectué par toi pour moi.

Le couple de représentations réciproques compris dans un « acte social » nous donne la structure de base de l'intentionnalité collective. Malgré le fait qu'une représentation explicite 'nous' n'entre pas en jeu, la conscience de nous en tant que 'moi avec toi dans une interaction' est présente. Cette stipulation peut être mise en évidence par l'intégration du couple des conceptions réciproques 11) et 12) dans la forme générique suivante :

13) L, D: Nous, moi avec toi, nous interagissons.

L'interprétation du terme 'nous' en 13) est nécessairement collective car le concept 'interagir' ne s'applique pas à un sujet individuel. Néanmoins, l'interaction englobe la possibilité que toute contribution individuelle soit désignable par un prédicat différent. Partager une interaction revient à se trouver dans la présence d'autrui et de créer avec lui une situation nouvelle dans le dessein de faire cela *avec* lui. Cette forme de base de l'intentionnalité collective invoque la distinction entre intentionnalité « présentationnelle » et intentionnalité « représentationnelle ». Searle introduit cette distinction pour rendre compte des relations causales entre l'intentionnalité de la perception (ainsi que de l'action) et ses conditions de satisfaction. Alors qu'un état d'intentionnalité cognitive tel que « Je crois qu'il pleut à Paris » n'implique aucun lien causal entre l'état de croyance et la pluie à Paris qui le satisfait, un état tel que « Je vois qu'il pleut à Paris » exige un tel lien causal. Dans ce cas, le fait qu'il pleut à Paris, c'est-à-dire la condition de satisfaction de mon expérience visuelle, en est aussi la cause. La dépendance directe de l'état perceptuel par rapport au fait réel représenté dans son contenu amène Searle à qualifier ce genre d'intentionnalité comme « présentationnel » plutôt que « représentationnel » (Searle, 1983, ch. 2 et 3; Johansson, 1989, ch. 13 et 15). Or, la terminologie d'intentionnalité présentationnelle et représentationnelle s'applique bien à la structure de l'intentionnalité collective manifestée dans un « acte social ». Elle ressemble à la distinction entre « *détermination absolue* » et « *détermination relative* » introduite par Reinach pour trancher entre le niveau de la *validation* d'un acte de promesse et le niveau de sa *satisfaction* (réalisation). Au niveau de la validation, l'intentionnalité du destinataire de l'acte ainsi que celle du destinataire qui en saisit toute la portée doivent être présentationnelles. Le corrélat intentionnel de l'acte d'émission du destinateur L comporte le facteur « saisir cet acte (toi) », le terme 'toi' impliquant la présence immédiate et perceptible de son désigné.³³ Aussi longtemps que la détermination absolue de l'acte social est concernée, son caractère intentionnel est de type « présentationnel ».

En revanche, le contenu de l'acte comporte aussi un facteur propositionnel qui renvoie à un état de choses à réaliser dans le monde. Du point de vue du contenu propositionnel, l'intentionnalité de l'acte est *représentationnelle*, car l'état de choses invoqué par sa performance ne se trouve pas

33. Cf. aussi les idées de « fondation *in re* » : Smith, 1984 ; Meijers, 2003.

dans une relation d'inclusion avec l'acte. Il est situé hors de l'acte par rapport à l'espace et le temps, et sa relation à l'acte est celle d'une détermination relative, c'est-à-dire contingente.³⁴ Le facteur propositionnel de l'acte « faire *H* pour toi (je) » peut se traduire dans la forme « faire *H* pour *D* (*L*) ». Ainsi, il constitue la fonction représentative de l'acte, tandis que « saisir cet acte 'toi' » constitue sa fonction d'appel. L'impact normatif de l'acte social relève du niveau de la fonction d'appel propre à l'intentionnalité présentationnelle. L'importance des actes sociaux en tant que « ciment de la société » se fonde ainsi dans leur double intentionnalité : l'intentionnalité présentationnelle leur confère l'efficacité immédiate de créer des entités normatives, l'intentionnalité représentationnelle leur permet de transcender la situation actuelle de sorte que la validité des droits et des obligations soit garantie jusqu'à leur satisfaction ultérieure.

Conclusion

Tandis que la théorie individualiste des « actes sociaux » explique les entités normatives du droit et de l'obligation comme « objets sociaux » ressortissant de l'intentionnalité collective, la théorie collectiviste du « sujet pluriel » inverse l'ordre d'explication en soutenant que l'intentionnalité collective est engendrée par une obligation collective. Selon cette théorie, ce n'est que par la voie d'un acte normatif explicite qu'un « sujet pluriel » et son intentionnalité collective naissent, et c'est précisément parce que les analyses individualistes sont incapables de rendre compte de cette condition d'unification normative qu'elles doivent être rejetées. Considérons, par exemple, la thèse de Gilbert selon laquelle l'intentionnalité collective présuppose un « engagement conjoint » d'où découlent les droits et les obligations :

« For the relevant psychological predicate "X" and persons P1 and P2, P1 or P2 may truly say "We X" with respect to P1 and P2 if and only if P1 and P2 are *jointly committed* to X-ing *as a body*. »

« Pursuing this mode of description, these obligations and entitlements derive from the joint commitment alone. They *inhere* in the joint commitment in the sense that once the joint commitment exists, they exist also. Nothing further is needed » (Gilbert, 1997, p.19, 26).

Pour Gilbert, l'acte d'« engagement conjoint » doit être qualitativement différent de tout « engagement personnel » des personnes impliquées. On rencontre donc de nouveau le problème de l'intégration des états individuels, ou bien de l'« appartenance » des états intentionnels, que la position collectiviste soulève sans pour autant le résoudre. Bien que ce soit des individus qui s'associent pour s'engager de façon conjointe, l'engagement créé ne leur « appartient » plus, c'est-à-dire il n'appartient ni à P1 ni à P2 ni à P1&P2, mais à une entité intégrante P1, P2 de façon non distincte. L'insatisfaction avec l'approche collectiviste – soulevée par les lacunes explicatives concernant l'intégration et le statut des états individuels dans les états collectifs – est encore augmentée par le risque d'un cercle vicieux. Fonder l'intentionnalité collective dans les actes normatifs d'« engagement conjoint » revient à présupposer le sens de 'nous' que précisément ces actes normatifs sont censés créer.

En vue des difficultés soulevées par la position collectiviste, il semble plus prometteur d'adopter le modèle d'une intentionnalité bi-modale comme théorie générale de l'intentionnalité collective. Le modèle d'intentionnalité bi-modale rend compte d'une intentionnalité irréductiblement collective ou sociale, fondée sur les structures interactives et le « sens d'autrui » qui émergent des situations partagées. De même, le caractère normatif des états collectifs s'explique en raison de la structure logique de certaines interactions, telles que la « détermination absolue » entre les

34. « We may say that a social act *s* is de re such that it may be fulfilled and we may explicate this relative determination of *s* by saying that for any social act *s* and the realization of its content *r*, *s* and *r* are ontologically independent of one another but where both occur then a relation of fulfilment (satisfaction, adequation, ideal similarity) in one of its determinate forms necessarily obtains » (Mulligan, 1987, p.70 et s.).

fonctions d'« appel », d'« entendabilité » et de « saisie » dont ressortent, par exemple, les droits et les obligations d'une promesse. Le perspectivisme du modèle bi-modal fait de l'intentionnalité une propriété malléable dont l'expérience peut prendre, selon la situation de son sujet, soit la forme du 'nous'-mode d'affiliation ou de partenariat, soit la forme du 'moi'-mode de l'autonomie individuelle. En mettant en relief les différents modes personnels de l'intentionnalité, le modèle bi-modal ne sacrifie pas l'aspect phénoménal des états intentionnels au profit de leur seul aspect représentationnel. Il n'impose pas non plus des restrictions indues à l'emploi de 'nous', mais s'accorde avec la sémantique contextualiste de ce pronom. Etant compatible avec des ontologies naturalistes, le modèle bi-modal a la vertu supplémentaire d'être ontologiquement plus économique.

Bibliographie

- Baier, A.
1997 "Doing Things with Others : The Mental Commons", in L. Alanen L., S. Heinamma & T. Wallgren (eds.), *Commonality and Particularity in Ethics*, Basingstoke, Macmillan Press, p. 15-44.
- Bratman, M.
1999 *Faces of Intention. Selected Essays on Intention and Agency*, Cambridge, Cambridge University Press.
1992 "Shared Cooperative Activity", *The Philosophical Review* 101 (2), p. 327-340.
- Brentano, F.
1973 *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hamburg, Felix Meiner [1874].
- Bühler, K.
1982 *Sprachtheorie*, Stuttgart, Fischer [1934].
1968 *Ausdruckstheorie*, Stuttgart, Fischer [1933].
- De Cornulier, B.
1978 "Marquage et démarquage dans les pronoms personnels français : Nounoïement et Vousvoïement", *Studies in French Linguistics*, 1 (1), Bloomington: Indiana University Linguistics Club.
- Dennett, D.
1996 *Kinds of Minds*, London, Weidenfels & Nicolson.
- Gardies, J.-L.
1975 *Esquisse d'une grammaire pure*, Paris, Vrin.
- Gilbert, M.
2002 "Collective Guilt and Collective Guilt Feelings", *The Journal of Ethics* 6 (2), p. 115-143.
1997 "What Is It for Us to Intend?", in R. Tuomela & G. Holmstrom-Hintikka (eds.), *Contemporary Action Theory*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, p. 14-36.
1996 *Living Together : Rationality, Sociality, and Obligation*, Lanham, Rowman & Littlefield.
1990 "Walking Together : A Paradigmatic Social Phenomenon", *Midwest Studies in Philosophy* 15, p. 1-14.
1989 *On Social Facts*, London, Routledge.
1987 "Modelling Collective Belief", *Synthese* 73, p. 185-204.
- Husserl, E.
1988 *Fünfte Logische Untersuchung. Über intentionale Erlebnisse und ihre 'Inhalte'*, E. Ströker (ed.), Hamburg, Felix Meiner [1901].
- Johansson, I.
1989 *Ontological Investigations. An Inquiry into the Categories of Nature, Man and Society*, London/New York, Routledge.
- Meijers, A.
2003 "Can Collective Intentionality be Individualized ?", *American Journal of Economics and Sociology* 62 (1), p. 167-183.
1994 *Speech Acts, Communication and Collective Intentionality. Beyond Searle's Individualism*, Leiden.
- Mulligan, K.
1988 "On Structure : Bühlers Linguistic and Psychological Examples", in A. Eschbach (ed.), *Karl Bühler's Theory of Language*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins, p. 203-226.

- 1987 "Promisings and other Social Acts : Their Constituents and Structure", in K. Mulligan (ed.), *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Dordrecht/Boston/Lancaster, Nijhoff, p. 29-90.
- Ortega y Gasset, J.
1978 *Der Mensch und die Leute*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt [1957].
- Pettit, P.
2001 *A Theory of Freedom – From the Psychology to the Politics of Agency*, Cambridge, Polity.
- Reinach, A.
1989 "Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts", in A. Reinach, *Sämtliche Werke : textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, K. Schuhmann & B. Smith (eds.), München/Hamden/Wien, Philosophia, p. 147-189 [1913].
- Scheler, M.
1973 *Wesen und Formen der Sympathie*, Bern/München, Francke [1922].
- Schmid, H. B.
2005 *Wir-Intentionalität – Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft*, Freiburg/München, Karl Alber.
2003 "Can Brains in Vats Think as a Team ?", *Philosophical Explorations* 6 (3), p. 201-218.
- Sebanz, N., Bekkering, H. & Knoblich, G.
2006 "Joint Action : Bodies and Minds Moving Together", *TRENDS in Cognitive Sciences* 10 (2), p. 70-76.
- Searle, J.
1999 "Collective Intentions and Actions", in P. Cohen, J. Morgan & M. Pollack (eds.), *Intentions in Communication*, Cambridge (Mass.), MIT Press, p. 401-415.
1995 *The Construction of Social Reality*, London, Penguin.
1983 *Intentionality : An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Smith, B.
1984 "Acta Cum Fundamentis in Re", *Dialectica* 38, p. 157-178.
- Thalos, M.
1999 "Degrees of Freedom in the Social World : Towards a Systems Analysis of Decision", *The Journal of Political Philosophy* 7 (4), p. 453-477.
- Tollefsen, D.
2006 "The Rationality of Collective Guilt", *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XXX, p. 222-239.
2002 "Collective Intentionality and the Social Sciences", *Philosophy of the Social Sciences* 32 (1), p. 25-50.
- Tuomela, R.
2006 "Joint Intention, We-Mode and I-Mode", *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XXX, p. 35-58.
1995 *The Importance of Us. A Philosophical Study of Basic Social Notions*, Stanford (California), Stanford Press.
- Tuomela, R. & Miller, K.
1988 "We-intentions", *Philosophical Studies* 53, p. 367-389.
- Vallée, R.
1996 "Who are We ?", *Canadian Journal of Philosophy* 26 (2), p. 211-230.